

FILOSOFI SENZA DIO

Du Marsais, Boulainviller, Perrelle

(in *Philosophes sans Dieu*, éd. par A. Mothu et G. Mori, Paris, Honoré
Champion, 2005)

A cura di P. Quintili e E. Campana

IL FILOSOFO (1716-1720)

di César Chesneau Du Marsais (1676-1756)

Presentazione

Spesso considerato, ai giorni nostri, come una sorta di «manifesto» dell'Illuminismo¹, *Le Philosophe* si presenta, al contrario, fin dalle prime righe, come una critica *ante factum* del movimento filosofico che verrà. Ciò che Du Marsais desidera è sottolineare la necessità di una riforma morale degli spiriti, oltre che intellettuale, restando la miscredenza lettera morta se non si associa a ciò che egli chiama «le qualità sociali» – virtù dell' «uomo onesto» che fa della probità e dell'umanità i propri valori principali, ma non esclude dal proprio orizzonte pratico alcuna inclinazione per il lusso e le «delicatezze sensibili» (p.38). Su quest'ultimo punto, il testo è il riflesso fedele della sua epoca, quella della Reggenza. È imbevuto di un ottimismo aristocratico che non tarderà ad essere crudelmente smentito dai fatti, perlomeno per quanto riguarda il suo autore : rovinato dalla bancarotta di Law (1720), Du Marsais abbandonerà presto il suo ruolo di filosofo vicino ai Grandi, per portare avanti una mediocre esistenza da precettore, preoccupato da mille difficoltà².

La prima edizione del *Philosophe* data 1743, quando il testo integrale dell'opera venne inserito nelle *Nouvelles libertés de penser*³. Questa stampa clandestina ha tuttavia conosciuto solo una circolazione ristretta. Riedito nell'*Encyclopedie* in una versione edulcorata (1765), *Le Philosophe* sarà infine riassunto e convertito in un testo deista da Voltaire, nella sua edizione del 1773 (apparso in *Les Lois de Minos*). Gli studi critici del secolo XX hanno rimesso in luce la versione originale, pur senza rilevarvi un pensiero ateo: le parole «ateo» e «ateismo» non appariranno mai nello studio, molto approfondito e sempre utile

¹ Per un esempio recente, vedere il *Dictionnaire européen des Lumières*, sotto la dir. di M. Delon, Paris, P.U.F., 1997, art. «Philosophe» (di J. Schlobach).

² Vedere a questo riguardo l'*Éloge de Du Marsais* di d'Alembert, pubblicato al t. VII (1757) dell'*Encyclopédie*, di cui Du Marsais era stato uno dei collaboratori più attivi (i suoi 149 articoli sono riuniti nel VP, 119-634). Per altri particolari biografici su Du Marsais, vedere l'introduzione di F. Douay-Soubelin alla sua edizione dei *Tropes*, Parigi, Flammarion, 1988, pp. 27-51. Sulle opere clandestine di Du Marsais : G. Mori, «Du Marsais philosophe clandestin: textes et attributions», in A. McKenna et A. Mothu [ed.], *La Philosophie clandestine à l'âge classique*, Parigi-Oxford, Universitas-The Voltaire Foundation, 1997, p. 169-192. Per quanto riguarda la datazione del *Philosophe*, l'attribuzione a Du Marsais e le varianti delle diverse versioni, vedere «C. Chesneau Du Marsais, *Le Philosophe*», ed. critica di G. Mori, *Studi settecenteschi*, vol. 23 (2003), pp. 9-60.

³ Su questa pubblicazione e sul ruolo di Du Marsais nella sua preparazione, vedere G. Mori, «Du manuscrit à l'imprimé: les *Nouvelles libertés de penser*», *La Lettre Clandestine*, n°2, dic. 1993, p. 15-18 (ried. del 1999, pp. 129-134).

– salvo che per il problema dell'attribuzione – di Herbert Dieckmann (1948)⁴. Ciò dipende, da un lato, da una reticenza storiografica assai frequente nella ricerca sui testi clandestini, nel caso in cui questi affrontino il problema dell'esistenza di Dio, e dall'altra, da una certa prudenza su questo stesso punto, degli stessi scritti clandestini, e del *Philosophe* in particolare. Ecco senza dubbio perché questo testo non ha trovato un posto di rilievo nel libro più recente, e maggiormente documentato, sulle origini dell'ateismo moderno⁵.

Tuttavia, le espressioni di Du Marsais sono precise: la società civile – si dice – è «l'unico Dio» del filosofo (p. 35, cfr. p. 33), essendo d'altronde convinto che «nessun essere supremo esige il culto degli uomini» (p. 27). Cos'altro è necessario per essere chiamato ateo? Un deista, per quanto radicale, non avrebbe mai scritto queste parole: d'altronde, esse saranno eliminate da Voltaire e viene a trovarsi, al loro posto, un riferimento assolutamente apocrifo e mal posto all'«essere supremo, autore di tutto»⁶. Almeno l'orientamento ateo del *Philosophe* non è sfuggito ad un redattore del resoconto delle *Nouvelles libertés de penser* apparso nel *Journal de Trévoux* nel 1743⁷.

L'ateismo del *Philosophe* consiste, in primo luogo, in una filosofia dove Dio è assente: l'autore non si attarda nemmeno sulla critica dei dogmi teologici, che liquida con una sola frase: «quante guerre, quanti problemi, per delle chimere!» (p.32). Da qui la modernità sorprendente – sotto questo aspetto – del testo, quando lo si consideri come una realizzazione di un processo di secolarizzazione appena avviato. All'alba dell'Illuminismo, Du Marsais è già convinto che la teologia non è degna di essere criticata, né *a fortiori* studiata: quando tratteggia, alla fine della sua *Préface d'une méthode raisonnée pour apprendre le latin* (1729), un breve piano di studi per la gioventù, fa sfoggio di un gran numero di conoscenze e di diverse competenze – filosofiche, scientifiche, storiche, linguistiche, pratiche –, senza mai menzionare la teologia (né, del resto, la religione cristiana)⁸.

La scelta di non trattare le grandi questioni teologiche risponde ugualmente ad una precisa presa di posizione epistemologica che limita il sapere umano alle sole conoscenze sensibili debitamente elaborate dall'intelletto. A questo riguardo, l'influenza di Locke è evidente. Influenza che sappiamo essere precoce, in Du Marsais, ben anteriore alle *Lettres philosophiques* di Voltaire, come è attestato già dalla sua prima opera clandestina, l'*Examen de la religion* (redatta verso il 1705)⁹, poi dai suoi scritti pedagogici, a cominciare dalle *Réflexions* del 1722, la cui prima parte si conclude con una citazione del *Traité de l'éducation des enfants*¹⁰. C'è ovunque un Locke de-teologizzato che lo ispira, un

⁴ H. Dieckmann, *Le Philosophe : Texts and Interpretation*, Saint Louis, 1948 (questo studio contiene quattro versioni del testo: quella delle *Nouvelles libertés de penser* [1743], quella dell'*Encyclopédie* [1765] e due versioni riviste da Voltaire).

⁵ W. Schröder, *Ursprünge des Atheismus. Untersuchungen zur Metaphysik- und Religionskritik des 17. und 18. Jahrhunderts*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromman-Holzboog, 1998 : *Le Philosophe* è qui citato due volte al volo, cfr. pp. 166 e 323, nota 5; vedere anche p. 513, dove sono date informazioni sulla storia del testo e sulla sua attribuzione.

⁶ Vedere l'ed. critica citata sopra (nota 4), *Appendice*, n° 2.

⁷ *Journal de Trévoux*, agosto 1743, pp. 2267-2294 (cfr. in particolare p. 2272, sull'«ateismo dichiarato» del quinto scritto delle *Nouvelles libertés de penser*, cioè del *Philosophe*).

⁸ Vedere Du Marsais, VP, p.47-49. Il cristianesimo poteva trovare posto tutt'al più nella lista dei soggetti proposti da Du Marsais, tra le «differenti religioni dei popoli antichi e dei popoli moderni» (*ibid.*).

⁹ Vedere Du Marsais, *Examen*, cap. IX, l. 94-105 (e nota 129, p. 327).

¹⁰ Cf. DM I, p. 27.

Locke reso coerente con il rifiuto di ogni principio provvidenziale non attestato dall'esperienza. Da questo punto di vista, l'ateismo del *Philosophe* può essere inteso come il banale corollario dell'accettazione dell'empirismo: le sole idee che si rapportano ad una «causa esterna» (p. 30), cioè che dipendono da un oggetto reale attestato dai sensi, possono essere incluse nel nostro bagaglio di conoscenze, essendo le altre delle pure finzioni, con le quali gli uomini si illudono attribuendo un'esistenza effettiva ai prodotti della loro immaginazione.

Ritroviamo questo argomento, ben più sviluppato, nella *Lettre di Thrasybule à Leucippe*, ma anche negli scritti ufficiali di Du Marsais, dove se la prende con le favole dell'antichità pagana e con le false religioni, il tutto utilizzando argomenti che potrebbero applicarsi, allo stesso modo, al cristianesimo. Lo testimonia soprattutto la sua *Logique*, opera semi-ufficiale ma rimasta inedita, in cui Du Marsais fa delle concessioni apparenti all'ortodossia insistendo sugli stessi principi di metodo che aveva messo in opera nel *Philosophe*¹¹. Tra le righe di questo scritto, la credenza in un Dio è indicata come il risultato di un cattivo uso della facoltà di pensare, in particolare, del sofisma che ci fa passare senza motivo dal naturale al soprannaturale – passaggio d'altronde più facile se si situa in un contesto di ignoranza e debolezza¹². A questo sofisma rimandano, allo stesso modo, gli altri paralogismi tipici della credenza religiosa e delle loro traduzioni filosofiche: la petizione di principio che ci porta a postulare l'esistenza di Dio per provare quella dei corpi¹³; la falsa supposizione che ci fa ammettere la verità dei miracoli¹⁴; il sofisma *non causa pro causa*, che ci fa attribuire a potenze sconosciute fenomeni puramente naturali come le comete¹⁵; l'enumerazione imperfetta che ci impedisce di credere alla possibilità di una materia dotata della facoltà di pensare...¹⁶

Da un punto di vista etico, il modello di ateo al quale pensa Du Marsais ci rimanda al mito dell' «ateo virtuoso», nato nell'epoca moderna con Bacone, seguito da La Mothe le Vayer, poi elevato al rango di icona del libero pensiero da Pierre Bayle. A questo riguardo, si trovano riuniti nel *Philosophe* un razionalismo morale e un rifiuto dello stoicismo, nella misura in cui le passioni sono considerate necessarie all'uomo, a condizione che siano neutralizzate le loro derive sovranaturali (p.37-38). L'ateo si oppone dunque al libertino, nella misura in cui regola le sue passioni, senza tuttavia tirannizzarle, facendo della ragione il suo principio ultimo di condotta. Così, il rigorismo di Du Marsais assomiglia a quello di Bayle: l'assenza di ricompensa o di castighi nell'al di là non è percepito come una limitazione della morale atea ma, al contrario, come il segno della sua purezza (p. 36). La virtù diviene una qualità del temperamento, quello del saggio non potendo in alcun modo inclinarlo verso il vizio, così come l'uomo comune, essendo schiavo delle proprie passioni, è per la stessa ragione, vittima designata della superstizione religiosa.

Si comprende quindi bene la presenza, al centro del *Philosophe*, di alcuni modelli teorici dell'*Ancien Régime*, il che dice tutta la difficoltà delle letture che

¹¹ Vedere Du Marsais, *Logique, ou Réflexions sur les principales opérations de l'esprit* (1745-1750 ?), in *DM V*, pp. 303-386. L'importante articolo XIII di questa opera, «Des sophismes» è stato riprodotto nella rivista *Corpus*, n°10, 1989, p. 41-63.

¹² Vedere Du Marsais, *DM V*, p. 359 e sg.

¹³ *Ibid.* p. 345 e sg.

¹⁴ *Ibid.* p. 346 e sg.

¹⁵ *Ibid.* p. 347.

¹⁶ *Ibid.* p. 351 e sg. (cf. sotto, nota 8 al testo del *Philosophe*)

fanno del testo di Du Marsais l'antesignano del verbo dell'Illuminismo. Perché, anche se non teorizza un'utilizzazione politica dell'impostura religiosa, come sarà il caso di Fréret nella sua *Lettre de Thrasybule à Leucippe*¹⁷, Du Marsais non prova verso il popolo che un sentimento d'indifferenza o di distante disprezzo. Quest'atteggiamento elitario, che non viene sfiorato dall'idea di un'educazione degli illetterati, si fonda in particolare sull'opposizione, tipica del libertinismo erudito del secolo XVII, tra il *philosophe/honnête homme* e le *peuple*. Da questo punto di vista, gli scritti più tardi di Du Marsais – e soprattutto, segno dei tempi, i suoi articoli per *l'Encyclopédie* – mostreranno un'apertura maggiore alla questione dell'educazione universale di tutti gli uomini¹⁸. Nel *Philosophe*, al contrario, la sola pedagogia di cui si parla si ferma ad una pedagogia di se stessi, la quiete personale di quella misteriosa «scienza dei riguardi» sulla quale il testo si chiude, e che divengono una sorta di *medicina mentis* del saggio, destinata a lenire, grazie ad un umanesimo di matrice classica (*homo sum...*), le asprezze dell'ateismo moderno.

Riproduciamo il testo dell'edizione critica, fondata sull'insieme della tradizione manoscritta e a stampa, pubblicata da G. Mori: «*César Chesneau Du Marsais, Le Philosophe*», in *Studi settecenteschi*, t. 23, 2003, pp. 9-60. Si rimanderà a questa edizione per le varianti testuali oltre che per le informazioni sulle altre versioni del testo, tra cui quella pubblicata da Voltaire nel 1773.

¹⁷ Cf. sotto, p. 183 e nota 321.

¹⁸ Vedere per es. Du Marsais, *VP*, p. 545 e sg. (*Encycl.*, art. «Éducation»), dove si noterà tuttavia la persistenza di un innegabile conservatorismo sociale: «Tutti i bambini che vengono al mondo devono essere sottomessi alle cure dell'*educazione*, perché non ce n'è affatto uno che nasca tutto istruito e tutto formato [...]. È evidente che non c'è alcun ordine di cittadini in uno stato, per i quali non vi sia una sorta di *educazione* che gli sarà propria; *educazione* per i figli dei sovrani, *educazione* per i figli dei grandi, per quelli dei magistrati, ecc.; *educazione* per i figli della campagna...».

CÉSAR CHESNEAU DU MARSAIS

Il Filosofo

Non c'è niente, oggi, che costi meno dell'acquisire il nome di *filosofo*: una vita oscura e ritirata, una certa apparenza di saggezza, con un po' di letture, bastano perché le persone che se ne onorano senza meritarglielo si guadagnino questo nome.

Altri, che hanno avuto la forza di disfarsi dei pregiudizi dell'educazione in materia di religione, pensano di essere i soli veri filosofi. Qualche lume naturale di ragione e qualche osservazione sulla mente e il cuore umano gli hanno fatto capire che nessun essere supremo esige il culto da parte degli uomini¹⁹, che la molteplicità delle religioni, il loro essere contrarie, e i diversi cambiamenti che avvengono in ognuna di esse sono una prova sensibile che non c'è mai stato rivelato niente, e che la religione non è che una passione umana, come l'amore, figlia dell'ammirazione, della paura e della speranza²⁰; ma essi si sono fermati a questa sola speculazione, ed è abbastanza oggi per essere riconosciuto filosofo da un gran numero di persone.

