



Giornale di Filosofia  
Filosofia Italiana

## L'ateo Smascherato Teologia, Filosofia e Fisica di Cartesio nella *Difesa della Terza Lettera Apologetica dell'Aletino (1705)*

di  
Girolamo De Liguori

**Sommario:** Il saggio chiude un trittico di ricerche sul gesuita salentino Giovambattista De Benedictis (*Aletino*) e le polemiche anticartesiane a Napoli tra i secoli XVII e XVIII, incentrando l'attenzione sull'ultima opera del noto polemistia aristotelico: *Difesa della Terza lettera apologetica* (1705), con la quale contestava l'interpretazione alquanto edificante di Cartesio proposta da Costantino Grimaldi. Dall'analisi ravvicinata del testo, letto nelle fonti e comparato al coevo dibattito europeo sul cartesianesimo - da Baillet a Régis, da B. Lamy a Daniel, a Huet - emerge la puntuale cognizione, piuttosto rara in quegli anni in Italia, che il gesuita possedeva dell'opera di Cartesio. Emerge in conclusione l'ipotesi, già a suo tempo sostenuta da Vartanian e dal padre Fabro, di una sostanziale inconciliabilità tra la difesa teorica della Sacra Scrittura con gli sviluppi più coraggiosi del pensiero moderno: quella *libertas philosophandi*, tendente ad una conoscenza affrancata d'ogni tutela e già bollata dall'anatema paolino: *sapientia carnis inimica est Deo!*

**Indice:** 1.- *Premessa su Cartesio e l'ateismo*, pg.2 / 2.- *Le condanne ufficiali dell'opera di Cartesio. Da Lovanio agli Accademici di Angers (1661-1675). Le mistificazioni di Costantino Grimaldi*, pg. 10 / 3.- *La censura teologica del dubbio metodico che porta alla negazione di Dio*, pg. 17 / 4.- *La critica teologica della sostanza estesa*, pg. 22 / 5. - *La critica filosofica. Ancora del «cogito» e dell'idea di Dio*, pg. 25 / 6. - *Critica della fisica cartesiana. Il moto*, pg. 29 / APPENDICE *Cronologia Delle Fonti Principali Sulla Controversia Cartesiana A Napoli (1681-1734)*, pg. 38.

L'ateo Smascherato.  
Teologia, Filosofia e Fisica di Cartesio nella  
*Difesa della Terza Lettera Apologetica* dell'Aletino (1705)

di Girolamo De Liguori

*Natura mundum, non Providentia gubernari!*  
(Lattanzio)

1.- *Premessa su Cartesio e l'ateismo. Vartanian e il padre Fabro*

Se lasciamo da canto le ben note obiezioni a Cartesio, che si potrebbero chiamare classiche o canoniche, avanzate da Gassendi, Mersenne, Malebranche, Spinoza e, più specificamente, la *querelle* che, tra gli anni 1690-1694 vide Regis difendere la filosofia del maestro contro teologi e religiosi di varie sfumature confessionali e di differente formazione filosofica, quali scettici, aristotelici, occasionalisti e malebranchisti; e finanche le storiche confutazioni del Caramuel e dell'Huet, resta ancora tutta una serie di riserve che riportano Cartesio all'ateismo materialistico; anzi lo indicherebbero come la fonte originaria dell'ateismo moderno, prima ancora di Spinoza<sup>1</sup>. Il suo

---

<sup>1</sup> Cfr., P. S. Regis, *Réponse livre a pour titre P. Danielis Hueti [...] Censura philosophiae cartesianae, servant d'éclaircissement à toutes les parties de la philosophie, surtout à la métaphysique*, J. Cussopn, Paris 1691; e, ancor prima, *Système de philosophie, contenant la logique, la métaphysique, la physique et la morale*, 1690, ma qui si cita la 2 ed. 1691, 7 voll., Lyon, Anisson, Posuel et Rigaud; nell'ed. di Amsterdam, l'opera, in 3 voll., ha altro titolo: *Cour entier de philosophie, ou Système général selon les principes de M. Descartes*. Sull'autore vedi anche, M. E. Scribano, *Da Descartes a Spinoza. Percorsi della teologia razionale nel Seicento*, Angeli, Milano 1988, in part. pp. 85 e sgg. Del Padre D. Huet, vedi, *Censura philosophiae cartesianae*, Parisiis 1689; ma anche, *Nouveaux mémoires pour servir à l'histoire du cartesianisme*, s. 1., 1692; su di lui, vedi di seguito, n. 36. Infine, J. L. Caramuel, *Mathesis biceps vetus, et nova*, Campaniae, in Officina Episcopali, Lugdami, apud Laurentium Anisson, 2 voll., 1670; e su di lui, oltre a, *Le meraviglie del probabile, Juan Caramuel 1606-1682*, "Atti del convegno internazionale di studi", 29-31 ottobre 1982, a c. di

meccanicismo, in particolare, altro non sarebbe stato che «materialismo e ateismo non meno, e forse assai più, del *Deus sive natura* di Spinoza», proprio perché attribuiva alla materia una forza intrinseca primigenia, escludendo su di essa l'intervento di Dio.

Secondo Cornelio Fabro - il quale fa giustizia di molte tesi accomodanti di tendenza liberalistica, idealistica o neokantiana, che mantengono ancora prestigio nella manualistica ma cedono il passo sul terreno critico e dell'analisi testuale - dal Voezio fino a Marx ed a Engels addirittura, Cartesio resta la pietra miliare, la fonte primaria dell'ateismo e del materialismo moderni nelle sue connessioni con lo scetticismo, l'atomismo, il sensismo francese ed inglese fino a D'Holbach che ne risulta il punto di confluenza. Più specificamente (nel suo intento sostanzialmente apologetico della prospettiva cattolica) egli considera il materialismo illuministico, assieme a quello dialettico, «una delle forme più impegnate e radicali della “riduzione-dissociazione” del *cogito*». D'accordo ancora col Vartanian, ritiene che «da Cartesio derivino direttamente il loro materialismo ateo pensatori come Meslier, Diderot, D'Holbach e lo stesso La Mettrie [...]. Quest'ultimo, in particolare, ha potuto sviluppare la sua teoria dell'*Homme-machine* a partire dalla concezione cartesiana della *Bête-machine*» (p. 346). Una volta poi divisa la sua fisica dalla metafisica, Dio diventa, per la vita dell'intero universo in movimento, del tutto inutile. Se, per l'uomo Cartesio, Dio conserva certamente valore, per lo scienziato, risulta quanto meno inutile: in quanto «i suoi intendimenti, la sua provvidenza, la bontà e la costanza dei suoi favori [...] sono completamente esclusi dal superiore fine della fisica e Dio viene dimenticato a tal punto che sembra non sia mai esistito»<sup>2</sup>.