Ma si deve avere un'idea più ampia e più giusta del filosofo, ed ecco qui il carattere che gli attribuiamo.

Il filosofo è una macchina umana come un altro uomo; ma è una macchina che, per la sua costituzione meccanica, riflette sui propri movimenti. Gli altri uomini sono determinati ad agire senza sentire, né conoscere le cause che li fanno muovere, senza nemmeno sognare che ve ne siano.

Il filosofo, al contrario, sbroglia queste cause per quanto è in lui, e spesso ugualmente le previene e si consegna ad esse con cognizione: è un orologio che si monta, per così dire, qualche volta da solo²¹. Inoltre, evita gli oggetti che possono causargli sentimenti che non convengono né al benessere né all'essere ragionevole, e cerca quelli che possono eccitare in lui affezioni opportune per lo stato in cui si trova.

La ragione è per il filosofo quello che la grazia è per il cristiano nel sistema di sant'Agostino. La grazia determina il cristiano ad agire

¹⁹ Testo da confrontare con la formula, molto più vicina al deismo, che Du Marsais aveva utilizzato, verso il 1705, nell'*Examen de la religion*: «Voglio [...] distruggere un culto che Dio non ha rivelato agli uomini, e che non lo esige affatto da loro» (*Examen*, cap. IX, l. 147-8).

²⁰ Vedere Hobbes, *Leviathan*, I, cap. 6, dove la religione è classificata tra le passioni dell'anima e rapportata alla paura degli uomini di fronte ad una potenza sconosciuta («Paura di un potere invisibile, inventato dalla mente, o immaginato dalle favole pubblicamente permesse»). Vedere anche Fréret, *Lettre de Thrasybule à Leucippe*, qui sopra, p. 64: la devozione religiosa è «una passione vera». Per la coppia paura/speranza (associata all'«ammirazione» per i fenomeni prodigiosi), vedere ad esempio le analisi di Bayle sull'origine della religione (*Pensées diverses sur la comète*, § 65, *Continuation des pensées diverses*, § 19). Vedere anche il *Traité des trois imposteurs* ossia *L'Esprit de Spinoza*, ed. Charles-Daubert, p. 657 (ed. del 1719): «questo seme delle religioni, cioè la speranza e la paura...», ecc. –in cui si ritrova tra l'altro un eco del cap. XI del *Léviathan*. Stessa posizione in Toland, *LS*, III, § 4.

²¹ Vedere Du Marsais, *Examen*, cap. IX, l. 139 e sg.: «L'orologio procede solo nel modo in cui è stato montato: diremo che non dobbiamo montare l'orologio? Così, anche se l'uomo agisse solo secondo il modo in cui è determinato, è necessario comunque montare l'uomo».

volontariamente; la ragione determina il filosofo senza toglierli il piacere del volontario²².

Gli altri uomini sono trascinati dalle loro passioni senza che le azioni che pongono in essere siano precedute dalla riflessione; sono uomini che camminano nelle tenebre; invece il filosofo, anche nelle sue passioni, agisce solo dopo aver riflettuto: marcia nella notte, ma è preceduto da una fiaccola.

Il filosofo forma i suoi principi sulla base di un'infinità di osservazioni particolari; il popolo adotta il principio senza pensare alle osservazioni che lo hanno prodotto: crede che la massima esista, per così dire, per se stessa. Invece il filosofo considera la massima alla sua fonte; ne esamina l'origine, ne conosce il suo valore, e ne fa l'uso che gli conviene.

Sulla base di questa conoscenza, che i principi nascono solo da osservazioni particolari, il filosofo concepisce la stima per la scienza dei fatti; gli piace imparare i dettagli e tutto ciò che non si indovina affatto. Anzi, ritiene un principio totalmente contrario al progresso dei lumi della mente, il limitarsi alla sola meditazione, e il credere che l'uomo desuma la verità dalle proprie capacità interiori.

Alcuni metafisici dicono: evitate le impressioni dei sensi! Lasciate agli storici la conoscenza dei fatti, e quella delle lingue ai grammatici!²³ I nostri filosofi, al contrario, persuasi che tutte le nostre conoscenze ci vengono dai sensi, che non ci siamo creati delle regole se non sull'uniformità delle impressioni sensibili, che siamo al limite dei nostri lumi quando i nostri sensi non sono né troppo deboli, né troppo forti per fornircene; convinti che la fonte delle nostre conoscenze è del tutto fuori di noi, ci esortano a fare un'ampia provvista di idee, abbandonandoci alle impressioni esterne degli oggetti; ma abbandonandoci ad esse da discepolo che interroga e ascolta, e non da maestro che decide e impone silenzio. Vogliono che studiamo l'impressione precisa che ciascun oggetto opera in noi, e che evitiamo di confonderla con quelle causate da un altro oggetto.

Da ciò la certezza e i limiti delle conoscenze umane. Certezza: quando si sente di aver ricevuto dall'esterno l'impressione propria e precisa che ogni giudizio suppone; infatti, ogni giudizio presuppone un'impressione esterna ad esso peculiare. Limiti: quando non si è capaci di ricevere le impressioni o per la natura dell'oggetto o per la debolezza dei nostri organi. Aumentate, se possibile, la potenza degli organi, aumenterete le conoscenze. È solo a seguito della scoperta del telescopio e del microscopio che si è avuto tanto progresso in astronomia e in fisica.

Inoltre, è per aumentare il numero delle conoscenze e delle idee che i nostri filosofi studiamo gli uomini di un tempo e gli uomini di oggi.

Spandetevi come api, ci dicono, nel mondo passato e nel mondo presente, ritornerete poi al vostro alveare per fare il vostro miele.

²² Vedere Agostino, *De gratia et libero arbitrio*, XX, 41: «gratia Dei [...], qua voluntas humana non tollitur, sed ex mala mutatur in bonam». Per questo parallelo con la grazia, nell'interpretazione agostiniana, e l'evidenza razionale, vedere Cartesio, *AT VII*, p. 58: «nec sane gratia divina, nec naturalis cognitio, unquam imminuunt libertatem, sed potius augent et corroborant» (Meditazione IV).

²³ Si può notare qui un tratto polemico diretto contro Cartesio («abducere mentem a sensibus», cf. *AT I*, p.351 e VII, p.12), e più ancora contro Malebranche, che disprezzava lo studio della storia e delle lingue. Vedere per esempio *Recherche de la vérité*, libro I, cap. III, § 2; libro IV, cap. VI-VIII (=OC I, p. 62-63; II, p.50-72). Vedere anche la nota che Voltaire aggiunge a questo passaggio nella sua edizione del 1773, nel volume *Les Lois de Minos*, p. 267: «È a Padre Malebranche, e ai pochi sostenitori che ancora aveva, che questo si rivolge».

Il filosofo si dedica alla conoscenza dell'universo e di se stesso; ma come l'occhio non sa vedersi, il filosofo sa che non sarebbe capace di conoscersi perfettamente, poiché non saprebbe ricevere delle impressioni esterne dall'interno di se stesso, e che non conosciamo niente se non attraverso impressioni di quel genere²⁴. Tale pensiero non lo affligge per niente, perché si accetta così com'è, e non come sembra all'immaginazione che egli potrebbe essere. D'altronde, questa ignoranza non è in lui una ragione per persuadersi di essere composto da due sostanze opposte; così, siccome non si conosce perfettamente, afferma di non sapere come pensa. Ma siccome egli sente che pensa, in modo tanto dipendente da tutto se stesso, riconosce che la sua sostanza è capace di pensare, così come è capace di intendere e di vedere. Il pensiero è nell'uomo un senso, come la vista e l'udito, dipendente, allo stesso modo, da una costituzione organica. La sola aria è capace di suoni, il solo fuoco può provocare calore, solo gli occhi possono vedere, le sole orecchie possono ascoltare, e la sola sostanza del cervello è suscettibile di pensieri²⁵.

Se gli uomini fanno tanta fatica ad associare l'idea del pensiero all'idea dell'estensione, è perché non hanno mai visto dell'estensione pensare. Sono, a questo riguardo, come un cieco nato rispetto ai colori, un sordo dalla nascita rispetto ai suoni: costoro non sarebbero in grado di unire quelle idee con l'estensione che essi toccano, perché non hanno mai visto tale unione²⁶.

La verità non è, per il filosofo, una padrona che corrompe la sua immaginazione, e che egli crede di trovare ovunque. Egli si accontenta di poterla distinguere là dove la può scorgere. Non la confonde affatto con la verosimiglianza; prende per vero ciò che è vero, per falso ciò che è falso, per dubbio ciò che è dubbio, e per verosimile ciò che è verosimile. Fa di più, ed è qui una grande perfezione del filosofo: quando non conosce affatto la causa propria per giudicare, sa rimanere incerto. Ogni giudizio, come si è già sottolineato, presuppone una causa esterna che lo deve suscitare; il filosofo coglie quale deve essere la causa propria del giudizio che deve esprimere²⁷. Se la causa manca, non giudica affatto, l'aspetta e si consola quando vede che l'attenderebbe inutilmente.

Il mondo è pieno di persone di spirito e di molto spirito, che giudicano sempre. Indovinano sempre, perché il giudicare senza conoscere la causa propria del giudizio equivale ad indovinare. Ignorano la capacità dello spirito umano, credono che può conoscere tutto. Anzi, provano vergogna nel non

²⁴ Confronto classico, la cui fonte più vicina, visto il contesto empirista del passaggio, potrebbe essere Locke, *Essay*, Introduzione, § 1: «l'intelletto, come l'occhio, mentre ci permette di vedere e percepire tutte le altre cose, non si accorge di se stesso».

²⁵ Si trova una posizione simile in un altro testo pubblicato nelle *Nouvelles libertés de penser* del 1743: [B. de Maillet], *Sentimens des philosophes sur la nature de l'âme*, ed. critica di G. Mori, La lettre clandestine, n°4 (1995), 2° ed. 1999, p. 482, l. 223-226 (poi in A. Mothu e A. Sandrier [dir.], *Minora clandestina*, I, Parigi, Champion, 2003, p. 187): «È proprio del cervello [...] pensare, [...], come è proprio dell'occhio il vedere, quello dell'orecchio l'udire». Vedere anche Du Marsais, *DM V*, p.310 (*Logique*).

²⁶ Vedere Du Marsais, *DM V*, p.351 e sg. (*Logique*): «è come se un cieco dicesse che la materia non possa essere luminosa, perché non conosce questa proprietà», e *VP*, p. 100: «Tutti i nervi partono dal cervello e terminano alle diverse estremità del nostro corpo, atte a ricevere e a portare al cervello le impressioni esterne degli oggetti [...]. Come funziona? [...] Siamo, a questo riguardo, ciò che un cieco è in rapporto ai colori, e il sordo dalla nascita in rapporto ai suoni».

²⁷ Vedere Du Marsais, *VP*, 563 e sg.: «Qualsiasi conoscenza individuale deve avere la sua causa particolare, o il suo proprio motivo. Questo motivo deve avere due condizioni ugualmente essenziali e inseparabili. 1°. Deve essere esterno [...]. 2°. Deve essere il motivo proprio, cioè, quello che tale conoscenza particolare presuppone [...]. Sarebbe facile riferire un gran numero di esempi, per far vedere la necessità di un motivo esterno, proprio e legittimo in tutti i nostri giudizi».

pronunciare alcun giudizio, e s'immaginano che lo spirito consista nel giudicare. Il filosofo crede che consista nel ben giudicare; è più contento di se stesso quando ha sospeso la facoltà di decidersi, piuttosto che essersi deciso prima di aver colto il motivo proprio della decisione. Così il filosofo giudica e parla di meno, ma giudica in modo più sicuro e parla meglio. Non evita affatto quei tratti vivaci che si presentano naturalmente allo spirito attraverso un veloce assemblaggio di idee che spesso ci si stupisce di vedere associate. Ciò che comunemente chiamiamo spirito consiste in questa veloce associazione. Ma questo è anche ciò che il filosofo ricerca di meno, e preferisce, a ciò che brilla, la cura di ben distinguere le proprie idee, di conoscerne la giusta estensione e il legame preciso, e di evitare di darla a bere, spingendo troppo lontano qualche rapporto particolare che le idee hanno tra loro. In questo discernimento consiste ciò che noi chiamiamo giudizio e giustezza di spirito.

A questa giustezza si uniscono inoltre la flessibilità e la chiarezza. Il filosofo non è così attaccato ad un sistema da non sentire tutta la forza delle obiezioni. La maggior parte degli uomini sono così saldamente legati alle loro opinioni che non si prendono la pena di penetrare in quelle degli altri.

Il filosofo comprende il sentimento che rigetta, con la stessa intensità e con la stessa chiarezza con cui intende quello che fa proprio.

Lo spirito filosofico è dunque uno spirito di osservazione e di giustezza, che riporta tutto ai suoi veri principi²⁸. Ma non è solo lo spirito ciò che il filosofo coltiva; porta più lontano la sua attenzione e le sue cure.

L'uomo non è affatto un mostro che debba vivere solo negli abissi del mare o nel profondo di una foresta. Le sole necessità della vita gli rendono necessaria la compagnia degli altri, e in qualsiasi condizione egli si possa trovare, i suoi bisogni e il benessere lo portano a vivere in società. Così, la ragione esige da lui che egli conosca, che studi e lavori per acquisire le qualità sociali. È stupefacente che gli uomini si dedichino così poco a tutto ciò che pratico, e che si scaldino così tanto attorno a vane speculazioni. Guardate i disordini che tante eresie diverse hanno causato! Hanno ruotato sempre su punti di teoria: ora si è trattato del numero delle persone della Trinità e della loro emanazione; ora del numero dei sacramenti e della loro virtù; ora della natura e della forza della grazia. Quante guerre, quanti torbidi per delle chimere!

Il popolo filosofo è soggetto alle stesse visioni: quante dispute frivole nelle scuole, quanti libri su questioni vane! Una parola le chiarirebbe, o farebbe vedere che esse sono insolubili [leggo : *insolubles*].

Una setta oggi famosa rimprovera alle persone erudite di trascurare lo studio del proprio spirito, per caricare la memoria di fatti e di ricerche sull'antichità²⁹, e noi rimproveriamo agli uni e agli altri di trascurare di rendersi amabili e di non entrare per nulla nella società.

Il nostro filosofo non si crede in esilio in questo mondo, non crede affatto di essere in paese nemico; vuole godere di una saggia economia dei beni che la natura gli offre, vuole trovare piacere insieme agli altri, e per trovarne, di piacere, è necessario farne. Quindi cerca di star bene insieme a coloro con i quali

²⁸ Nell'articolo «Grammairien», suo primo contributo all'*Encyclopédie*, Du Marsais considera «lo spirito filosofico» come uno «strumento universale, [...], senza il quale nessuna opera può essere portata alla perfezione» (VP, 634). Vedere anche l'incipit della sua prima opera pedagogica: «Lo scopo principale di questo metodo è di formare la mente, insegnando ai ragazzi [...] a rapportare tutto ai veri principi» (DM I, p.1).

²⁹ Nuova allusione ai discepoli di Malebranche: vedere sopra, nota 5.

il caso o la sua scelta lo fanno vivere, e trova al tempo stesso quello che gli conviene: è un uomo onesto che vuole piacere e rendersi utile.

La maggior parte dei grandi, a cui le dissipazioni non lasciano abbastanza tempo per meditare, sono feroci verso quelli che non credono loro eguali.

I filosofi ordinari, che meditano troppo, o piuttosto che meditano male, sono contro tutti: fuggono gli uomini e gli uomini li evitano.

Ma il nostro filosofo che sa dividersi tra il ritiro e la compagnia degli uomini, è pieno d'umanità. È il Cremete di Terenzio, che sente di essere uomo e che la sola umanità interessa alla cattiva o alla buona fortuna del suo vicino^a.

Sarebbe inutile sottolineare qui quanto il filosofo è geloso di tutto ciò che si chiama onore e probità: è in ciò la sua unica religione.

La società civile è, per così dire, la sola divinità che riconosca sulla terra³⁰; l'incensa, l'onora con la probità, con un'esatta attenzione ai suoi doveri e con un sincero desiderio di non esserne un membro inutile e imbarazzante.

I sentimenti di probità entrano tanto nella costituzione meccanica del filosofo quanto i lumi dello spirito. Più troverete ragione nell'uomo, più troverete in lui probità. Al contrario, dove regna il fanatismo e la superstizione, regnano le passioni e l'impeto. È lo stesso temperamento applicato ad oggetti diversi: Maddalena che ama il mondo, e Maddalena che ama Dio, è sempre Maddalena che ama³¹.

Pertanto, ciò che fa l'uomo onesto, non è affatto agire per amore o per odio, per speranza o per paura. È agire per spirito d'ordine o per ragione^b. Questo è il temperamento del filosofo. Ora, non c'è da fare molto affidamento sulle sole virtù del temperamento. Affidate il vostro vino a colui che non lo ama naturalmente, piuttosto che a colui il quale, tutti i giorni, esprime nuovi propositi di non ubriacarsi mai.

Il devoto è un uomo onesto solo per passione. Ora, le passioni non hanno niente di sicuro. In più, il devoto, oso dire, è abituato a non essere un uomo onesto in rapporto a Dio, perché è abituato a non seguire con esattezza la regola.

La religione è tanto poco proporzionata all'umanità, al punto che il più giusto compie atti infedeli verso Dio sette volte al giorno³², cioè molte volte.

Le frequenti confessioni dei più pii ci fanno scorgere, nel loro cuore, secondo il loro modo di pensare, una continua vicissitudine del bene e del male; su questo punto, basta che si creda di essere colpevoli per esserlo.

Questo combattimento eterno, in cui l'uomo soccombe tanto spesso con cognizione, forma in lui un'abitudine di immolare la virtù al vizio; si abitua a seguire la sua disposizione, e a commettere errori nella speranza di risollevarsi

^a «Homo sum, humani a me nihil alienum puto», Haeut. ecc. [Vedere Terenzio, *Heautontimorumenos*, Atto 1, v. 77: «homo sum: humani nil a me alienum puto». Su questa formula famosa tra tutte e la sua fortuna nel secolo XVIII, vedere M. Delon, «"Homo sum...". Un vers de Terenzio comme devise des Lumières», *Dix-huitième siècle*, XVI, 1984, pp. 279-296].

³⁰ Vedere Du Marsais, *Examen*, cap. IX, l. 148-149: «non trovo sbagliato che la religione sussista in rapporto a noi e al prossimo: per loro, questa è la società».

³¹ L'allusione a Maria Maddalena potrebbe essere l'eco dell'opera in versi *La Magdeleine au désert de la Sainte-Baume en Provence*, poema spirituale e cristiano, di P. Pierre de Saint-Louis (1669, rist. di La Monnoye nella *Recueil de pièces choisies* del 1714), che Du Marsais cita nei suoi *Tropes*, ed. F. Douay-Soubllin, Parigi, Flammarion, 1988, p.154 e sg.

^b «Oderunt peccari boni, virtutis amore», Horat. L.I Epist.16 [Vedere Du Marsais, *Examen*, cap. XI, l.76-78: «Costoro sono delle persone molto oneste: il senso dell'ordine li fa agire, e la ragione li persuade, con quel senso dell'ordine, di quanto sia importante per loro avere onore e probità»].

³² Cf. *Proverbes* 24, 16.

con il pentimento. Quando si è così spesso infedeli a Dio, ci si dispone insensibilmente ad esserlo verso gli uomini.

D'altronde, il presente ha sempre avuto maggiore forza del futuro sullo spirito dell'uomo. La religione non tiene a freno gli uomini se non per mezzo di un avvenire che l'amor proprio fa sempre considerare da un punto di vista molto distante³³. Il superstizioso si lusinga senza tregua di avere tempo per riparare le proprie colpe, di evitare le pene e di meritare le ricompense. Perciò l'esperienza ci mostra abbastanza bene che il freno della religione è molto debole. Malgrado le favole del diluvio, del fuoco cascato dal cielo sopra cinque città, a cui il popolo crede, malgrado i vividi affreschi delle pene e delle ricompense eterne, malgrado i tanti sermoni e le tante lodi, il popolo è sempre lo stesso³⁴. La natura è più forte delle chimere: sembra che sia gelosa dei suoi diritti; si svincola spesso dalle catene con cui la cieca superstizione vuole follemente contenerla³⁵: solo il filosofo, che sa goderne, la regola con la sua ragione.

Esaminate tutti coloro contro i quali la giustizia umana è obbligata a servirsi della sua spada: troverete o temperamenti ardenti, o spiriti poco illuminati, e sempre persone superstiziose o ignoranti. Le tranquille passioni del filosofo possono certo portarlo alla voluttà, ma non al crimine: la sua ragione coltivata lo guida e non lo conduce mai al disordine.

La superstizione non fa sentire se non debolmente quanto sia importante per gli uomini, in rapporto al loro interesse presente, seguire le leggi della società. Essa condanna perfino coloro che le seguono solo per questo motivo, che chiama con disprezzo motivo umano³⁶. Il chimerico è per la superstizione molto più perfetto del naturale. Così le sue esortazioni non operano se non nel modo in cui deve operare una chimera: turbano, spaventano; ma quando la vivacità delle immagini che hanno prodotto è diminuita, quando il fuoco passeggero dell'immaginazione è estinto, l'uomo resta senza lumi, abbandonato alle debolezze del suo temperamento.

Il nostro saggio, che sembra avere un motivo in più per essere un uomo onesto durante la vita, non sperando né temendo nulla dopo la morte, ci guadagna in consistenza, per così dire, e in vitalità nel motivo che lo fa agire; motivo ancor più forte in quanto è puramente umano e naturale. Questo motivo è la particolare soddisfazione che prova nell'essere contento di se stesso

³³ Vedere Du Marsais, *Examen*, cap. X, l. 143-145: «L'amore di noi stessi, l'umanità, infine la natura, ci terrà e ci tiene a freno più della religione».

³⁴ Stessa constatazione in Du Marsais, *Examen*, cap. II, l. 195-197 («Questa diversa posizione della religione [...] non mostra una diversa attitudine nello spirito del popolo, che è sempre lo stesso»). Vedere anche *ibid.*, cap. IV, l. 92-93; cap. IX, l. 88-89.

³⁵ Possibile reminiscenza – malgrado la diversità degli argomenti – dei *Nouveaux dialogues des morts*: «[Seneca:] “ Non è incomparabilmente meglio lasciarsi condurre solo dalla ragione, e rendersi tanto indipendenti dalla Natura da essere nella condizione di non temerne più sorprese?” [Sçarron:] “ Questo sarebbe meglio, se fosse possibile: ma per nostra sventura, la Natura conserva sempre i suoi diritti”...», ecc. (Fontenelle, *OC I*, p. 156).

³⁶ Secondo diversi predicatori e moralisti cristiani, le buone azioni fatte senza la Grazia, ma per un «motivo umano», erano virtuose solo in apparenza (come gli *splendida peccata* dei saggi pagani secondo Agostino). Vedere ad esempio J. Esprit, *De la fausseté des vertus humaines* (1678), Amsterdam, P. Mortier, 1710, cap. 25, «La Probità, o l'onore», t. I, p. 224: «Quand'anche si supponesse che ci sono delle persone la cui probità è incorruttibile, è palese che i motivi per i quali la si pratica non potrebbero tollerare che la si contasse tra le qualità virtuose, perché quei motivi sono umani, e il principale fra tutti è un'ambizione criminale». Vedere anche il *Traité du discernement des esprits* del Cardinale de Bona, [Parigi], 1676, cap. XII, § 4.1: «È del tutto certo che abbiamo bisogno della grazia di Dio per pregare e per fare le opere buone come si deve. Ma è certo anche che possiamo esercitare azioni di virtù per un motivo umano, o per nostro amor proprio, o per un timore servile».

seguendo le regole della probità; motivo che il superstizioso non ha se non imperfettamente, poiché tutto ciò che ha di bene in se stesso lo deve attribuire alla grazia. A questo motivo si rapporta un altro motivo ancora, molto potente, cioè il peculiare interesse del saggio, e un interesse presente e reale.

Separate per un momento il filosofo dall'uomo onesto: cosa resta? La società civile, suo unico Dio, l'abbandona, eccolo privato delle più dolci soddisfazioni della vita, eccolo bandito senza ritorno dalla compagnia delle persone oneste. Così, a lui più che al resto degli uomini interessa disporre di tutte le proprie risorse in modo da produrre solo effetti conformi all'idea dell'uomo onesto. Non temete il fatto che egli si abbandoni a un'azione contraria alla probità, in quanto nessuna persona ha gli occhi su di lui ! No, tale azione non è affatto conforme alla disposizione meccanica del saggio. È plasmato, per così dire, con il lievito dell'ordine e della regola; è ricolmo delle idee del bene della società civile; ne conosce i principi molto meglio degli altri uomini. Il crimine troverebbe in lui troppa opposizione, vi sarebbero troppe idee naturali e troppe idee acquisite da sconfiggere. La sua facoltà di agire è, per così dire, come una corda di uno strumento musicale tirata su un certo tono: non saprebbe produrne uno contrario. Ha paura di stonare, di scordarsi rispetto a se stesso. E questo mi fa ricordare ciò che Velleio dice di Catone uticense: «non ha mai fatto buone azioni, dice, per mostrare di averle fatte, ma perché non era in lui possibile fare altrimenti»^c.

D'altronde, in tutte le azioni che gli uomini fanno, cercano solo la loro immediata soddisfazione: il bene li fa agire, o piuttosto il fascino presente, secondo la disposizione meccanica in cui si trovano. Ora, perché volete che il filosofo debba trovare un'attrattiva presente che lo porti ad uccidervi o a ingannarvi, posto che non attende né pene, né ricompense dopo questa vita? Non è, al contrario, meglio disposto, dalle sue riflessioni, a trovare più attrattiva e piacere a vivere con voi, a conquistarsi la vostra fiducia e la vostra stima, ad adempiere ai doveri dell'amicizia e della riconoscenza? Questi sentimenti non sono nel profondo dell'uomo indipendentemente da ogni credenza sull'avvenire? Ancora un passo, l'idea di uomo disonesto è altrettanto opposta all'idea di filosofo, quanto lo è l'idea dello stupido; e l'esperienza fa vedere tutti i giorni che, più si ha ragione e lumi, più si è sicuri e adatti per il commercio della vita: «uno sciocco non ha abbastanza stoffa per essere buono»^d. Si pecca solo perché i lumi sono più deboli della passione; ed è una massima di teologia, in un certo senso vera, che tutti i peccatori sono ignoranti³⁷.

Quest'amore per la società, così essenziale per il filosofo, permette di vedere quant'è vera l'osservazione dell'imperatore Antonino: «Che i popoli saranno felici quando i re saranno filosofi, o quando i filosofi saranno re»³⁸.

Il superstizioso, innalzato alle grandi cariche, si considera troppo come un estraneo sulla terra per interessarsi veramente agli altri uomini. Il disprezzo delle grandezze e delle ricchezze, e gli altri principi della religione, malgrado le

^c «Numquam recte fecit ut facere videretur, sed quia aliter facere non poterat» [vedere Vellius Paterculus, *Hist. Romana*, Libro II, cap. XXXV: «... quia aliter facere non potuerat»].

^d La Rochefoucauld [*Reflexions, ou sentences et maximes morales*, ed. Parigi, 1678, n°387]

³⁷ «Omnis peccans est ignorans» [Massima scolastica, citata anche da Cartesio nella sua lettera a P. Mesland del 2 maggio 1644, *AT* IV, p. 117. Tommaso d'Aquino, *Scriptum super Sententiis*, Libro II, dist. XXII, si veda la fonte in Aristotele, *Etica nicomachea*, Libro III, 1110b, ma il tema è di origine socratica].

³⁸ Cfr. *Scriptores Historiae Augustae, Vita Marci Antonini Philosophi Iuli Capitolini*, XXVII,7: «Sententia Platonis semper in ore illius fuit florere civitates, si aut philosophi imperarent aut imperantes philosopharentur».

interpretazioni che si è stati obbligati a dare loro, sono contrari a tutto ciò che può rendere un impero felice e fiorente³⁹.

L'intelletto, che s'imprigiona sotto il giogo della fede, diventa incapace delle grandi visioni richieste dal governo, e che sono tanto necessarie per le cariche pubblici. Si fa credere al superstizioso che è un essere supremo ad averlo innalzato al di sopra degli altri; verso quest'essere, e non verso il pubblico, si rivolge la sua riconoscenza.

Sedotto dall'autorità data dal suo stato, e alla quale gli altri uomini hanno pur voluto sottomettersi, per stabilire tra loro un ordine certo, si persuade facilmente che egli s'è innalzato solo per la propria felicità, e non per lavorare alla felicità degli altri. Il superstizioso si considera come il fine ultimo della dignità che, in fondo, non ha altro oggetto che il bene della repubblica e dei privati che la compongono.

Scenderei qui volentieri più nei dettagli, ma si capisce abbastanza come la repubblica deve trarre più utilità da quelli che, innalzati ai grandi uffici, sono pieni di idee sull'ordine e sul bene pubblico, e di tutto ciò che si chiama umanità, e sarebbe da augurarsi che se ne potessero escludere tutti coloro i quali, per il carattere del loro spirito o per la loro cattiva educazione, sono pieni di altri sentimenti.

Il filosofo^e è dunque un uomo onesto che agisce in tutto con ragione e che unisce, ad uno spirito di riflessione e di giustizia, i costumi e le qualità sociali.

Da quest'idea è facile concludere quanto il saggio insensibile degli Stoici sia lontano dalla perfezione del nostro filosofo. Noi vogliamo un uomo, e il loro saggio non era che un fantasma; essi si vergognavano dell'umanità e noi ce ne facciamo un vanto; noi vogliamo approfittare delle passioni, vogliamo farne un uso ragionevole, e di conseguenza possibile, ed essi volevano, in modo folle, annientare le passioni e abbassarci al di sotto della nostra natura con una chimerica mancanza di sensibilità. Le passioni legano gli uomini tra loro, e per noi questo legame è un dolce piacere. Non vogliamo né distruggere le nostre passioni, né esserne dominati; ma vogliamo servircene e regolarle.

Da tutto quello che abbiamo appena detto, si vede ancora come siano lontani dalla giusta idea del filosofo quegli indolenti che, consegnati ad una pigra meditazione, trascurano la cura dei loro affari temporali e di tutto ciò che si chiama fortuna. Il vero filosofo non è affatto tormentato dall'ambizione, ma vuole avere le dolci comodità della vita^f. Gli è necessario, oltre lo stretto necessario, un onesto superfluo, essenziale ad un uomo onesto, e solo grazie al quale si è felici; è l'insieme delle buone maniere e dei piaceri.