---

P. Pissavino, Vigevano 1990, ed ivi, utilmente, M. Torrini, *J. Caramuel e l'Accademia napoletana degli Investiganti*, pp. 29-33, il sempre importante, D. Pastine, *Jaun Caramuel Lobkowitz. Obiezioni inedite alle Meditazioni di Cartesio*, «Rivista critica della filosofia italiana», XXVII, 1972, 2, pp. 177-221 e, ancora dello stesso, *J. Caramuel: probabilismo e filosofia*, La Nuova Italia, Firenze 1975.

<sup>2</sup> Per le citazioni precedenti, vedi, C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, Studium, Roma 1962, pp. 343; poi, pp. 402, 344. In particolare, oltre alle classiche opere del F. Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, 2 voll., Garland, New York, London 1987 [1854], in part. vol. I, pp. 465-607 e *La vie de Monsieur Descartes*, 2 voll., Horthemels, Paris 1691 (rist. anastatica G. Olms, 1972), vedi, per un quadro storico complessivo, AA. VV., *Le Grand Siècle et la Bible*, 8 voll., a cura di J. R. Armogathe, Beauchesne, Paris 1989 ed ivi, dello stesso editore., *La vérité des Écritures et la nouvelle physique*, vol. IV. Dello stesso, *Theologia cartesiana. L'explication physique de l'Eucharistie chez Descartes et Dom Desgabets*, Martinus

Ecco allora giustificarsi, dalla sua prospettiva, l'accusa di ateismo mossa a Cartesio dai contemporanei, a cominciare da Voezio (*Voetius*) che arriva ad equipararlo addirittura all'empio Vanini<sup>3</sup>.

Cognovi hominem cum Vaninio paria facere, et dum videri vult Atheos Achilleis argumentis oppugnare, subdole ac admodum occulte Atheismi venenum, qui augem in herba latitatem prae ingenii imbecillitate ubique deprehendere non possunt<sup>4</sup>.

In definitiva, le accuse fondamentali si riducevano a due: 1) le prove della dimostrazione di Dio erano insufficienti; 2) lo scetticismo del *cogito* portava all'ateismo. Sembra che proprio a tali accuse abbia attinto, a suo tempo, e in modo apprezzabilmente critico, l'anticartesiano del De Benedictis. Cartesio risponde su singoli dati, ma, in definitiva, le due questioni accennate, la dimostrazione di Dio e lo scetticismo del *cogito*, restano, secondo molti interpreti, insolute, soprattutto dal punto di vista della loro conformità alle Scritture<sup>5</sup>. Addirittura, per il padre Fabro, il filosofo francese, «nel suo

---

Nijhoff, Le Haye 1977.

<sup>3</sup> Stando ai testi, sembrerebbe che il Fabro abbia attinto direttamente – pur non citandolo - proprio all'Aletino, su questo punto; o comunque abbia mantenuto fede alla tradizione esegetica tomistico aristotelica. Cfr. *Difesa della terza lettera apologetica di Benedetto Aletino, divisa in tre parti; una teologica; l'altra filosofica della filosofia cartesiana e la terza critica d'alcuni fatti in essa contenuti*, in Roma, nella Stamperia di A. De Rossi 1705, pp. 89-90 in particolare, dove si afferma: «parmi di potere non senza ragione didurre, che non è affatto irragionevole il detto di Alessandro Pictarin: *ut Cartesius, ita Vaninus Atheis bellum indixerant, et contra eos disputaverat, et editis libris scripserat: sed ut hic, ita et ille, submotis argumentis solidis et nervosis straminea et infirma substituebat. Quo animo scripserit Cartesius, non inquirō*. Lo stesso fu il sentimento, voi ben lo sapete, del Voezio, tra i quali gridava l'Heidano presso lo Spanemio, *Viam ad Atheismum, ad Epicureismum Cartesii sententia sterni*».

<sup>4</sup> G. Voët, *Selectarum disputationum theologiarum. Pars Prima. De Atheismo*, Utrecht, 1648, p. 203 e passim, dove, tra l'altro, colloca Cartesio sulla linea Vanini-Spinoza. Cfr. ancora, C. Fabro, cit., p. 343, in contrappunto con la tesi di A. Vartanian *Diderot et Descartes*, trad. it. Feltrinelli, Milano 1956, pp 13-22 in particolare. Va comunque precisato che l'autosufficienza della materia non è in Cartesio espressa in termini così espliciti. La netta distinzione di *estensione* e *anima* avrebbe portato infatti alle critiche di Leibniz e di Toland sulla incapacità della materia cartesiana di spiegare la vita e il dinamismo. Ma, in realtà, tale materia era dotata di «un'operazione propria ed essenziale che è il movimento» al quale venivano ricondotte tutte attività dei corpi, sia biologici che puramente fisici. Se si richiama poi la teoria dei vortici (*tourbillones*) coi quali Cartesio vuole spiegare ogni fenomeno naturale, l'opera di Dio si rivela del tutto superflua e inutile. In tal modo Vartanian giustifica le sue conclusioni, di cui si dice nel testo.

<sup>5</sup> Si ricordi la lettera del novembre 1671 con cui la Congregazione dell'Indice allertava il Caracciolo, direttore dell'Archivio di Napoli, contro «quelli che per prova de'loro ingegni promuovono alcune opinioni di un certo Renato de Cartes, che gli anni passati diede alle stampe un nuovo sistema filosofico, risvegliando le antiche opinioni de' Greci intorno agli atomi». Cfr. L. Amabile, *Il Santo Offizio della Inquisizione a Napoli*, S. Lapi,

continuo difendersi, si perde in abbondanti lamenti e proteste ma si guarda bene dal rispondere all'accusa che mantiene ancor oggi il suo buon diritto»<sup>6</sup>.