La povertà ci priva del benessere che è il paradiso del filosofo: bandisce lontano da noi tutte le delicatezze sensibili e ci allontana dalla compagnia delle persone oneste.

D'altra parte, più si ha buon cuore, più s'incontrano occasioni per soffrire della sua miseria: talora è un piacere che non sapreste fare a un vostro amico,

³⁹ Vedere Du marsais, *Examen*, cap. X, l.21-23: «L'esagerato disprezzo che la religione cristiana impone nei confronti delle ricchezze distrugge interamente il commercio, che è l'anima della società»; vedere anche, in un registro satirico, la *Politique charnelle de la cour de Rome*, s.l. 1719 (riedizione di Du Marsais di un'opera del gallicano Jean Le Noir), p. 39: « Se la religione [...] insegnava ai popoli [...] che la povertà, ben lungi dall'essere uno stato vergognoso, è la prima delle beatitudini cristiane, [...] questa fede renderebbe l'uomo meno indifferente riguardo alle ricchezze e alla povertà [...] il che non sarebbe utile alla felicità carnale della repubblica cristiana, né di conseguenza conforme alla virtù».

^e Definizione del filosofo.

^f B. vid. Horat. Epist. 17, libro I: «ominis decurti Aristippum, color et status et res», ecc.

talaltra è un'occasione per essergli utile utile, di cui voi non sapreste approfittare. Vi rendete giustizia in fondo al vostro cuore, ma nessuno vi penetra; e quando si conoscesse la vostra buona disposizione, non è un male il non poterla mettere in luce?

In verità, non stimiamo di meno un filosofo per il fatto di essere povero, ma lo bandiamo dalla nostra società se non lavora per liberarsi della sua miseria. Non è perché temiamo che sia a nostro carico; lo aiuteremo nei suoi bisogni, ma non crediamo che l'indolenza sia una virtù.

La maggior parte degli uomini che si fanno una falsa idea del filosofo, s'immaginano che lo stretto necessario sia per lui sufficiente; sono i falsi filosofi che hanno fatto nascere questo pregiudizio, con la loro indolenza e le loro massime abbaglianti. È sempre il meraviglioso che corrompe il ragionevole; ci sono dei sentimenti bassi che mostrano l'uomo al di sotto della pura animalità; ve ne sono altri che sembrano innalzarlo al di sopra di se stesso. Condanniamo ugualmente gli uni e gli altri, perché sono sentimenti che non convengono affatto all'uomo. Significa corrompere la perfezione di un essere, il trarlo fuori da ciò che è con il pretesto di innalzarlo.

Avrei voglia di finire con certi altri pregiudizi comuni al popolo filosofo, ma non voglio affatto fare un libro. Che si ricredano. Ne hanno come il resto degli uomini, e soprattutto per ciò che concerne la vita civile: liberati da alcuni errori, di cui gli stessi libertini sentono la debolezza, e che oggigiorno non dominano affatto se non sul popolo, sugli ignoranti e su coloro che non hanno avuto il tempo per meditare, credono di aver fatto tutto; ma se costoro hanno lavorato sullo spirito, che si ricordino che hanno ancora molto da lavorare su ciò che si chiama cuore e sulla scienza delle virtù sociali.

ORIGINE DEGLI ESSERI E DELLE SPECIE (1705-1710)

Di Henri de Boulainviller (1658-1722)

Presentazione

Il breve frammento *Origine des êtres et espèces* occupa un posto a parte nei sei volumi manoscritti degli *Extraits des lectures* del conte Henri de Boulainviller: a differenza di quasi tutti gli altri brani della raccolta, non consiste in alcun modo in annotazioni fatte ai margini di altri autori, ma è un saggio originale⁴⁰. Un saggio che presenta, in una sintesi tanto veloce quanto efficace, alcuni principi fondamentali di quello che avrebbe potuto essere – all’inizio del secolo XVIII – un materialismo ateo d’ispirazione cartesiana e meccanicista. Che qui si traduce in:

- a. Una fiducia salda nella scienza moderna e nella perfettibilità della conoscenza umana riguardante il mondo e le leggi della natura: il bisogno di spiegazioni metafisiche ne risulta come inversamente proporzionale al sapere fisico di cui si dispone;
- b. Un rigido determinismo, che pretende di spiegare tutti fenomeni in termini di movimento delle particelle materiali. Dai principi della fisica cartesiana – o piuttosto, all’occorrenza, malebranchiana –, viene dedotta la «coeternità» del movimento e della materia, contro le ipotesi creazioniste;
- c. Una concezione evoluzionista e infinitista dell’universo, fondata sul principio secondo il quale il «lasso» di tempo, cioè il suo flusso progressivo e potenzialmente infinito, «equivale all’intelligenza», senza che sia necessario, per spiegare l’ordine della natura, postulare l’esistenza di un Dio. Questo principio dipende a sua volta da una presa di posizione spinozista sulla nozione di «possibilità»: nell’*Origine des êtres*, il campo del possibile comprende in effetti tutto ciò che è stato, è o sarà⁴¹, da cui segue che una materia infinita dovrà assumere, presto o tardi, tutte le configurazioni che non sono contraddittorie rispetto alla sua essenza, comprese quelle che compongono il nostro mondo attuale;

⁴⁰ A mala pena menzionato da I. O. Wade, *The clandestine Organization and Diffusion of Philosophic Ideas in France from 1700 to 1750*, Princeton, Princeton Univ. Press, 1938, p. 99, la cui veloce analisi è ripresa tacitamente da P. Naville, *D’Holbach et la philosophie scientifique au XVIII^e siècle*, 2^e ed., Paris, Gallimard, 1967, p. 150, l’*Origines des êtres* non ha ricevuto molta attenzione in seguito. Gli *Extraits des lectures* di Boulainviller sono attualmente conosciuti grazie a due copie manoscritte, conservate rispettivamente a Parigi (BnF. Ms. N.a. fr. 11071-11076) e a Bruxelles (Bibl. Royale Albert I, ms. 15159-15167). Per una descrizione analitica del loro contenuto, vedere D. Venturino, *Le Ragioni della tradizione. Nobiltà e mondo moderno in Boulainviller (1658-1722)*, Firenze, Le Lettere, 1993, pp. 334-342.

⁴¹ Vedere sotto, nota 10 al testo.

d. Una critica dello spiritualismo – diretta contro Cartesio e Malebranche ma sempre in una cornice di temi cartesiani, come è attestato dal riferimento al problema dell'animale-macchina – e il rifiuto del libero arbitro, il quale non è infatti che un corollario dei principi esposti nella prima parte del testo.

L'Origine des êtres è senza alcun dubbio frutto della penna di Boulainviller, come lo dimostrano numerose analogie stilistiche e concettuali con le altre sue opere⁴². Tuttavia, presenta due caratteristiche problematiche, dal punto di vista dell'attribuzione: da una parte, l'adesione dell'autore alla fisica cartesiana e in particolare malebranchiana, alla quale Boulainviller si è sempre opposto⁴³; dall'altra, la sua propensione per un ateismo materialista di stoffa non strettamente spinozista (benché influenzato, su alcuni punti, dallo spinozismo), che sembra poco compatibile con il pensiero di Boulainviller quale è da noi conosciuto attraverso *l'Essai de métaphysique*⁴⁴. Per spiegare quest'apparente incoerenza non abbiamo altro modo che attribuire tutto il suo peso al sottotitolo con il quale si presenta *l'Origines des êtres*, che rinvia ad una «conversazione» con un interlocutore sconosciuto.

L'unica traccia della fortuna di questo testo ci potrebbe fornire un punto di appoggio. Si tratta di un passaggio delle *Nouvelles observations sur la chronologie de M. Newton*, redatte verso il 1728-1729 da Nicolas Fréret, che fu allievo e amico di Boulainviller. Fréret qui riprende, alla lettera, il tema fondamentale dell'*Origines des êtres* per descrivere una posizione che attribuisce ai «materialisti», e che ha come cardine il principio fondamentale esposto nel nostro testo, letteralmente riprodotto come si evince da una citazione: «*le laps de temps équivaut à l'intelligence*»⁴⁵.

Sarà dunque lui, l'ateo Fréret, l'interlocutore sconosciuto al quale alludeva il sottotitolo dell'*Origines des êtres*? Questa identificazione non è scontata, perché vedremo più oltre che Fréret, nella sua *Lettre de Thrasybule à Leucippe*, propende piuttosto per un materialismo di radice tolandiana, piuttosto lontano dalla cosmogonia meccanicista ed evoluzionista elogiata nell'*Origines des êtres*⁴⁶. Tuttavia, la *Lettre de Thrasybule à Leucippe* è stata composta, con tutta probabilità, nell'anno 1720 e la «conversazione» con Boulainviller potrebbe risalire al primo decennio del secolo, quando Fréret muoveva i suoi primi passi negli ambienti Intellettuali parigini⁴⁷. Ebbene ritroviamo, d'altronde, qualche cenno di fisica cartesiana nella *Lettre de Thrasybule à Leucippe*, precisamente là dove s'illustrava la spiegazione della solidità dei corpi con la pressione e il movimento dell'aria e dei corpi circostanti, che rappresenta il punto di partenza

⁴² Una parte di queste comparazioni testuali è disponibile nelle nostre note a piè di pagina. Per maggiori dettagli, vedere G. Mori, «*Origines des êtres et espèces*. Un inedito cosmogonico tra le carte di Boulainviller», *Rivista di storia della filosofia*, 1994, n° 1, p. 169-192 (in particolare, pp. 177-182).

⁴³ Vedere *ibid.*, p.183-184.

⁴⁴ Sul pensiero filosofico di Boulainviller, vedere soprattutto S. Brogi, *Il Cerchio dell'universo. Libertinismo, spinozismo e filosofia della natura in Boulainviller*, Firenze, L.S. Olschki, 1993. Ma si consulterà sempre utilmente P. Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la révolution*, Paris, P.U.F., 1954, pp. 306-322.

⁴⁵ Vedere sotto, nota 5 al testo.

⁴⁶ Vedere sotto, p. 144.

⁴⁷ Vedere *l'Éloge de Fréret* di Bougainville posto in testa alle *Œuvres complètes* di Fréret (OC I, p.2-6). Notiamo, in effetti, che la maggior parte degli *Extraits des lectures* di Boulainviller riguardano le opere apparse tra il 1675 e il 1700, e che *l'Origine des êtres* è stato verosimilmente redatto tra il 1705 e il 1710 (vedere G. Mori, «*Origine des êtres*», art. cit. p. 176 e *sg.* e 182).

dell' *Origines des êtres*⁴⁸. Se questi indizi non sono sufficienti per individuare in Fréret l'interlocutore di Boulainviller, l'escluderlo categoricamente sarebbe eccessivo: nell'oscurità in cui ci troviamo, riguardo all'esatta genesi del nostro testo, la citazione letterale da parte di Fréret del principio fondamentale dell'*Origines des êtres* può difficilmente non essere visto come un indizio importante di vicinanza.

L'edizione che segue riproduce quella apparsa nel 1994, a cura di Gianluca Mori, in *Rivista di storia della filosofia*, n. 1, pp. 169-192: «*Origines des êtres et espèces*: un inedito cosmogonico tra le carte di Boulainviller». Si basa sui due soli manoscritti disponibili (vedere qui sopra, nota 1), derivati entrambi da una copia anteriore, estremamente corrotta.

⁴⁸ Vedere Fréret, *Lettre de Thrasybusle à Lucippe*, sotto p. 142 e sg. : «la solidità o durezza dei corpi è prodotta dalla differenza di direzione e di quantità o velocità di movimento delle piccole parti di questi corpi e di quelle dell'aria che le circondano». Un altro passaggio dell' *Origine des êtres* richiama una posizione di Fréret (vedere sotto, nota 4 al testo).

HENRI DE BOULANVILLER

*Origine degli esseri e delle specie frutto di una conversazione tenutasi
imperfettamente*

Come si usa fare non solo nella geometria per misurare le grandezze e studiare il loro rapporto, ma che si impiega con successo anche per i problemi fisici, quali il misurare le distanze dei pianeti rispetto ad un centro comune, la loro diversa pesantezza e i tempi della loro circolazione, si è creduto di poterle applicare agli argomenti metafisici, e lo si fa⁴⁹ con successo⁵⁰.

PRIMO PRINCIPIO

Date due grandezze, se l'una si accresce all'infinito, e l'altra diminuisce proporzionalmente, questa sarà zero quando l'altra sarà all'infinito.

Questa proposizione è dimostrata dalla proporzione dell'iperbole e della parabola e la diminuzione [d'area a sintomi]⁵¹. Da ciò si trae questa conseguenza: che data la conoscenza di un effetto fisico risultante, secondo la prima idea, da una causa metafisica, più la conoscenza fisica e meccanica aumenterà, più la necessità di una causa metafisica diminuirà, in modo che essendo la prima perfetta, cioè intera, la seconda sarà uguale a zero, cioè nulla⁵².

SECONDO PRINCIPIO

*Nell'ipotesi del movimento, il lasso di tempo equivale all'intelligenza.*⁵³

Un corpo solido non è tale, secondo Padre Malebranche, se non per la pressione dell'ambiente⁵⁴, ma essendo lo spazio e la materia infiniti, non possono ricevere

⁴⁹ O piuttosto: lo si faceva.

⁵⁰ Si può vedere qui un'allusione all'*Etica* di Spinoza, «*ordine geometrico demonstrata*». Gli interessi astronomici (e astrologici) di Boulainviller sono attestati dalla sua *Astrologie mondiale* [1711], ed. R. Simon, Garches, Ed. del Nouvel Humanisme, 1949, dove si affronta, tra l'altro, il problema della pesantezza dei pianeti e della loro distanza dal sole (vedere *ibid*, pp. 288, 317).

⁵¹ Qui il testo dei due manoscritti è corrotto. Come ci suggerisce cortesemente Michel Blay, si dovrebbe senza dubbio leggere «delle aree sotto gli asintoti»; notiamo che la menzione della parabola crea anche in questo contesto un problema.

⁵² Vedere N. Fréret, *OC* X, p. 50-52: «Oggi che le scienze matematiche sono di moda, e che la filosofia crederebbe di sminuirsi se impiegasse i principi metafisici, se avesse fatto ricorso alle cause finali, e se avesse dato spazio all'intelligenza o alla saggezza divina nella soluzione di alcuni problemi fisici, i cosmogonisti non ci parlano d'altro che di *materia* e di *movimento*. [...]. Allorché si suppone (per spiegare la formazione degli esseri particolari) uno sviluppo delle parti già formate, che si realizza grazie al solo impulso di una materia in movimento, quando, in questa ipotesi, hanno diminuito di qualche grado la necessità di ricorrere alla saggezza di una causa intelligente, essi pensano di aver guadagnato molto».