In realtà l'immagine di Cartesio che emerge dall'opera dell'Aletino, fin dalle *Lettere apologetiche*, non è solo frutto del livore critico del gesuita quanto «piuttosto esito di una strategia di ampio respiro internazionale, concordata in gran parte con i confratelli più ligi alla tradizione, così determinati nella loro volontà di sottrarre credibilità teorica e dottrinale ai cultori del nuovo sapere»<sup>7</sup>. Tale reazione al *nuovo sapere* altro non è che la sconfessione della libertà del pensare: la faccia più scoperta della reazione cattolica al libero svolgersi della moderna ricerca filosofica e scientifica, che prenderà nei secoli successivi differenti forme mistificate, ora di dialogo ora di aperture interessate al recupero o alla mutilazione di teorie, ipotesi, visioni del mondo. Ma la reazione non sarà solo gerarchica e istituzionale, né sempre direttamente pilotata dalla Santa Sede; essa troverà in alcuni sviluppi del pensiero moderno, anche il più originale, momenti palesi di conformismo e di reazione alle scoperte della scienza e al libero esplicarsi del pensiero. E' il caso, in Italia, di Vico quasi sempre «vicino alle tesi che molti reazionari del suo tempo (gesuiti in testa) avevano formulato» e da questi, come il De Benedictis e il Doria, anticipato in posizioni di sdegnoso rifiuto del nuovo e del diverso; anch'egli fermo sostenitore che la filosofia è, *per sé destinata al conoscenza di Dio*, proprio come sosteneva l'Aletino. L'ebbe a riconoscere, senza infingimenti, Paolo Rossi,

Basterà per persuadersene, sfogliare i testi sempre edificanti [...] nei quali quella

---

Città di Castello 1892, pp. 52-53, ricordato anche da S. Roux, *Descartes atomiste?* In, *Atomismo e continuo nel secolo XVII*, a cura di Egidio Festa e Romano Gatto, Vivarium, Napoli 2000, p. 255. Analogamente in Francia, Louis de La Ville (Le Valois), *Sentimentis de M. Descartes touchant l'essence et les propriétés des corps opposés à la doctrine de l'Eglise et conformes aux erreurs de Calvin sur le sujet de l'Eucharistie*, Paris, 1680, Epître dédicatoire (senza num. di pag.).

<sup>6</sup> C. Fabro, cit., p. 120.

<sup>7</sup> Così E. Lojacono, *Immagini di René Descartes nella cultura napoletana*, Conte editore, Lecce 2003 (con ampia bibliografia primaria e secondaria), p. 86. Si ricordi anche, per un profilo storico della fortuna di Cartesio tra i gesuiti, G. Sortais, *Le cartésianisme chez les jésuites français au dix-septième et au dix-huitième siècle*, «Archives de Philosophie», VI, 1929, pp. 48-95; poi in, *La Philosophie moderne depuis Bacon jusqu'à Leibniz*, t. II, Pierre Gassendi ; Thomas Hobbes, Letheilleux, Paris 1929.

polemica prese corpo e si definì in termini precisi. Fra gli altri quelli del battagliero padre De Benedictis che dette l'avvio, in Napoli, alle polemiche tra cartesiani e anticartesiani: nelle sue *Lettere apologetiche* troviamo l'accostamento, del resto diffuso, tra la posizione di Cartesio e quella di Democrito e di Epicuro assertori del caso e negatori della Provvidenza; troviamo l'affermazione che la nuova fisica è costruita su quegli stessi principi - mole, figura, moto - che reggono quella epicureo-lucreziana; troviamo una critica al *cogito* che appare principio «estriseco e comune», incapace di dar conto della realtà corporea oltre che di quella spirituale dell'uomo (affermazione quest'ultima che è stata esaltata come originale scoperta del Vico!); troviamo infine la distinzione tra i puri tecnici o gli «sperimentali», cui vengono fatte risalire tutte le conquiste della scienza moderna, e i «moderni filosofanti» che ad esse non hanno in alcun modo contribuito intesi com'erano a distinguere, oltre che il vero sapere, la moralità e la società<sup>8</sup>.

Tra gli accusatori dell'ateismo di Cartesio, era stato Teofilo Spitzel (1639-1691) a stabilire la connessione tra dubbio assoluto, scetticismo e ateismo; ma Fabro, come s'è accennato, arriva addirittura fino a Marx nella sua puntigliosa verifica della storicità della interpretazione ateistica di Cartesio. Il quale, proprio per il fondatore del marxismo, secondo Fabro, sarebbe stato il primo teorizzatore, tra i moderni, della capacità autocreativa della materia - in quanto, «nella sua *Fisica* Cartesio ha dotato la materia di una forza autocreativa ed ha concepito il movimento *meccanico* come il suo atto vitale». E infine lo spiritualista Blondel, rincarando la dose delle responsabilità cartesiane, sarebbe arrivato ad accusare di esplicita apostasia tutto il pensiero moderno nel suo complesso svolgimento<sup>9</sup>. Ovviamente il passo più avanzato verso l'ateismo resta quello effettivamente compiuto da Spinoza, per il fatto

---

<sup>8</sup> P. Rossi, *Le sterminate antichità. Studi vichiani*, Nistri-Lischi, Pisa, p.75. Dello stesso Rossi, più di recente, sulla *pericolosità* di Descartes, cfr. *La Sacra Scrittura e i tempi della storia*, in AA. VV., *Scienza e Sacra scrittura nel XVII secolo*, a cura di M. Mamiani, Vivarium, Napoli 2001, pp. 8-11 in part.