⁵³ Vedere N. Fréret, *OC* IX, p. 192: «Ignoriamo se [Evhémère] attribuiva la forza per la quale tutto esiste ad una necessità cieca; e se, come noi spinozisti moderni, non ammetteva altra causa oltre la disposizione organica delle parti dell'universo, la successione infinitamente varia di diverse combinazioni di un movimento necessario, all'interno del quale i materialisti pretendono che *il lasso di tempo equivale all'intelligenza*» (è Fréret che sottolinea). Su questo passaggio, e su quello citato nella nota precedente, vedere S. Landucci, introd. a N. Fréret, *Lettre de Thrasybule a Leucippe*, Firenze, Olschki, 1986, pp. 102-103 e 48-49.

pressione da alcun ambiente, dunque la materia è fluida, in opposizione alla solidità, e non può essere fluida se non fosse in movimento⁵⁵. Si vuole inoltre che essa sia stata omogenea nel suo principio⁵⁶, ma che non abbia potuto rimanerlo a lungo, poiché dal momento in cui s'ipotizza il movimento coeterno alla materia, essa è stata agitata, e non ha potuto agitarsi senza alterazione delle sue parti, cosa che ha portato parecchie ad unirsi, e da ciò sono nate le masse, che vi si sono formate dalle diverse parti, proporzionalmente perdendo o acquistando movimento.

Pertanto, una volta accordati questi principi, è necessario ritornare al primo, che il lasso di tempo equivale all'intelligenza, perché non c'è alcuna disposizione della materia che non possa accadere per il semplice effetto del movimento nel corso di una durata infinita⁵⁷: *nil mere possibile debet concipi; fuit enim, vel est, vel erit quid quid possibile concipitur aut existit*. Tutto ciò che è detto possibile deve essere concepito come esistente, o che è esistito, o che deve esistere⁵⁸. Così, chi ha detto che la proiezione dei caratteri di una pressa a stampa non comporrebbe mai l'*Iliade* per caso⁵⁹, si è sbagliato, infatti è possibile esprimere tutte le combinazioni dei numeri. Si sa, ad esempio, che in 25 lanci di due dadi [...] ⁶⁰ e così degli altri in proporzione. Quindi non vi è alcuna combinazione che non possa capitare in un dato tempo e, pertanto, nell'eternità⁶¹.

⁵⁴ Vedere per es. Malebranche, *OC* II, p. 437: «l'unione delle parti, di cui sono composti i corpi duri, dipende dalla materia sottile che li circonda e li comprime».

⁵⁵ Vedere P.-S. Régis, *Système de philosophie, Physique*, I, ii, cap. 7: la materia «non ha niente fuori di sé a cui essa si possa applicare»; è quindi impossibile che «l'esistenza della materia abbia preceduto di qualche tempo quella della forza movente»; è necessario piuttosto pensare che Dio ha «creato e mosso la materia contemporaneamente» (pp. 314 e 316 dell'ed. di Lione, Anisson e al., 1690). Vedi anche *infra*, N. Fréret, *Lettre de Thrasybule a Leucippe*, p. 142, nota 248.

⁵⁶ Per una posizione contraria (eterogeneità della materia), vedere *Dissertation sur la formation du monde* (1738), ed. C. Stancati, Parigi, Champion, 2001, p. 95 e s. e anche, pare, il *Jordanus Brunus redivivus* (vedere *infra*, p. 318 e sgg.).

⁵⁷ Vedere Cartesio, *AT* VIII-1, p. 10: «vix aliquid supponi potest, et quo non idem effectus [...] per easdem naturae leges deduci possit: cum enim illarum ope materia formas omnes quarum est capax successive assumat» (*Principia philosophiae*, III, § 47); contro Cartesio: Leibniz, *PhS* IV, p. 299, 314-344, e Fénelon, *Démonstration de l'existence de Dieu*, part. I, § 74, (in *Œuvres philosophiques* [1718], Parigi, Estienne, 1764, p. 241 e ss.). L'argomento di Cartesio verrà ripreso invece da Jean Meslier nel suo *Mémoire*: vedere *M* II, p. 444 e sgg. 471 e sgg.

⁵⁸ Nell'*Essai de métaphysique*, Boulauviller traduce questa stessa posizione in termini spinozisti: «L'idea di Dio [...] racchiude le idee di tutte le possibili modalità, tanto quelle che esistono attualmente, quanto quelle che sono esistite e non sono più, o di quelle che esisteranno» (*OP* I, p. 123). Le origini di questa dottrina sono molto antiche: si possono far risalire fino a certe tesi della Scuola di Megara, in particolare di Diodoro Crono. Sulla controversia intorno al «possibile»: Bayle, *Dict.*, «Chrysippe», S; Hobbes, *De Corpore*, part. II, cap. X, § 4-5; Leibniz, *Essais de théodicée*, § 170-173, e *PhS* IV, p. 283: «A mio parere è il *proton pseudos* e il fondamento della filosofia atea...». Per una messa a punto storica e interpretativa, vedere soprattutto J. Vuillemin, *Nécessité ou contingence. L'aporie de Diodore et les systèmes philosophiques*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1984.

⁵⁹ Argomento classico (Cicerone, *De natura deorum*, II, 37) di cui ci serviva contro tutta la cosmogonia anti-finalista; vedere ad esempio Fénelon, *Démonstration de l'existence de Dieu*, part. I, § 75, confutata a sua volta da Meslier (cf. *M*. III, p. 235 e ss. E la nota annessa di J. Deprun, *ibid.*, pp. 379-383).

⁶⁰ Il testo è qui palesemente lacunoso in entrambi manoscritti conosciuti. Nondimeno il senso non è misterioso: vedere la nota qui sotto.

⁶¹ Malgrado la corruzione del testo, s'indovina qui la presenza di un argomento che Cyrano de Bergerac aveva utilizzato in *Les États et empires de la lune* e che Diderot riprenderà nelle sue *Pensées philosophiques*, § 21 (la difficoltà dell'evento è compensata dalla molteplicità dei getti). Per maggiori dettagli, vedere la nota di J. Deprun citata qui sopra (nota 59) e, dello stesso autore: «Quando la natura lancia i dadi... ovvero Preistoria delle "scimmie dattilografate"» in *Le Jeu au XVIII^e siècle*, Aix-en-Provence, Édisud, 1976, pp. 49-60.

Per quanto riguarda gli animali, le piante e gli altri misti⁶², ciò che normalmente sorprende non è la loro crescita, bensì la loro origine. Il germe di spiega come una concrezione di ghiaccio che si forma nelle caverne: la prima goccia d'acqua è il fondamento di tutto ciò che vi si aggiunge e si accresce; le volte, la disposizione del luogo, tutto vi concorre. Così la nostra terra, il nostro cielo, tutto contribuisce alla formazione delle specie. L'uniformità delle semenze non ha nulla di più singolare, perché tutti gli animali e le piante generano nelle medesime circostanze; ma, al di là di tutto questo, è lecito dire che più la conoscenza della meccanica aumenterà, più la necessità di una causa metafisica diminuirà, e quando l'una sarà perfetta, l'altra sarà zero, cioè nulla.

Dal fatto che l'uomo ha un'anima, il volgo ha concluso che le bestie ne hanno una, e Cartesio, al contrario, dal fatto che le bestie sono automi ha concluso che lo sono anche gli uomini. I suoi discepoli si sono legati tuttavia all'aspetto superficiale della sua dottrina, e hanno preteso di insistere su ciò che egli ha detto delle differenti nozioni del corpo e della mente [*esprit*]. Ma gli si risponde che le proprietà della materia non sono abbastanza note, e siccome non c'è alcun rapporto tra la pesantezza di un corpo e il suo colore e in egual modo un cieco non avrebbe alcuna idea di quest'ultimo, si potrebbe negare che tali proprietà possano sussistere nel medesimo soggetto, e lo si negherebbe a sproposito⁶³: quindi è vera la massima: *omne quod percipitur in subjecto de eo potest affirmari*, ma non lo è l'argomento negativo, e non si può dire: *omne quod non percipitur in subjecto de eo negari debet*.

Non si può considerare il sentimento che gli uomini hanno delle loro azioni come una testimonianza della loro libertà⁶⁴. Tutto è determinato all'interno dell'ordine naturale: gli uomini lo sono con sentimento e coscienza, e gli esseri inanimati lo sono senza sentimento né coscienza, in ragione della loro natura. Pertanto, se si conviene che il solo movimento degli atomi non potrebbe mai fare nell'eternità un pendolo, è necessario per dar ragione di questo effetto, unire le due determinazioni: quella che è puramente naturale, in conseguenza della quale le materie che servono alla costruzione di un pendolo sono state formate, e quella che risulta dalle occasioni di necessità in cui l'uomo si trova ad inventare o

⁶² I «misti» erano, nella nomenclatura dei «chimici», i corpi composti da più elementi. Vedere ad esempio il *Dictionnaire des termes propres à la philosophie* inserito da P.-S. Régis alla fine del t. I del suo *Système de philosophie*, s.v..

⁶³ Lo stesso argomento del cieco e dei colori in Du Marsais (cf. qui sopra *Le Philosophe*, p. 30). Sulla possibilità di una materia pensante, vedere anche gli estratti di Boulainviller riuniti da R. Simon sotto il titolo (ingannevole) di «Empirismo» – si tratta, in realtà, di brani tratti dall'*Opera Philosophica* di Le Clerc, che a sua volta s'ispira a Locke: «Noi non possiamo essere sicuri che il pensiero e l'estensione non possano risiedere nel medesimo soggetto» (*OP* II, p. 57).

⁶⁴ Vedere Boulainviller, *Essai de métaphysique*: «Gli uomini si credono liberi perché hanno sentimento dei loro desideri e delle loro azioni» (*OP* I, p. 156). Boulainviller segue qui Spinoza, (*Ethica*, parte III, prop. II, scolio: «Homines ea sola de causa liberos se esse [credunt], quia suarum actionum sunt conscii» – *G* II, 143). Notiamo che la traduzione dell'*Éthique* attribuita a Boulainviller riporta un testo diverso: «Gli uomini si credono liberi perché conoscono le loro azioni» (Spinoza, *Ethique*, traduzione inedita del Conte H. de Boulainviller, Paris, A. Colin, 1907, ed. da Colonna d'Istria, p. 136). Sulla poca verosimiglianza di quest'ultima attribuzione, vedere comunque G. Mori, «Boulainviller ha tradotto l'*Éthique*?» [1994], *La Lettre clandestine*, n. 1-4, ried. Del 1999, pp. 341-345 (le cui conclusioni sono sostanzialmente riprese da M. Benítez, «L'attribuzione a Boulainviller di alcuni trattati clandestini sulla metafisica di Spinoza», *La Lettre clandestine*, n. 5, 1996, pp. 251-265).

a produrre delle opere⁶⁵. Entrambe sono ugualmente macchinali e risultanti dalle leggi del movimento. Ma la seconda, essendo accompagnata dal sentimento di una parte⁶⁶, e da precetti dall'altra, sembra l'effetto della libertà, a causa del canale da cui passa.

⁶⁵ Vedere Boulainviller, *Essai de métaphysique* : «Ma cosa diventeranno [...] tutte le opere degli uomini, tutte le produzioni delle arti [...] ? Non confondiamo affatto il desiderio dell'uomo con una volontà indeterminata da altro agente che non sia essa stessa [...]. Tale desiderio ha esso stesso la propria causa determinante nel sentimento di bisogno, in cui l'uomo si trova, di costruire una casa dove alloggiare, di fabbricare un orologio [...]» (*OP I*, p. 155-6).

⁶⁶ Vedere *ibid.* : «La facoltà che viene chiamata volontà [non] è che una determinazione accompagnata da sentimento» (*OP I*, p. 153).

SULLE PROVE DELL'ESISTENZA DI DIO (1715-1720)

Di André-Robert Perrelle

Presentazione

Giovane avvocato, avido lettore di Bayle, futuro consigliere al Gran Consiglio e membro del Club dell'*Entresol*⁶⁷, André-Robert Perrelle (1695-1735)⁶⁸ s'interroga fin dal 1715 sulla possibilità di un mondo privato di una guida intelligente e dipendente dal solo movimento di particelle materiali sottomesse alle leggi della fisica: la polemica sullo stratonismo contenuta nella *Continuation des pensées diverses sur la comète* di Bayle (1704) gli offre il punto di partenza. Come Bayle, Perrelle crede che l'argomento in favore dell'esistenza di Dio «tratto dal bell'ordine della natura» – che era stato ripreso in quegli stessi anni da Fénelon, suscitando le osservazioni critiche di Jean Meslier⁶⁹ – costituisce al tempo stesso l'appiglio più solido (e il più popolare) della teologia razionale cristiana e il punto d'intoppo dell'ateismo. Come Bayle, Perrelle crede che questo argomento sia discutibile. Tuttavia, Perrelle si allontana dal suo autore favorito per quanto riguarda il modo in cui ritiene di opporvisi.

Infatti Bayle, su questa questione, si era limitato ad utilizzare una tra le sue armi dialettiche più caratteristiche, la «ritorsione», mostrando che la difficoltà è la stessa da una parte e dall'altra: la possibilità di un ordine indipendente dalla scelta di un essere intelligente, in effetti, non è soppressa dai teologi cristiani, in quanto essi ammettono che Dio è sottomesso a un ordine eterno di verità di cui non è l'autore e sulle quali non ha il minimo potere⁷⁰. Ciò permetterebbe agli atei stratoniani di supporre, allo stesso titolo, che quest'ordine eterno è quello della materia, che segue le leggi necessarie che nessuna intelligenza ha stabilito. La sola via d'uscita della teologia cristiana risiedeva dunque, secondo Bayle, nel ricorso alla dottrina cartesiana della libera creazione divina delle verità eterne,

⁶⁷ Circolo d'opinione e, in certo modo, una vera e propria «accademia politica» d'ispirazione progressista-illuminista, fondato a Parigi dall'abate Pierre-Joseph Alary. Le riunioni del Club avevano luogo nell'ammezzato (*entresol*) del palazzo del presidente Hémery, in 7, Place Vendôme, dal 1720 al 1731, alla fine della Reggenza.

⁶⁸ Vedere J.-Fr. Bluche, *Les magistrats du grand Conseil au XVIII^e siècle / 1690-1791*, Paris, Les Belles Lettres, 1966, p. 125; André-Robert Perrelle (1695-1735), avvocato, consigliere dal 1719 al 1735, amministratore dell'Ospedale generale. Si troveranno altri dettagli sulla vita e la formazione di Perrelle in G. Mori, «La philosophie "téméraire" d'André-Robert Perrelle (1695-1735)», *LIAS*, 19, 1992, n°1, pp.119-157. Vedere anche E.R. Briggs, «L'incrédulité et la pensée anglaise en France au début du dix-huitième siècle», *Revue d'histoire littéraire de la France*, t. XLI, 1934, p. 497-538; N. Badaloni, *Antonio Conti. Un abate libero pensatore tra Newton e Voltaire*, Milano, Feltrinelli, 1968, p. 237, nota 22; P. Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Paris, P.U.F., 1982 (2^e ed.), p. 390 e sg.; N. Childs, *A Political Academy in Paris, 1724-31. The Entresol and its members* (SVEC 2000/10), spec. pp.120-121.

⁶⁹[Fénelon], *Démonstration de l'existence de Dieu, tirée de la connoissance de la nature, et proportionnée à la faible intelligence des plus simples*, Parigi, J. Estienne, 1713. Le annotazioni manoscritte di Meslier (fatte su un esemplare della 2^a ed. Parigi, J. Estienne, 1718) sono state pubblicate con il titolo di *Anti-Fénelon* (vedere M III, p. 297-366).

⁷⁰ Ritroviamo questo argomento nella *Lettre de Thrasybule à Leucippe* (vedere p. 145 e sg.).

che giudicava nel contempo insostenibile, nella misura in cui sottometteva le verità all'arbitrio di Dio⁷¹.