<sup>9</sup> C. Fabro, cit., pp. 118 e sgg. e ivi, vedi il richiamo a K. Marx, *Die Heilige Familie*, Berlin, 1958, Band II, p. 133. Ma cfr., G. Hardouin, S.J., *Opera varia*, in folio, Amstelodami, apud Henricum du Suazet, et Hagae Comitum, apud Petrum de Hondt, 1733; ed ivi, in particolare, *Athei detecti*, individuati in Giansenio, Victor (Andrea Martin), Thomassin, Malebranche, Pascasio, Quesnel, Nicolle, Pascal, Cartesio, Le Grand, Regis. Cfr. Fabro, cit., pp. 99-113, con l'esposizione critica dell'opera. Fu messo all'indice (su cui, *Enciclopedia. Cattolica*, VI, *ad vocem*). Inoltre importante l'accostamento a D'Holbach e alla sua critica a Cartesio (pp. 113-117). Fabro legge, ampliandone la prospettiva storica, l'accusa d'ateismo mossa da Hardouin a Cartesio come legittima in quanto «se poteva avere il sapore di una beffa, quand'era rivolta all'uomo che sempre si era professato teista e credente convinto, aveva anche il senso di un giudizio storico e profetico sull'esito del cartesianesimo e del nuovo cammino della filosofia» (p. 117). Cfr. anche Voltaire, *Diionario. filosofico.*, voce «Ateo», p. 48.

che il suo Assoluto

non può essere l'oggetto di nessuna religione perché è unicamente nell'atto teoretico che Dio si fa presente all'uomo e l'uomo a Dio. [...] il *cogito* cartesiano ha introdotto l'immanenza gnoseologica e con essa l'ateismo esigenziale, Spinoza ha concepito [...] l'immanenza metafisica della ragione la quale subito stringe il discorso nella forma essenziale<sup>10</sup>.

Del resto ancora Fabro, nella sua peregrinazione dietro al formarsi dell'ateismo moderno, coglie il ruolo determinante della mediazione bayleiana e trova che «l'azione corrosiva di Bayle era nella linea del *devoto* Cartesio, di cui egli stesso si proclama ammiratore e seguace»<sup>11</sup>. Ritenere, a questo punto, ancora spropositate le critiche dell'Aletino credo sia (avremo ancora modo di verificarlo testualmente) del tutto destituito di senso e fuori di ogni serena cognizione storica del problema. La sua non è che la più coerente e rigorosa valutazione dal punto di vista scritturale - dopo quella che ne farà, nei suoi termini originali, Vico - di tutta la filosofia moderna nelle sue connessioni, ascendenze e sviluppi.

La vecchia tesi di Vartanian poi, alla cui verifica critica s'era impegnato lo stesso Fabro, giustifica ancora, ai nostri giorni, indirettamente ma con autorevolezza, le perplessità e i dubbi mossi, a suo tempo, dal nostro Aletino. Si potrebbe addirittura, osserva lo storico francese, «sostenere con ragione che proprio il dualismo metafisico di Cartesio [...] fu il primo passo decisivo verso il naturalismo come materialismo ateo», in quanto rese la *res extensa* del tutto autosufficiente<sup>12</sup>. La macchina animale, che per esplicita ammissione di Cartesio si mette a funzionare grazie agli spiriti animali e senza l'intervento dell'anima (*res cogitans*), diventa il modello del naturalismo e del materialismo moderni<sup>13</sup>. Cartesio viene addirittura riconosciuto, nel giudizio

---

<sup>10</sup> Op. cit., pp. 120-123.

<sup>11</sup> Op. cit., p. 127 e ancora p. 190. E per i profondi rapporti di Bayle, cartesiano, con D'Holbach, cfr. pp. 179-184. Alle pp. 191 e sgg., ricorda il saggio di Feuerbach su Bayle: cfr. *Pierre Bayle*, a cura di W. Harich, in *Gesammelte Werke*, Verlag Berlin 1967, vol. IV, trad. it. in *Scritti filosofici*, a cura di C. Cesa, Laterza, Bari 1976, pp. 15-43.

<sup>12</sup> Op. cit. p. 343. Vedi anche Vartanian, cit., pp. 19 e sgg.

<sup>13</sup> Andrebbe a questo punto ricordata l'interpretazione ironica e canzonatoria del meccanicismo cartesiano da parte del padre Gabriel Daniel, *Voyage du monde de Descartes*, Paris, chez la Veuve de Simon Bénard, 1691

conclusivo del Fabro, «il vero fondatore di quella che il Lange ha chiamato *psicologia senz'anima*, dalla quale non a caso è scaturita per intima coesione e ad un tempo inarrestabile maturazione, la nuova “filosofia senza Dio”». E Vartanian, in perfetta sintonia con il padre stimmatino, facendo sue le perplessità dell'abate Pluche, esplicitamente dichiara, quasi ricalcasse le riserve dell'Aletino sulla fisica cartesiana:

Non soltanto non c'è da ricavare alcun profitto da questa fisica immaginaria, che pretende di togliere alla Provvidenza la sua funzione nella creazione dell'universo [...] ma vi è tutto da perdere per l'uomo [...] che si fa un idolo della materia dopo che è posta in movimento. Essa in realtà è cieca, priva di intelligenza e volontà, nondimeno egli le attribuisce tutto. E' la materia in movimento che genera gli elementi. È' la natura che ha ordinato le sfere, solidificato la superficie dei pianeti e, con un residuo di particelle più leggere, simili a pulviscolo, ha circondato il pianeta d'una atmosfera <sup>14</sup>.

I due critici, in definitiva, concordano, indipendentemente l'uno dall'altro, nel riportare proprio a Cartesio la fonte prima dell'ateismo teorico moderno. Il dissenso di Fabro con lo storico francese sta solo nel fatto che quegli lega direttamente il meccanicismo cartesiano all'ateismo dei pensatori francesi del secolo XVIII: al biologismo di Diderot come al nuovo meccanicismo di La Mettrie, senza tener debito conto dell'influsso esercitato da Locke e dal sensismo inglese (nonché da Hobbes come da Toland) nella formazione del pensiero materialistico ed ateo dell'illuminismo francese. Ma questa resta altra questione che, al momento, accantoniamo.

Nel secolo successivo - sempre secondo il Fabro - Diderot, e poi massicciamente D'Holbach, svilupperanno le conseguenze di quelle premesse, al punto che lo stesso

Cartesio, ch'era così suscettibile alle critiche, non avrebbe certamente mancato di esprimere tutto il suo disappunto per questo massiccio saccheggio e tradimento

---

che l'Aletino avrebbe tradotto in italiano (cfr. di seguito nota 36).