Perrelle l'affronta diversamente: tenta di rispondere in modo diretto alla prova «tratta dal bell'ordine della natura». La sua scelta è quindi analoga a quella di Boulainvillier nel frammento *Origine des êtres* (vedere *supra*, p. 13 e *sgg.*), e di Meslier nel suo *Mémoire*: si tratta in tutti i casi di recuperare la favola del mondo di Cartesio, non ancora screditata (nel 1715) dal fallimento della fisica cartesiana, per rendere pensabile una cosmogonia evoluzionista in cui l'infinità dei fenomeni materiali dovuti al movimento dei corpi compensa l'assenza di un'intelligenza nella causa. L'universo è composto da «polvere divisa all'infinito», che forma dei vortici e si dà un ordine in un modo del tutto meccanico, senza l'intervento di alcuno spirito: «che bisogno c'è d'intelligenza?»⁷².

Tuttavia Perrelle unisce alla sua formazione cartesiana (attestata anche dalle *Theses Philosophiquae* che sostiene nel 1712 sotto la direzione di Gaspard Poitevin)⁷³ una conoscenza rudimentale delle novità scientifiche provenienti d'oltre Manica. Grazie al suo amico, l'abate Antonio Conti, ha letto qualche brano delle opere di Newton, che prova a sfruttare nel quadro del suo tentativo di rendere autonoma la materia rispetto a Dio. In modo che il problema dell'ordine dell'universo in lui si suddivide, in realtà, in tre diverse questioni: 1) quella dell'origine della materia; 2) quella della causa del movimento e della possibilità di leggi fisiche meccaniche, 3) quella dell'estensione di queste stesse leggi agli esseri organizzati.

Per quanto riguarda la prima questione, Perrelle rifiuta qualsiasi forma di creazionismo, per l'enigmaticità della nozione di «creazione», ma soprattutto per l'impossibilità, da un punto di vista cartesiano, di concepire un'estensione/materia non esistente (si ritrova qui una vecchia obiezione di Henry More contro Cartesio)⁷⁴. Trattandosi della causa e delle leggi del movimento, Perrelle sostiene che quest'ultimo, non più della quiete, non necessita di una causa intelligente, perché, in entrambi i casi, la materia segue delle leggi necessarie e naturali, quelle del *Monde* di Cartesio: il sistema dello spazio pieno implica, in effetti, il movimento circolare, la formazione dei vortici, la divisione infinita della materia, ecc.

La discussione di queste questioni critiche occupa una buona parte delle due lettere del 1715 riprodotte qui di seguito, in cui Perrelle utilizza la dottrina cartesiana della positività della quiete dei corpi per opporsi a Malebranche, che vedeva nel movimento delle particelle materiali l'effetto di una volontà positiva

⁷¹ Su questa presa di posizione di Bayle, vedere G. Mori, *Bayle philosophe*, Paris, Honoré Champion, 1999, cap. 3 (p.133 e *sg.*) e 5 (p. 223-236). Interpretazione messa in discussione da J.-L. Solère, «Bayle, les théologiens catholiques et la rétorsion stratonicienne», in A. McKenna e G. Paganini [ed.], *Pierre Bayle dans la République des lettres: philosophie religion, critique*, Paris, Honoré Champion, 2004, pp. 129-170; vedere *ibid.* la risposta di G. Mori, pp. 402-410.

⁷² Vedere sotto, p. 194.

⁷³ A.-R. Perrelle, *Theses philosophicae*, s.l., 1712 (Parigi BnF, collocazione R. 8197). Va da sé che queste tesi riflettono direttamente l'insegnamento del maestro: corrispondono quasi, parola per parola, a quelle che Poitevin farà sostenere ai suoi allievi gli anni seguenti: cfr. le tesi di L.-M. Frétau (1726), O. Joly de Fleury (1732), P.-P. Gilbert de Voisins (1732), conservati ugualmente alla BnF. Al di fuori di queste tesi, Poitevin non ha lasciato niente di stampato; un manoscritto del suo corso di fisica è conservato a Montpellier, Bibl. Dell'Univ. ms. 547.

⁷⁴ Vedere sotto p. 194 e *sg.* e cf. H. More, *Opera omnia*, Londini, J. Martyn, 1679, t. II (1), p. 136. Vedere anche B. Toccanne, *L'Idée de nature en France dans la deuxième moitié du XVII^e siècle*, Paris, Klincksieck, 1978, p. 101, nota 21.

di Dio (p. 198 e *sg.*). A questa dottrina cartesiana, che presuppone come vero il principio dell'inerzia della materia, si aggiunge tuttavia una dottrina totalmente differente, il cui rapporto con la prima si annuncia molto difficile. Certo Perrelle, come Toland, si serve delle teorie scientifiche di Newton per affermare che il movimento *potrebbe* essere essenziale alla materia (p. 195); allo stesso tempo, Perrelle fa sua un'attitudine scettica per quanto riguarda la possibilità di accedere alle essenze ultime delle cose, diffusa nelle fila anti-cartesiane dopo Gassendi, Locke, Bayle, Newton stesso (p. 200 e *sg.*).

Restava lo scoglio maggiore: quello della spiegazione dell'origine degli esseri organizzati per mezzo delle leggi meccaniche della fisica. Su questo punto Perrelle si vede costretto a ritornare alla dottrina di Malebranche delle volontà generali di Dio, che cerca di piegare alle esigenze del suo naturalismo. Al contrario di Fontenelle, che credeva all'insufficienza costitutiva della meccanica nella sua applicazione agli esseri viventi⁷⁵, Perrelle sostiene che il principio malebranchiano della generalità dell'azione divina deve essere assunto interamente e, di conseguenza, esteso all'origine delle specie animali. Certo, non si capisce come ciò accada nei dettagli, «la disposizione del corpo degli animali è così composta che non abbiamo potuto, fino ad oggi, che scoprirne una parte molto piccola » (p. 199). La stessa cosa vale per i fenomeni chimici, di cui ignoriamo le cause effettive ma che non possiamo, pertanto, escludere dal novero delle realtà soggette al meccanismo universale. Questa mescolanza di metafisica e scetticismo, di chiarezza cartesiana e di occultismo, di meccanicismo e di naturalismo, la dice lunga sulla difficoltà della posizione di Perrelle, quale è resa visibile dai suoi manoscritti.

Malgrado tali oscillazioni, il punto d'approdo di questa anti-teologia è chiaro: Perrelle s'orienta risolutamente verso l'ateismo, comunque si voglia qualificare una posizione come la sua: spinozismo, ilozoismo⁷⁶, materialismo, panteismo, ecc. La sua *Annotazione temeraria* [*Remarque téméraire*] (p. 205) su un passaggio di Du Tertre – forse posteriore al 1718⁷⁷ – è a questo riguardo sufficientemente eloquente. In un altro frammento il nostro autore giunge a proporre una (pretesa) *Nouvelle preuve de l'existence de Dieu*⁷⁸ la quale, lungi dal dimostrare che esiste un essere infinito dotato di tutte le perfezioni, e ancor meno un Dio personale e provvidenziale come quello della religione cristiana, approda solo all'esistenza di un «essere necessario», senza specificare se si tratta di una divinità intelligente o della materia (p. 203).

Il resto degli scritti di Perrelle, il cui scopo costante e ostinatamente rincorso è quello di togliere potere a qualsiasi riferimento agli interventi diretti di una creatura intelligente nel meccanismo dell'universo, lascia d'altronde intendere chiaramente quelle che erano le sue convinzioni a questo riguardo. L'adesione di Perrelle all'ateismo non è tuttavia mai esplicita, nei testi che ci sono pervenuti. Non si tratta, precisiamolo quindi, di manoscritti concepiti in vista di una diffusione clandestina, ma di scambi epistolari probabilmente sottoposti ad una forma di autocensura. Perrelle faceva dunque sua una vecchia precauzione libertina, che ha trovato in Bayle: non c'è alcun male, afferma, a confutare questo

⁷⁵ Vedere Fontenelle, lettera a Leibniz del 24 marzo 1703 (OC III, p. 403-405).

⁷⁶ Notiamo che tra gli estratti di lettura di Perrelle si trovano svariati passi di Bayle e di Gassendi sull'anima del mondo (BnF, ms. F. fr. 14708, f. 48-73).

⁷⁷ Si trova in effetti, nel ms. 14708, dopo il giornale di Perrelle, che è datato aprile 1718. Tutti i pezzi riuniti in questa raccolta manoscritta potrebbero datarsi 1715-1720.

⁷⁸ Vedere sotto, p. 203 e nota 29.

o quell'argomento in favore dell'esistenza di Dio, perché ne esistono molti altri validi...⁷⁹

Va da sé che sarebbe fatica inutile cercare tali argomenti positivi sotto la sua penna – non più che sotto quella di Bayle, del resto.

Pubblichiamo qui, sotto un nuovo titolo generale, i brani I, II, X e XVII (in parte) del ms. F. fr. 14708 della BnF. Edizione originale: G. Mori, «La philosophie "téméraire" di André-Robert Perrelle (1695-1735)», *LIAS*, 19, 1992, n°1, pp. 119-157, dove sono trascritti, pp. 135-157, tutti i brani del ms. 14708 attribuibili a Perrelle, ad eccezione dei suoi estratti di lettura; per una descrizione più dettagliata di questo manoscritto, si rinvierà allo stesso studio, p. 133 e *sgg.*

⁷⁹ Vedere sotto, p. 196 e nota 14.

ANDRÉ-ROBERT PERRELLE

Sulle prove dell'esistenza di Dio

Prima lettera sulla prova dell'esistenza di Dio tratta dal bell'ordine che si osserva nella natura

Mi domandate il mio pensiero sul punto delle *Pensée diverses* in cui Bayle attacca la prova corruiva dell'esistenza di Dio, desunta dal bell'ordine e dalla disposizione della natura, e dove, mascherato da stratoniano, egli ritorce quest'argomento contro i suoi avversari⁸⁰; mi domandate anche cosa penso di quel banale argomento dei predicatori. Farò in modo di soddisfarvi sull'uno e l'altro punto.

I. Quanto al primo, credo di avervi già inviato in modo generale cosa ne pensavo in una lettera che vi ho scritto durante queste ultime vacanze⁸¹. Ma oggi credo di dovervi dar conto in modo più dettagliato del mio sentimento. Ecco quindi cosa ho pensato leggendo i libri di Bayle. Mi è parso che gli stratoniani affliggano con le loro ritorzioni i filosofi antichi, ma non se ne servono in modo molto vantaggioso contro i cartesiani e i malebranchiani. Bayle stesso sembra convenirne quando dice, p. 507: «Solo i filosofi cristiani e soprattutto i cartesiani sono in condizione di far crollare la setta di Stratone, senza temere che i loro ragionamenti si ritorcano contro loro stessi»⁸². Ma quest'ammissione non è in buona fede. Perché offre un vantaggio ai cartesiani solo ipotizzando in loro un sentimento che sconfessano quasi tutti, e che il loro capo non ha mai sostenuto se non in apparenza⁸³. Si vede che Bayle credeva che la maggior parte dei cartesiani non se la sarebbe cavata bene in questa controversia, poiché non li credeva in grado di parare la ritorzione della pagina 553⁸⁴. Credo in effetti che questa ritorzione sia forte, se essi non ammettono la mutabilità delle essenze. Ma sembra anzitutto sofistica e non colpisce affatto come altre di cui Bayle si sarebbe potuto servire e che vi farò scorgere nell'esame della prova in questione. Passo subito a parlarne e lo farò nel modo più breve possibile.

II. Tutta la forza della prova di cui qui si tratta consiste in ciò, che non si concepisce che una potenza cieca abbia potuto produrre quest'ordine e questa

⁸⁰ Bayle, *Continuation des Pensées diverses sur la comète*, § 106-114 (OD III, p. 333-348).

⁸¹ Questa lettera è andata perduta.

⁸² La citazione di Perrelle è tratta dalla prima edizione della *Continuation des Pensées diverses* Rotterdam, R. Leers, 1705 (pubblicato nell'agosto 1704), § 106 (OD III, p. 334b).

⁸³ Notiamo che qui Perrelle manifesta una coscienza (rimarchevole per la sua epoca) che la teoria cartesiana sulle verità eterne non sfocia in una teologia dell'arbitrario, e che essa non implica, come si dirà più sotto, la «mutabilità delle essenze». Sulla differente posizione, su questo pugno, di Bayle, vedere *supra*, p. 188, nota 4.

⁸⁴ *Continuation des Pensées diverses*, § 114 (OD III, p. 348a). In effetti, Bayle sottolinea che la maggior parte dei discepoli di Cartesio, a partire da Malebranche, hanno preso «altre misure», rinunciando alla tesi del maestro sulle verità eterne.

disposizione che osserviamo nell'universo, che in fondo non è una così grande meraviglia. Poiché non è altro che una polvere divisa all'infinito la quale, essendo agitata circolarmente, fa un'infinità di giri in un istante attorno al centro del suo movimento. Chiamiamo questo piccolo ammasso di materia un vortice di una grandezza immensa, e l'istante in cui dura questa veloce rotazione una durata quasi infinita. Che bisogno c'è d'intelligenza? Il solo movimento è sufficiente per produrre tutti gli effetti che tanto ammiriamo nella natura. Infatti, voi sapete senza dubbio che si può dimostrare come, essendo tutto pieno, anche se una qualche parte della materia non avesse cominciato a girare ma si fosse mossa in un senso qualunque, essa sarebbe stata presto costretta a prendere il movimento circolare, da cui seguono necessariamente i vortici, ecc.⁸⁵

Ma, mi direte voi, almeno è necessario ammettere un'intelligenza che abbia creato questa materia e l'abbia messa in movimento. Per quanto riguarda la creazione, oltre al fatto che non la si può concepire, è facile dimostrare ad un cartesiano che la materia è dovuta sempre esistere e che esisterà sempre. Tutti i cartesiani in buona fede, e il Sig. P*** in testa⁸⁶, convengono che segue dai loro principi il fatto che Dio ha dovuto creare la materia per tutta l'eternità, e che la conserverà eternamente; ma lo ha dovuto fare solo perché l'esistenza è essenziale alla materia, e da quel momento non ha più bisogno di Dio per esistere⁸⁷. Per quanto concerne la necessità di supporre una causa intelligente che abbia mosso la materia, la si prova solo dicendo che la materia, in quanto è in sé indifferente alla quiete o al movimento, ha bisogno di una forza dotata d'intelligenza che la determini o all'una o all'altro⁸⁸. Ma per lo stesso motivo la quiete richiede una causa della stessa natura. Dunque il movimento, e di conseguenza il bell'ordine, non prova meglio della quiete l'esistenza di un intelletto infinito.

Ma si può andare ancora più lontano, e dire con il Sig. Newton: noi non conosciamo affatto la natura dei corpi, tutti quelli che vediamo sono in movimento, non sarà per loro essenziale il movimento⁸⁹? Se fosse vero, credo che tutti i filosofi che guardano al bell'ordine come ad una prova incontestabile dell'esistenza di Dio si darebbero per vinti. Faccio tuttavia eccezione per il Padre Malebranche e il Sig. Leibniz, perché ho udito dire più volte al primo (a cui piacciono tanto le volontà generali), che non credeva che Dio avesse impiegato nella creazione del mondo le volontà generali, ma lo aveva prodotto tale qual è per una volontà particolare, in modo tuttavia che potesse conservarlo servendosi

⁸⁵ Vedere Cartesio, *AT XI*, p. 48 sg. (*Le Monde*, cap. 8). Perrelle aveva già richiamato questa dottrina di Cartesio nelle sue tesi del 1712 (*Theses philosophicae*, p. 3 sg.)