<sup>14</sup> Analogamente C. Fabro, cit., pp. 343-344 e sgg. che riprende lo stesso passo dell'abate Noël-Antoine Pluche, *Histoire du ciel, considéré selon les idées des poètes, des philosophes et de Moïse*, Paris, 1739, II, pp. 255-256, preso a testimonianza da Vartanian, cit., pp. 88-89, come testo attentamente meditato da Diderot, nel suo processo dal deismo all'ateismo.



della sua filosofia a favore proprio di quell'ateismo materialistico ch'egli intendeva combattere e debellare, rispetto al quale la critica dell'Hardouin e l'accusa di Voezio diventano quasi pettegolezzi insignificanti<sup>15</sup>.

Si tratterà di una emancipazione assoluta della ricerca scientifica, di una liberazione definitiva della fisica dalla metafisica che avrà come conseguenza, secondo lo studioso stigmatino, «che l'uomo, proteso nell'analisi del movimento, diventa arbitro del reale nelle sue forme e sviluppi come della sua verità»<sup>16</sup>; che è quanto dire che Cartesio è davvero il primo a segnare il destino del pensiero moderno: la paventata morte «della metafisica come ricerca del trascendente e del sovrasensibile». Persino il censore del D'Holbach, l'abate Holland, lodato dal nostro padre Valsecchi, sostiene che chiaramente l'autore dell'empio *Système de la nature* è discepolo di Cartesio «qui le premier a tenté de rammener l'évidence dans la philosophie»<sup>17</sup>. Lo stesso La Mettrie, che non sarebbe concepibile senza Cartesio, ci dà la più esplicita testimonianza del suo chiaro giudizio su di lui, quale precursore dell'*homme machine*:

Quel celebre filosofo [...] in fin dei conti comprese la natura animale. Egli fu il primo che dimostrò che gli animali sono pure macchine. [...] Perché in fin dei conti sebbene egli faccia della retorica intorno alla distinzione di due sostanze, è chiaro che questo è semplicemente un espediente e un artificio dello scrittore per far sì che i teologi ingoiassero il veleno nascosto dietro una analogia che colpisce tutti e che essi soltanto non riuscirono a vedere. Poiché è proprio questa analogia che costringe tutti gli scenziati e i competenti ad ammettere che quegli esseri vani e superbi che si distinguono più per la loro presunzione che per il nome di uomini, ... in fondo non sono che degli animali e delle macchine che si muovono in posizione

---

<sup>15</sup> Op. cit., p. 345.

<sup>16</sup> Op. cit., pp. 345-346.

<sup>17</sup> Holland, *Les réflexions*, Paris, chez Valade 1773, richiamato da Fabro, cit., p. 430. La citazione seguente di La Mettrie, è in Vartanian, cit., pp. 187-188; il quale per dissipare la presunzione che La Mettrie, nell'*Homme machine*, avesse mistificato ai suoi scopi il pensiero di Cartesio, richiama un critico del naturalismo dello stesso secolo, il Denesle con il suo *Examen du matérialisme*, Paris 1754, 2 voll. Il Vartanian aveva già indicato Descartes, il «vero precursore» dell'*Homme machine*, nel saggio, *Trembley's Polyp. La Mettrie and XVIII Century French Materialism*, «Journal of the History of Ideas», XI, 1950; poi in, trad. it., *Le radici del pensiero scientifico*, a cura di Philip P. Wiener e Aaron Noland, Feltrinelli, Milano 1971, p. 536 in particolare. Cfr. tuttavia, sulle due differenti maniere di guardare a Cartesio da parte di La Mettrie, le sottili precisazioni di Sergio Moravia nella Introduzione alle *Opere*, Laterza, Bari, 1974, p. XXVI in particolare.

verticale.

Proprio il nostro Aletino - come ci si proverà a mostrare - fu tra quei teologi che non solo non ingoiarono il *veleno nascosto* nella distinzione tra uomini e animali, ma ne seppero cogliere, invece, con raccapriccio, l'*analogia*, di cui dice La Mettrie, latente ma reale, tra l'animale e l'uomo, e che, in definitiva, inquina tutta la dottrina antropologica di Descartes.

2.- *Le condanne ufficiali dell'opera di Cartesio. Da Lovanio agli Accademici di Angers (1661-1675). Le mistificazioni di Costantino Grimaldi.*

Prendiamo allora in considerazione quella *Difesa delle terza lettera apologetica*, scritta dal nostro De Benedictis contro Costantino Grimaldi, tanto citata e richiamata dagli storici del cartesianesimo in Italia quanto poco approfondita nel suo contenuto. Pubblicata a Roma, nel 1705 presso Antonio De Rossi, essa è l'ultima opera importante del polemico gesuita salentino (passerà a miglior vita nell'anno seguente) e rappresenta, pur nella forma parziale del ricalco della *Terza lettera apologetica*, (nonostante Doria e Vico) la prima confutazione, davvero sistematica, che sia apparsa in Italia della filosofia di Cartesio agli inizi del secolo XVIII, dal punto di vista della sua difformità dai dogmi della Scrittura<sup>18</sup>. Matteo Giorgi che, in pieno accordo con le tesi dell'Aletino, scrive contro la *Risposta* del Grimaldi, ritiene la *Difesa* del gesuita, «una così dotta e forte difesa», da non lasciar «verun luogo agli agguati di chi imprese a difenderla». Se, nella *Disputa intorno ai principi di Renato delle Carte* dell'ottobre del 1695, egli aveva attaccato la fisica cartesiana, ora, nel *Ripigliamento della medesima disputa*, pubblicato nel 1713, dopo aver letto l'articolata *Difesa* aletiniana del 1705, sente di poter

---

<sup>18</sup> Sul padre Giovan Battista De Benedictis (Aletino) e, in modo particolare, per il clima politico culturale della Napoli di quegli anni, cfr. utilmente il recente contributo di Gerardo Ruggiero, *La «Turris Fortitudinis». Tra politici, ecclesiastici e filosofi nella Napoli di fine Seicento*, «Frontiera d'Europa», n° 1, 2003, pp. 5-174. Ma per una esegesi storico critica della presenza di Cartesio a Napoli e per un corretto inserimento della posizione dell'Aletino in quel contesto problematico, vedi ancora, E. Lojacono, *Immagini di René Descartes*, cit., soprattutto pp. 11-127. Importante e aggiornato bilancio in, M. Torrini, *Cartesio e l'Italia: un tentativo di bilancio*, GCFI, LXXXI, 2001, fasc. II, pp. 213-222. Per le *fonti principali sulla controversia cartesiana a Napoli*, si rimanda di seguito alla *Cronologia* in Appendice.

rispondere al Grimaldi forte di nuove ragioni, incentrando la sua accusa alla metafisica cartesiana e, più in particolare, alla concezione delle idee chiare e distinte, ed al concetto di sostanza con i connessi problemi dello spazio e dell'anima. Del resto, il Cartesio presente nella polemica aletiniana (ancora più emblematico, per esempio, di quello di Doria) è un Cartesio composito, letto certamente nelle opere originali ma anche mutuato dalla stessa filosofia degli *Investiganti* e, in particolare, congiunto all'immagine platonico spiritualistica costruita per suo conto dal suo diretto antagonista Grimaldi; un Cartesio frutto, in definitiva, di confluenze svariate, provenienti da letture del Daniel, dell'Huet, del Lamy, del Regis, dei giansenisti, di Pascal: un Cartesio perciò già acconciato a giocare il ruolo di pilastro fondante l'ateismo spinoziano<sup>19</sup>.

Se, perciò, la *Difesa* aletiniana del 1705 resta senza risposta immediata per la morte del gesuita e per altre circostanze di cui ci testimonia, si vedrà, Grimaldi, saranno proprio le successive *Discussioni storiche, teologiche e filosofiche* del Consigliere napoletano, a continuarne e svilupparne i temi. Esse, certamente pensate in primo momento a caldo, si iniziarono a pubblicare in tre volumi soltanto nel 1724, e uscirono definitivamente nel 1725, quando ormai l'Aletino era scomparso da ben diciotto anni. Costituirono tuttavia, da un canto, «una confutazione interlineare delle lettere dell'Aletino» e, dall'altro, «una sorta di *summa* enciclopedica retrospettiva della controversia pro e contro il cartesianesimo» - come scrive Paolo Casini - a comprovare quanto le critiche del gesuita salentino avessero toccato nel segno e quanto davvero compromettenti fossero state, se a tanta distanza di anni si richiedeva ancora una definitiva sistemazione di tutta la controversa materia. E infatti, il diretto antagonista Grimaldi confessa che, appena uscita la *Difesa* aletiniana del 1705,

[...gli] venne voglia [...] non farle passare senza risposta [...]. Ma gli convenne tal

---

<sup>19</sup> Di Matteo Giorgi, si veda il *Ripigliamento della medesima disputa contro l'Autore della Risposta alla terza Lettera di Benedetto Aletino* in, *Disputa di Matteo Giorgi Intorno ai principi di Renato delle Carte*, p. 67. Su di lui ancora Garin, *Storia della filosofia italiana*, [1966], II, pp. 883-884; ma anche A. Banfi, *Spinoza e il suo tempo*, Vallecchi, Firenze 1969, pp. 298 e sgg. e, più di recente, M. Crasta, *Sulla presenza di Descartes nella Galleria di Minerva*, GCFI, III, 1996, pp. 316 e sgg.

fatica intralasciare per essergli accaduto un accidente apopletico nell'anno 1704 a 28 febbraio, onde spargevano gli partigiani dell'Aletino che fosse tal accidente avvenuto al G. per opera di Sant'Ignazio, perché ei osato avea di malmenar la sua Compagnia; [...]. Ma se altresì indovino esser volesse il G., ben potrebbe dire che assai più leggiere colpe dovettero essere quelle sue, per cui meritò esser castigato con colpo passeggero, poiché ritornò dopo pochi anni nella sua salute; e che quelle dell'Aletino fossero più gravi, poiché egli fu soprapreso da un accidente improvviso e fatale d'un valvolo, mentre stava osservando in Roma un'eclisse nell'anno 1706. Così accade a chi si prenda troppa confidenza col cielo di spiare i secreti di lui, con fare indovinelli graziosi. Questo accidente fe' sì che il G. intralasciasse di rispondere più all'Aletino<sup>20</sup>.

L'apologista rigetta subito il sistema o metodo che si è usato contro di lui, appena arrivava a toccare l'argomento del secolo. Ad esempio, si andava dicendo «che non si legge il Cartesio, o che letto, non s'intende da' suoi censori»; e si faceva un bel «gridare a più non posso: *non ha detto tal cosa Renato. Renato non l'ha sognata*; se se ne cita la filosofia, ricorrere alle Lettere; se si accusa il Metodo, appellare alle Meditazioni; insultando a gli impugnatori, come fossero o ciechi o tardi o impostori». Vittime di metodi come questi, son stati quanti, autorevoli e sottili indagatori, si sono arrischiati per l'Europa ad avversare la filosofia cartesiana.

---

<sup>20</sup> Cfr. *Memorie di un anticurialista del Settecento*, a cura di V. I. Comparato, Olschki, Firenze 1964, pp. 23-24. Per la cit. di Paolo Casini cfr., *Introduzione all'Illuminismo. Da Newton a Rousseau*, Laterza, Bari 1973, p. 297. Il Comparato, che si è occupato a fondo del Grimaldi e della polemica con il nostro gesuita, poco ha approfondito l'opera aletiniana che qui analizziamo; più generalmente considerata dagli studiosi, resta la precedente, *Difesa della scolastica teologia, dedicata a Clemente XI*, De Rossi, Napoli 1703, uscita subito dopo la pubblicazione della terza *Risposta* del Grimaldi. In questo libro l'Aletino accusava Grimaldi di avere preso la sua tesi dal Tribbechovio; della cosa si doleva lo stesso Grimaldi in una lettera del febbraio 1704 al Magliabechi, ricordata da Garin, *La polemica antiscolastica e Adamo Tribbechovio*, in, *Dal Rinascimento all'Illuminismo. Studi e ricerche*, nuova ed. riv. e accr. Le Lettere, Firenze 1993, pp. 173 e sgg. Del Comparato, sempre fondamentale, *Ragione e fede nelle discussioni teologiche, storiche e filosofiche di Costantino Grimaldi*, in *Saggi e ricerche sul Settecento*, Ist. it. per gli st. storici, Napoli, 1968, in partic. pp. 52-53, dove della *Difesa* aletiniana del 1705 si dice soltanto che vi è «rilevata esplicitamente» la vicinanza sul tema della libertà tra Cartesio e Arnauld e il loro accostamento a Lutero; e vi si sostiene che il principio della chiarezza e distinzione cartesiano sia molto vicino al profondo convincimento degli eretici. Più di recente il Lojaco - che definisce la *Difesa* dell'Aletino «interessantissimo scritto» - dopo aver notato «una tempestività di informazione ed una strategia di informazione comune tra i rappresentanti della tradizione in Francia e in Italia», ne richiama il paragr. II, dove è compendiata l'accusa di ateismo rivolta a Cartesio e non manca di ricordare come in tale scritto il nostro, sulla autorità della critica di Huet, «indica nel pensiero di G. Bruno una delle fonti della cosmologia cartesiana [...] e tenta di far passare quelle tesi interpretative [...] secondo le quali la filosofia di Spinoza sarebbe stata possibile grazie ai principi cartesiani». Cfr. Op. cit. p. 85 nota.