⁸⁶ Il nome del cartesiano è cancellato con l'inchiostro, ma si intravede qualche lettera: «P...it.....i...»; potrebbe trattarsi del maestro di Perrelle, cioè Gaspard Poitevin, professore al collegio Dormans-Beauvais. Il riferimento a lui come ad un cartesiano esemplare può sorprendere; non porrebbe tuttavia alcun problema se il corrispondente fosse un vecchio compagno di collegio di Perrelle (cosa che è senz'altro possibile, vedere G. Mori, «La philosophie "téméraire" de Perrelle», *art. cit.*, p. 124, nota 19)

⁸⁷ Questo argomento classico delle discussioni post-cartesiane (vedere qui sopra, p. 189, nota 7, su More) ritornerà con Meslier, cf. *M II*, p. 430 sg. Notiamo che anche un cartesiano ortodosso come Pierre-Sylvain Régis aveva potuto sostenere che l'idea di estensione/materia attesta essa stessa l'esistenza del suo oggetto (*Système de philosophie*, ed. citata, t.I, p. 74 e sg., *Métaph.* lib. I, parte I, cap. 3). Vedere su questo argomento la reazione di S. Clarke, *A Demonstration of the Being and Attributes of God*, Londra, J. Knapton, 1705, p. 33 sg. (§ III).

⁸⁸ Malebranche, *Recherche de la vérité*, lib. VI, parte II, cap. 9: «la materia sembra [...] indifferente al movimento e al riposo, e assolutamente senza alcuna forza», ecc. (*OC II*, p. 427 e sg.).

⁸⁹ Interpretazione tendenziosa di un passaggio di Newton che Toland aveva utilizzato nello stesso senso. Vedere I. Newton, *Philosophiae naturalis principia mathematica*, ed. Koyré-Cohen, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1972, t. I, p. 49 («fieri etenim potest ut nullum revera quiescat corpus, ad quod loca motusque referantur») e J. Toland, *LS*, V, § 20, p. 201.

solo delle leggi generali⁹⁰. Per la verità, non l'ho mai sentito dare alcuna prova di questa opinione⁹¹, e non mi ricordo affatto di averne letto in alcuno dei suoi libri. Così, considerato che i grandi nomi non servono a nulla, quest'istanza non sarebbe molto da temere. Per quanto riguarda il Sig. Leibniz, egli attribuisce della forza ai corpi, ma crede che una causa intelligente ha dovuto dar loro la disposizione necessaria affinché, venendo in seguito a muoversi, potessero produrre gli effetti che noi osserviamo. Neanche quest'opinione sarebbe molto da temere, poiché non è ben chiara, e se ci si sforzasse di chiarirla, diventerebbe uno stratonismo moderno, come sembra da un piccolo manoscritto di quest'autore di cui vi ho già parlato nell'inverno scorso⁹².

Sarei potuto entrare più a lungo nei dettagli di questa questione, e per non tralasciare nulla di ciò che ho avanzato senza chiarirlo e provarlo, ma ho avuto timore di annoiarvi, e ho creduto sufficiente darvi un'idea generale di ciò che penso su questo argomento. Se tuttavia desiderate che vi dica di più, e che vi degnate di farmi qualche obiezione, farò in modo di soddisfarvi. Del resto, non dovete avere alcuna remora ad abbandonare questa prova dell'esistenza di Dio, per poco che vi sembri così ben combattuta: ve ne sono molte altre, talmente belle e rilevanti. Il voler far armi di tutto significa far torto ad una così buona causa, ed è non sentire il suo vantaggio il difendere con tanto accanimento un argomento insoddisfacente, quando se ne hanno tanti altri buoni⁹³. È tuttavia quello che fanno tutti questi zelanti indiscreti: non appena qualcuno attacca un argomento la cui conclusione è *dunque vi è un Dio*, fosse essa mal argomentata, gridano all'ateo! Concordo tuttavia che non si discrediti affatto questa prova, essa permette ai predicatori di far ampie enumerazioni e magnifiche descrizioni. Fa infine una grande impressione sugli ascoltatori, di solito più commossi da un discorso patetico e ben pronunciato, il quale spesso non prova niente, che da una prova geometrica, arida ma dimostrativa.

Seconda lettera sulla prova dell'esistenza di Dio tratta dal bell'ordine che si osserva nella natura

Vi sono due modi, Signore, per giudicare di sé e delle proprie opere: l'uno dettato dall'amor proprio, ingigantisce di molto le bellezze che vi s'incontrano e diminuisce infinitamente, o addirittura sopprime del tutto, i difetti che di solito

⁹⁰ Vedere Malebranche, *Recherche de la vérité*, libro VI, parte II, cap. 4 (OC I, pp. 341-343), Chiarimento XVII, § 38-39 (OC III, 339 e sg.), e *Réponses à Arnauld* (OC VIII, p. 779 e sg.).

⁹¹ Perrelle sembra qui fare allusione a colloqui privati con Malebranche; tale circostanza non è confermata da alcun altro indizio (Perrelle non è menzionato da nessuna parte tra le testimonianze su Malebranche raccolte in OC XX).

⁹² Allusione ai *Principes de la nature et de la Grâce*, che Leibniz aveva inviato a Rémond – amico di Antonio Conti, da cui Perrelle avrebbe potuto ricevere il manoscritto – alla fine dell'estate 1714: vedere Leibniz *PhS* III, p. 624, 629. Vedere anche A. Robinet, introd. a Leibniz, *Principes de la nature et de la Grâce*, Paris, P.U.F., 1954, p. 15. L'accusa di «stratonismo» riguardo a Leibniz non è sorprendente in un discepolo di Bayle: secondo quest'ultimo, tutti i sistemi che ammettono l'esistenza di una forza regolata nella natura prestano il fianco alle obiezioni degli atei stratoniani: vedere la sua polemica contro Le Clerc e Cudworth nella *Réponse aux questions d'un provincial*, parte II, cap. 180-182, (OD III, p. 881 e sg.).

⁹³ Ripresa quasi letterale di un'osservazione (sottilmente ironica) di Bayle, *Continuation des Pensées diverses*, § 33 (OD III, p. 236b). Vedere anche Fontenelle, *Historie des oracles*: «il cristianesimo è sempre stato in grado per se stesso di fare a meno di false prove: ma lo è ancora attualmente più che mai, grazie alle cure che grandi uomini di questo secolo hanno avuto d'istituire sulle sue fondamenta autentiche, con maggior forza rispetto a quanto gli Antichi avevano mai fatto. Dobbiamo essere colmi di una fiducia tale verso la nostra religione, da farci respingere i falsi vantaggi che un diverso partito rispetto al nostro potrebbe non trascurare» (OC II, p. 146 e sg.).

vi si trovano in gran numero; l'altro, più raro, prende le mosse da una eccessiva diffidenza nelle proprie forze e dal fatto che, troppo attenti alle illusioni dell'amor proprio, ci immaginiamo che i giudizi vantaggiosi che siamo pronti a sostenere di noi stessi ci sono ispirati da quel seduttore, che così non sapremmo ridurre troppo ciò che sembra essere a nostro vantaggio. Questo difetto è molto più raro e molto meno importante dell'altro. Tuttavia è un difetto, Signore, e perciò credo di dovervi esortare a correggervi, tanto più che ho motivo di temere che faccia in voi grandi progressi. Uso, come voi siete, a riflettere su voi stesso, è impossibile che non vi siate accorto ogni giorno di alcuni errori nei quali siete caduto senza saperlo, che di conseguenza la vostra diffidenza non aumenti e vi impedisca di comunicare al pubblico o anche ai vostri amici un'infinità di pensieri che potrebbero essere per loro di grande utilità. Sapete meglio di me che c'è una via di mezzo in tutte le cose, e tra i due di cui ho parlato l'eccesso è quello di giudicare le nostre opere come quelle di un estraneo verso il quale non nutriamo alcun interesse. Utilizzando in questo modo i lumi che avete ricevuto dalla natura, è impossibile che non riconosciate in voi un'infinità di perfezioni, forse anche in un grado più alto di quello che ammirate negli altri. L'eccessiva modestia che regna nelle vostre lettere, in cui dite cose tanto eccellenti, ha fornito l'occasione per questa lunga riflessione. Perdonatemela, vi prego, non ne sono soggetto [alla modestia].

Veniamo ora ai fatti, cioè agli articoli della vostra lettera, nei quali mi volete proporre alcune istanze. Ora, ne distinguo di due tipi: le une attaccano la mia prova diretta contro l'argomento dell'esistenza di Dio tratto dall'ordine, e ve ne sono solo due di questo genere; le altre combattono i principi che ho avanzato come semplici congetture, quali sono le cose che ho detto in merito alla forza e al sentimento del sig. Newton. Comincerò da quelle della prima specie, e vi dirò sinceramente ciò che penso della forza delle une e delle altre. Prima di rispondere, credo di dovervi ricordare che tutta la forza della mia prova consiste nel fatto che avendo la quiete bisogno di una causa tanto quanto il movimento (intendo sempre per causa un'intelligenza)⁹⁴, l'ordine dell'universo che segue necessariamente dal movimento non prova l'esistenza di Dio più della quiete.

Prima obiezione

Voi obiettate a questo ragionamento il fatto che essendo la quiete un modo negativo, non ha bisogno di causa, come il movimento che è una modificazione positiva.⁹⁵

⁹⁴ Perrelle intende sostenere che il movimento della materia non implica l'esistenza di una causa intelligente. A questo scopo, sostiene (con Cartesio, vedere qui sotto, nota 97) che la quiete è uno stato positivo allo stesso titolo del movimento, e che necessita, di conseguenza, di una causa positiva; poi suppone (implicitamente) che non è necessario che questa causa sia intelligente, perché lo stato di quiete di un corpo è privo di finalità. Può quindi concludere che l'esistenza del movimento – come quella della quiete – in quanto tale non dimostra l'esistenza di una causa intelligente. Resta da sapere se il movimento cieco può produrre gli esseri organizzati, problema che Perrelle affronterà nel seguito del testo (vedere la sua risposta alla 2ª obiezione).

⁹⁵ Vedere Malebranche, *Recherche de la vérité*, lib. VI, parte II, cap. 9 : «la quiete non è che la privazione del movimento» (OC II, p. 249). Sul problema della quiete dei corpi in Malebranche, che su questo punto si oppone alla dottrina di Cartesio, vedere A. Robinet, *Malebranche de l'Académie des sciences*, Paris, Vrin, 1970, p. 94 e *sgg.*

Risposta

Questa difficoltà non mi fermerà a lungo, perché mi sembra che la quiete non è una semplice negazione del movimento più di quanto la linea retta lo sia della curva⁹⁶. Ora è certo che quando Dio crea le parti di una retta, ha anche bisogno di una volontà particolare sia per crearle in una stessa direzione che per crearle in diverse differenti direzioni. Poiché se egli non la avesse affatto, non potrebbe crearle, poiché non può produrle se non in questa o quella situazione le une rispetto alle altre. Tutto ciò che direte sulla quiete lo ritorcerò contro questa verità che credo dimostrata. Dunque la quiete è un modo di essere positivo, che richiede una causa, così come il movimento.

2ª Risposta

Se volete un'altra prova, ne potrei addurne una tratta dal fatto che la quiete ha della forza per resistere, come il movimento.⁹⁷

2ª Obiezione

Ma per il fatto che la quiete ha altrettanto bisogno di una causa per esistere quanto il movimento, voi negate che da ciò consegua che l'ordine dell'universo non prova l'esistenza di Dio, senza dubbio perché credete che quest'ordine non è una conseguenza necessaria del movimento; e che quand'anche il movimento fosse essenziale ai corpi, sarebbe necessario un Dio per dirigere i corpi mossi in modo tale che possano produrre gli effetti che osserviamo.

Risposta

Confesso che quest'obiezione è imbarazzante, e la soluzione che mi appresto a dare non vi sembrerà di primo acchito tanto dimostrativa quanto quella dell'obiezione precedente. Ma ben meditata spero che non vi sembrerà meno solida. Credo di avervi detto nella mia ultima lettera che è facile provare che i corpi devono essenzialmente muoversi seguendo le leggi generali che la natura osserva, e che da queste leggi seguono necessariamente i vortici e i fenomeni generali. Non mi farete soffermare su questo punto, ma dite che non concepite affatto che tali leggi siano state sufficienti per organizzare i corpi degli animali (cioè mi volete trascinare nella spiegazione dei fenomeni particolari, che mi sono guardato bene dall'affrontare). A ciò rispondo che, sebbene non possa far vedere in modo dettagliato come gli animali sono stati prodotti in conseguenza delle leggi generali, da ciò non si deduce che la loro produzione non sia una conseguenza di quelle leggi. Infatti la disposizione del corpo degli animali, essendo tanto complessa al punto che non abbiamo potuto finora scoprirne se non una piccola parte, e, inoltre, essendo la natura delle parti che formano questa composizione (cioè la disposizione delle parti di queste parti) totalmente

⁹⁶ Vedere Fr. Lamy, *Lettres philosophiques*, Trévoux-Paris, J. Boudot, 1703, p. 96 e sg.; 125 e sg. (con questo stesso esempio); 192.

⁹⁷ Questa è la dottrina di Cartesio, vedere *Principia philosophiae*, parte II, § 43 (AT VIII-1, p.66).

sconosciuta, è impossibile sapere in quale modo le leggi generali hanno prodotto quei piccoli mondi. Accade qui come per i fenomeni chimici: ve ne sono un'infinità a cui non sapreste attribuire le cause meccaniche; siete tuttavia convinto che ve ne siano, e che seguano delle leggi generali⁹⁸.

Ma questa è una prova negativa, e forse voi vi arrenderete solo dinanzi alle prove positive. In tal caso, eccone una: Dio agisce sempre in modo uniforme; di conseguenza egli, per creare il mondo, ha dovuto scegliere leggi grazie alle quali potesse produrre tutte le disposizioni dei corpi che voleva, e non è ragionevole obiettare che Dio non le ha osservate, ma ha fatto tutto di un colpo gli animali quali essi sono oggi. Infatti, il Padre Malebranche, che dice la stessa cosa dell'universo, non nega affatto che quest'universo abbia potuto essere prodotto da quelle leggi generali. Dunque, se anche gli animali fossero stati formati fin dall'inizio tali quali sono attualmente, non conseguirebbe da ciò che essi non possano essere stati prodotti conseguentemente alle leggi generali⁹⁹. Questo mi basta, perché se essi hanno potuto essere organizzati per mezzo delle sole leggi generali, essendo tali leggi una conseguenza del movimento e il movimento non avendo maggior bisogno di una causa della quiete, ciò non prova più della quiete l'esistenza di Dio, e questa è l'unica proposizione che io abbia avanzato come vera. Passiamo ora alle cose che ho messo in gioco soltanto come probabili.

Comincerò con il sistema del Sig. Newton, il quale sostiene che noi non conosciamo la natura del corpo. Mi domandate in quali libri ci si può istruire sui sentimenti di questo grand'uomo. Credo che sia nella Prefazione dei suoi *Principia philosophiae naturalis mathematica*, di cui ho letto poche cose¹⁰⁰. Ma quello che vi dirò, l'ho appreso dalle lettere e dalle conversazioni dell'abate Conti¹⁰¹, e per aver parlato più volte con inglesi e con studiosi che hanno dimorato per qualche tempo in Inghilterra. Ecco quindi pressappoco in che modo io immagino che ragioni questo filosofo.