Sallo il dottissimo Pier Daniello Uet, vescovo di Avranches, che ad istanza del duca di Montausier arrischiatosi a scrivere una Censura della Filosofia cartesiana, il partito ne giurò vendetta, e la fece, non solo in Francia con la penna di Regis, che è al presente la prima tra le sue lance, da cui fu trattato senza riguardo alcuno alla persona e al grado, ma eziandio con poesie satiriche e con dicerie mordaci [...]; e quel ch'è peggio, col dichiararli aperta nimistà que' medesimi della setta, ch'erano stati insino allora con esso lui per legge d'amicizia e antica confidente congiunti.

E l'elenco dei perseguitati continua: gli accademici d'Angers, i professori della Sorbona e tant'altri per cui egli, l'Aletino, può ritenersi fortunato se, «per avere a fare con un cartesiano, l'ha egli passata assai dolcemente». Del resto egli scrive «per niun odio incontro persona» ma solo per amore «alla nostra santa fede, a cui stimo che recano grande offesa certi punti della vostra filosofia, né solo gli accidenti e gl'incidenti, ma i mastri e i capitali». Qui è tutto il problema: l'assoluta inconciliabilità con i dogmi di fede. A giudicare chi alla fine è nel solco del vero non saranno i duellanti ma la chiesa cattolica, «al cui tribunale infallibile io sto»<sup>21</sup>.

Il procedimento apologetico aletiniano si snoda in modo rigorosamente giuridico. Per prima cosa il polemista richiama le posizioni ufficiali delle Università cattoliche e della Chiesa di Roma contro la filosofia cartesiana, a riprova che gli argomenti teologici da lui adottati non sono soltanto suoi ma «de' migliori maestri in Divinità», i quali *ab Ecclesia constituti sunt super muros Hierusalem*. «A ragionar da teologo - dichiara - non debbo [...] prendere che dall'autorità le mosse». Parlerà nella seconda parte come filosofo; qui hanno la parola le Scritture, gli interpreti autorizzati, cioè i dottori, le cattedre universitarie preposte e l'autorità della Chiesa romana.

Ecco l'Università di Parigi che esprime la sua decisa condanna; no-

---

<sup>21</sup> *Difesa* cit., p. 4-5. Per ulteriori ragguagli sul De Benedictis e congrui rimandi bibliografici, mi sia consentito rinviare al mio precedente articolo (al quale la presente ricerca si ricollega), *La reazione a Cartesio nella Napoli del Seicento: Giovambattista De Benedictis*, GCFI, LXXV (LXXVII), fasc. III, 1996, pp. 330-359.

nostante Grimaldi sostenga trattarsi di un sogno dell'Aletino, sol perchè di tal condanna non trova menzione nel Baillet, nel padre Daniel e in nessun'altro scrittore francese. Negare il fatto è assurdo; così com'è improponibile l'argomentare non esserci alcun decreto reale di esplicita condanna, in quanto nuove ordinanze non son necessarie laddove basta «risoluta ed esatta esecuzione degli antichi ordini già emanati». E si riferisce al decreto della Sorbona, registrato in quel registro al foglio 128, con la data: 1624. Al paragone i dottori della Sorbona, in fatto di filosofia, non son certo secondi ai partigiani delle novità cartesiane, quali, i «Laforgi, Clerselier, Roalzi, Regi, Malebranchi, Arnaldi». Altissime autorità cattoliche si levarono contro il grave pericolo e gli errori nei quali cadevano gli studiosi di quella filosofia, «juventuti catholicae perniciosas», e capace, in definitiva, «ducere illos ad atheismum». Tali considerazioni avevano indotto i teologi di Parigi e di Lovanio a ritenere la dottrina perniciosas e *inimica Catholicae Fidei, Conciliis adversas, Scripturis Sacris et principiis Fidei dissentaneas*<sup>22</sup>; altro che consigliarne lo studio al posto di quella d'Aristotele! Fondarsi sull'autorità di un Baillet, più apologeta e settario che storico, da parte del Grimaldi è davvero ridicolo. Ben altra autorità ci vuole per riabilitare il Cartesio da una tale inappellabile e unanime condanna. Tali considerazioni, in verità, l'Aletino aveva già fatte al tempo della sua ambiziosa *Philosophia peripatetica*, quando aveva ritenuto che quelle autorevoli condanne sarebbero state sufficienti a tacitare la tracotanza dei neofiti; ma ora sembra opportuno ribadirle, con maggiore forza e con la evidenza della documentazione<sup>23</sup>. Perciò ecco altri documenti di condanna: il solenne decreto emanato dai professori di Caen il 3 maggio 1667; l'intervento dell'Accademia d'Anger, che ritiene i maggiori nemici della chiesa giansenisti e cartesiani, sono vere testimonianze e non morsi «di quel can rabbioso

---

<sup>22</sup> *Ibidem*, pp. 8-19.