Non possiamo avere conoscenza esatta dei corpi se non attraverso l'esperienza; l'errore nel quale siete caduti seguendo una strada diversa, Signori cartesiani, ne dovrebbe essere una prova e dovrete essere divenuti saggi a vostre spese. Avete immaginato un essere che non ha altre proprietà oltre l'estensione, la mobilità, la divisibilità e l'impenetrabilità, ne avete costruito il vostro mondo. Avete dato ragione abbastanza felicemente degli effetti generali della natura; la pesantezza è stato il primo ostacolo che avete incontrato nel

⁹⁸ Ritroviamo questa fiducia nella possibilità di una spiegazione meccanicista dei fenomeni chimici nell'*Essais sur la recherche de la vérité* (vedere qui in basso, p. 263 e *sg.*, e nota 89). Notiamo che Perrelle aveva già scritto nelle sue tesi: «tria Cartesii elementa ad corporum compositionem multum conferre, quibus, in exponendis multorum effectuum causis, chymicorum elementa jungere utilissimum erit» (*op. cit.*, p. 10)

⁹⁹ Perrelle propone qui una sorta di «ritorsione» (alla maniera di Bayle) contro Malebranche. Per non contraddire il racconto della *Genesi*, quest'ultimo aveva affermato che il mondo fu creato da Dio «tutto d'un colpo», per una volontà particolare, ma che Dio lo avrebbe potuto ugualmente far pervenire al suo stato attuale a partire dal caos primordiale grazie alle sole leggi generali della fisica («se tutto l'universo resta nell'ordine in cui lo vediamo, è perché le leggi dei movimenti che lo conservano in quest'ordine *sarebbero state capaci di mettervelo*», ecc. – corsivi nostri). Ora, secondo Perrelle, si può affermare la stessa cosa nei riguardi degli animali, cosa che Malebranche negava risolutamente (vedere *Recherche de la vérité*, lib. VI, parte II, cap. 4, in *OC II*, p. 341-343).

¹⁰⁰ Perrelle si riferisce alla prefazione di Roger Cotes alla IIa edizione dei *Principia* (1713), da cui trae la maggior parte del riassunto della posizione di Newton che abbozza nel capoverso seguente; vedere anche lo *Scholium generale* dei *Principia* (ed. cit., t. I, p. 19-35, t. II, p. 759-763).

¹⁰¹ L'abate padovano Antonio Conti (1677-1749), amico di Perrelle, soggiorna in Francia tra il 1713 e il 1715 (poi tra il 1718 e il 1726). Sul suo pensiero, e le sue relazioni con Newton, Leibniz, Voltaire, vedere N. Badaloni, *Antonio Conti. Un abate libero pensatore tra Newton e Voltaire*, Milano, Feltrinelli, 1968; G. Gronda, art. «Conti, Antonio (Schinella)», in *Dizionario biografico degli italiani*, t. XXVIII, p. 352-359.

vostro cammino. Sicuri dell'evidenza dei vostri principi, avete creduto che non vi tenesse fermi a lungo; tuttavia, tutte le vostre ipotesi particolari, conseguenze necessarie (a quanto diceva ciascun autore in particolare) dell'ipotesi generale, non sono state sufficienti a spiegare quel fenomeno generale. Ma tutti i corpi che noi conosciamo sono pesanti, ovvero, cosa equivalente, tendono ad avvicinarsi a un certo punto nel medesimo tempo in cui vi si muovono attorno; inoltre, i vortici si sono dimostrati impossibili con l'esperienza (è l'opinione di tutti gli inglesi), di conseguenza esiste il vuoto. Non che non vi sia ovunque dell'estensione, ma non vi sono ovunque corpi. Cosa ne concludiamo, Signori? Che i corpi sono qualcosa di più di quell'estensione che avete supposto costituire da sola la natura, e questo qualcosa di più è l'essere pesanti. Ora, poiché le esperienze ci hanno fatto scoprire questo effetto, quelle che faremo in seguito forse ci insegneranno il fondamento, o anche altre proprietà che attualmente non conosciamo affatto. Ma sarà necessario fare un'infinità di esperimenti per scoprire tutti gli effetti dei corpi e i fondamenti di tali effetti. Di conseguenza, la natura dei corpi sarà sempre sconosciuta, o, come dice il Sig. Newton, la fisica è impossibile¹⁰². Per quanto mi riguarda, spingo il dubbio ancora più lontano, e credo che non si conosca neppure la natura dell'estensione¹⁰³.

Per quanto riguarda la forza che non potete concepire nei corpi, ciò non è una prova che essa non ci sia. Perché voi non la concepite in Dio, nel quale tuttavia la ammettete¹⁰⁴.

Sapete senza dubbio, Signore, che il re è morto da eroe cristiano. La gioia dei giansenisti non è mancata di esplodere in quell'occasione. Alcuni, tra i quali il famoso abate Renaudot¹⁰⁵, hanno assicurato che questo monarca era stato colpito dall'angelo sterminatore allo stesso braccio e alla stessa gamba con i quali aveva mosso il passo. Si diceva che sarebbe andato al Parlamento per far registrare una dichiarazione contro tutti quelli del partito dell'Arcivescovo¹⁰⁶. Che stravaganza! Il signor Duca di Orleans è nominato Reggente; si attende molto da un principe così illuminato.

Un'infinità di passi che sono stato obbligato a fare fin qui, abbastanza inutilmente, mi hanno impedito di rispondervi prima. Spero domani di prestare giuramento.

Addio, mio caro amico

¹⁰² Va da sé che Newton, sebbene sostenesse l'incomprensibilità delle essenze delle cose (vedere *Scholium generale*, op. cit., p. 762 e sg.) non è mai arrivato a questa conclusione.

¹⁰³ Su questo punto, vedere anche le *Theses philosophicae* di Perrelle, op. cit., p. 3 e sg.

¹⁰⁴ Altra «ritorsione» non priva di efficacia alla maniera di Bayle. Vedere anche Fontenelle, *Doutes sur le système des causes occasionnelles*, 1686 (in OC I, p. 536 e sg.): «Ma, dicono sempre i Cartesiani, quale legame c'è tra il movimento di un corpo e quello di un altro? Si conosce come avviene il passaggio del movimento? [...] Non ne so niente. Se bisognasse intendere quelle specie di *in tal modo*, non troverei che neppure Dio sarebbe una vera causa di qualsivoglia effetto».

¹⁰⁵ L'abate Eusèbe Renaudot (1648-1720), vicino ai giansenisti, promotore dell'Accademia politica di Luigi XIV, censore del *Dictionnaire* di Bayle (vedere P. Burger, «La prohibition du *Dictionnaire historique et critique* de Pierre Bayle par l'abbé Renaudot», in H. Bots [ed.], *Critique, savoir et érudition à la veille des Lumières. Le Dictionnaire historique et critique de Pierre Bayle*, Amsterdam-Maarssen, APA-Holland University Press, 1998, pp. 81-108).

¹⁰⁶ Il cardinale L.A. de Noailles, arcivescovo di Parigi, che aveva rifiutato la bolla *Unigenitus* contro i giansenisti.

Indirizzate a Parigi la prima lettera che mi scriverete, e le altre correttamente a la Tabaise¹⁰⁷, come al vostro solito.

*Nuova prova dell'esistenza di Dio*¹⁰⁸

Tutte le volte che ho nell'idea una proprietà che non racchiude in sé alcuna incoerenza né contraddizione, posso assicurare che c'è nel genere dei possibili un essere dotato di questa proprietà. Così, di ciò di cui conosco il movimento, la forma triangolare, la forma quadrata, ecc. come delle proprietà reali e che non implicano affatto contraddizione, posso affermare che c'è nel genere dei possibili un essere mosso, triangolare, quadrato, ecc. Ora, conosco l'esistenza necessaria, cioè la proprietà di esistere per sua essenza, come niente affatto incoerente o contraddittoria. Dunque si trova nel genere dei possibili un essere che ha questa proprietà in partecipazione. Ma un essere la cui essenza è di esistere non può essere stato un solo istante nel genere della pura possibilità; egli deve essere sempre stato elevato al grado dell'esistenza. Dunque vi è un essere che esiste necessariamente.

Non si saprebbe distruggere questa prova se non distruggendo tutte le altre prove dell'esistenza di Dio, poiché non lo si saprebbe fare se non dimostrando che l'esistenza necessaria implica contraddizione. In una parola, tale ragionamento si riduce a questo: se l'esistenza necessaria è possibile, vi è un essere necessario, e chiunque riesca a dimostrare che essa è impossibile può dimostrare che non vi è affatto un Dio¹⁰⁹.

Penso senza dubbio, Signore, di essermi spiegato molto male, poiché sembra dalla vostra lettera¹¹⁰ che abbiate totalmente frainteso il senso della mia. Non ho mai avuto intenzione di provare altro che l'esistenza di un essere necessario, senza preoccuparmi se questo essere è Dio, la materia o qualche altra cosa. In questo la mia prova differisce totalmente da quella di Cartesio, poiché questo Grande conclude immediatamente all'esistenza di un Dio dal fatto che l'esistenza necessaria è racchiusa nell'idea di un essere infinitamente perfetto¹¹¹, invece per trarre dal mio ragionamento la conclusione dell'esistenza di un Dio occorre provare che un essere che esiste necessariamente è infinitamente perfetto, cioè è Dio. Di modo che Cartesio dice: un essere infinitamente perfetto deve esistere

¹⁰⁷ Notiamo che nell'*Armorial de Flandre, Artois, Picardie, Champagne et pays circumvoisins*, di R. de Saint-Loup (CD-rom, edizioni Mémoire & Documents, Versailles, 2003), appare in effetti un lemma «Pèrelle de La Tabaise».

¹⁰⁸ Questo brano (f. 37rv del ms. F.fr. 14708) comprende due frammenti. Il primo contiene la «Nouvelle preuve de l'existence de Dieu»; il secondo non è che un commento a questa prova. Questi due frammenti sono tratti, secondo ogni probabilità, da due lettere che Perrelle aveva inviato ad uno dei suoi corrispondenti.

¹⁰⁹ In realtà, tale prova era lungi dall'essere nuova. Per le sue fonti vicine, vedere R. Cudworth, *The True Intellectual System of the Universe*, London 1678, pp. 724-5, e soprattutto Leibniz, *PhS* IV, pp. 405-406. Sui problemi di quest'argomento, vedere in particolare M.E. Scribano, *L'Existence de Dieu. Histoire de la preuve ontologique de Descartes à Kant*, Paris, Seuil, 2002, cap. 4.

¹¹⁰ Questa lettera del corrispondente di Perrelle è andata perduta.

¹¹¹ Vedere Cartesio, *Va Meditazione*, AT VII, p. 65 e sg.

necessariamente, e secondo il mio modo di provare bisognerebbe dire: un essere che esiste necessariamente deve essere infinitamente perfetto¹¹².

Estratti e osservazioni sul Du Tertre

Il Padre du Tertre, nel dire a p. 91, t. I, che si può concepire il modo di un essere senza l'essere di cui esso è modo¹¹³, distrugge la prova della distinzione dell'anima e del corpo ricavata dalla diversità e indipendenza dei concetti.

Lo stesso autore, pp. 91-92, 93, 94, distingue due tipi di modificazioni. Le une le chiama positive e le altre negative. Concorda sul fatto che non si può concepire i negativi senza il loro soggetto; ecco perché la figura, che è una di queste modificazioni, non può essere concepita senza l'estensione. Ma pretende che si possa concepire l'estensione senza soggetto, sebbene secondo lui essa non sarebbe altro che una modificazione. Ma questo Padre non deve ammettere che il movimento, il dolore sono delle modificazioni positive? Tuttavia, non si può concepire il movimento senza l'estensione di cui è modificazione, né il dolore senza la mente che lo sente. Dunque le modificazioni positive non possono essere concepite senza il loro soggetto più di quelle negative, e di conseguenza l'estensione, che si può concepire senza soggetto, non è né una modificazione positiva né una negativa. Il Reverendo Padre che senza dubbio ha previsto questa difficoltà, si trincerava dietro una distinzione che propone alle pp. 94 e 95, dicendo che in verità non si può concepire una modificazione senza concepire il suo soggetto, almeno confusamente, ma che la si può concepire senza avere un'idea chiara e distinta del suo soggetto. Ma, oltre al fatto che questa distinzione è molto equivoca, cosa risponderà ad un uomo che gli dirà che non concepisce né chiaramente e neanche confusamente il soggetto dell'estensione, e che essa non ne ha altri [soggetti] che se stessa? Risponde a quest'obiezione a p. 95 e seguenti, ma quella risposta non è che un perpetuo equivoco, e di conseguenza apparirà superficiale ad ogni mente giusta e attenta.

Principi di P. Du Tertre:

I. Noi non conosciamo distintamente alcuna sostanza; sappiamo solamente che ve ne sono di spirituali e di corporee, ma non sappiamo affatto con esattezza qual è la loro natura. Tutte le nostre conoscenze un po' distinte si fermano alla superficie delle cose: all'estensione, la quale non è che una qualità per così dire esterna della materia, ad alcune azioni e modificazioni della nostra anima, attraverso le quali si fa sentire senza scoprirsi né mostrarsi essa stessa.

II. Non essendovi affatto idea chiara e distinta né dell'anima né del corpo, fare dei ragionamenti che dipendono da queste idee equivale ad esporsi ad altrettanti errori che si traggono da conclusioni; errori tanto più ridicoli quanto più arduo è presentare tali conclusioni come evidenti¹¹⁴.

¹¹² Questo passaggio dall'esistenza necessaria alla perfezione infinita era stato già contestato da Bayle: vedere *Continuation des Pensées diverses*, § 111 (OD III, pp. 341b-342a) a cui Perrelle senza dubbio s'ispira ancora una volta.

¹¹³ Du Tertre, *Réfutation d'un nouveau système de métaphysique*, Paris, R. Mazières, 1715, t. I, p. 91 e sg.

¹¹⁴ Passaggio tratto da Du Tertre, *op. cit.*, p. 117 e sg.

Osservazione temeraria

In effetti, c'è niente di più ridicolo del concludere arditamente alla distinzione dell'anima e del corpo, e all'esistenza di un Dio, a partire dalle idee che abbiamo di queste sostanze? Non è più prudente dire che non conosciamo affatto le sostanze, ma che in base a tutte le apparenze l'anima non è che la materia unita ad un accidente assoluto chiamato *pensiero*, e che il corpo non è che la materia unita a due accidenti assoluti¹¹⁵, l'uno chiamato *estensione* e l'altro *forza*; ma che non c'è che una sola sostanza, la quale per mezzo di accidenti si traveste in diversi modi, e che si potrà chiamare *Dio*¹¹⁶, *Principio di tutte le cose*, per non scandalizzare nessuno? Questo sistema, in verità, è un po' spinozista, ma che importa? Si accorda così bene con il principio della transustanziazione ! Coraggio, miei Reverendi Padri, avete attaccato la morale, ora ce l'avete con la metafisica!

¹¹⁵ Nella dottrina scolastica dell'Eucarestia, si chiamavano «accidenti assoluti» i modi esteriori del pane e del vino, che restavano separati, per miracolo, dal loro soggetto.

¹¹⁶ A margine, poco leggibile: «anima del mondo» [?].