<sup>23</sup> Cfr., *Philosophia Peripatetica tomis quinque comprehensa. Tomus prior qui est de Logica. Neapolis typis Jacobi Raillard, 1688. Tomus secundus qui est de Physicae pars I, Neap., apud Salvatorem Castaldum 1687. Tomus tertius qui est de Physica pars altera et quartus qui de Metaphysica inscribitur. Neapoli apud Jacobum Raillard 1692* (il V tomo non fu mai pubblicato). Ci siamo serviti della ris. Balleoniana di Venezia 1723, in part. tomo II, capo V, pp. 45-53; passi di cui ho dato traduzione e commento in, *Un anticartesiano di Terra d'Otranto. Giovan Battista De Benedictis*, in «Miscellanea storica ligure», vol. II, a. XV, 1983, n 2, pp. 327-340.

dell'Aletino»! E si entri nel merito, anzi nel diritto e nel fatto. Per diritto, si ritenga: 1) che nell'Eucaristia non vi siano accidenti reali, resta opinione contraria alla teologia de' Santi Padri e alla dottrina della Chiesa; 2) che il mondo sia infinito (o indefinito) è posizione eretica in quanto *si tira dietro* la conseguenza della sua *necessità ed eternità*; 3) il dubbio su ogni cosa porta all'ateismo; 4) la fisica cartesiana è molto simile a quella democritea, «perocché dopo il moto impresso nelle particelle della materia, giranti ciascuna in se stessa e più insieme intorno ad un centro comune, Dio non ha più che fare col mondo», né con la storia e con gli uomini. Quanto più ripugna nella dottrina epicurea, trovasi in Renato; 5) «riporre l'essenza dell'uomo nel pensare, e così renderlo atto puro, è far di un uomo Dio»; 6) se il solo pensiero appartiene alla natura umana «e non già altra cosa che tocchi il corpo, mette a terra ed al niente il gran mistero dell'Incarnazione»; 7) il non ammettere forma materiale è vecchio errore già censurato dai tomisti.

Intanto, se si chiamano autorità in favore di Cartesio che queste lo siano. Il padre oratoriano Bernardo Lamy, ad esempio, non lo può essere se la real clemenza l'ha scacciato da Angers, l'ha punito in Grenoble e l'ha sospeso dalla facoltà di predicare e insegnare. Del resto i suoi principi son chiari: il primo, sostiene che compito del teologo è dimostrare che la fede cattolica non è contraria alla ragione; così come quello dei filosofi è quello di seguire la sola ragione per cui la loro indagine è guidata dal solo lume naturale, anche se la religione prescriva altrimenti. Il secondo principio del Lamy, più direttamente teologico, riportato testualmente dal nostro polemista, recita: *assertio, qua statutur essentiam corporum esse extensionem localem, erroris argui non potest et si fides Christiana aliquod corpus, puta corpus Christi in Eucaristia, nullam extensionem localem habere doceret*. Con tali principi, evidentemente, si è fuori dalla cattolicità e si comprende *da che pulpito venga la predica!*<sup>24</sup>.

Per quanto la dottrina cartesiana abbia tentato di *cacciarsi di furto* entro congregazioni religiose, esplicita è stata la posizione della cattolicità. Perciò egli ricorda l'intervento dei Canonici Regolari di Francia nel

<sup>24</sup> Op. cit., pp. 25- 27. L'Aletino, non soltanto ha letto le *Meditationes*, i *Principia*, il *Discorso sul metodo* e i *Saggi*, ma è anche ben documentato sulle stesse vicende del cartesianesimo in Francia. Per quanto riguarda il confronto coi confratelli Garasse e Daniel, debbo rimandare a specifica ricerca ad essi dedicata che pubblicherò quanto prima.

1678 e, soprattutto, quello della Congregazione degli Oratoriani di Francia dello stesso anno che, tra le altre sue prescrizioni, invitava a non allontanarsi dalla fisica di Aristotele. Né il Grimaldi chiami a sproposito dalla sua l'autorità di quei pochi gesuiti che, per soli vincoli d'amicizia o di sangue, siano stati cortesi con lui; «vi par questo titolo in coscienza per rubare a' gesuiti sei loro uomini e farne senza scrupolo altrettanti cartesiani?»<sup>25</sup>. Egli, a sproposito, è arrivato a citare come favorevoli alle tesi cartesiane, tra i padri della Compagnia, persino chi, con suoi trattati, ha dimostrato l'immobilità della terra, mettendo a terra tutto il sistema cartesiano dei vortici. Se poi un vescovo cattolico dell'autorità di Mons. Huet, luminare della Chiesa francese, arriva a criticare i cartesiani, apriti cielo! L'Aletino, al contrario, mostra al suo avversario di conoscere come l'Arnauld, «che pure annoverate tra i vostri», abbia attaccato duramente Malebranche, autore del trattato *Della natura e della Grazia*, che deve ritenersi «un de' capi più famosi e più pregiati della Setta» ed abbia scritto della difficoltà cartesiana relativa al circolo vizioso, problema su cui promette di trattarsi di seguito al momento opportuno.

Nella sua difesa, infine, il Grimaldi arrivava addirittura a mistificare la condanna di Cartesio. In realtà, spiega il gesuita, la condanna del filosofo non viene minimamente intaccata dal *donec corrigantur*, perché quella formula si usa solo quando l'opera ha bisogno di ammenda, com'è appunto l'opera di Renato<sup>26</sup>. Che non si glori perciò il Grimaldi di aver contrari gli eretici (che potrebbe sembrar gloria). In verità egli ha contrari tutti, cattolici, eretici e protestanti: Lovanio e Parigi, Leida e Roma: ortodossi ed eterodossi; il che porta a concludere che la vostra dottrina è contro tutto il cristianesimo. Alla fin fine, non c'è in Renato «arme alcuna, onde abbiano a paventare gli eretici e l'eresie; sicché non puossi a questo capo ascrivere l'essere ad essi odioso il suo nome»<sup>27</sup>. La

---

<sup>25</sup> *Ibidem*, pp. 27 e sgg..

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 42.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 26. Ma vedi, B. Lamy, *Démonstration ou preuves évidentes de la vérité et de la sainteté de la morale chrétienne*, Rouen-Paris, N. Pépie, 1706-11. Ma vedi anche del Lamy, per la stretta concordanza tra il metodo cartesiano e la logica di Port Royal, che egli, come il Regis, dà per scontato, gli *Entretiens sur les sciences*, del 1683, ed. a c. di F. Girbal e P. Clair, Paris PUF, 1966, in partic. pp. 77-104. Cfr. P. S. Regis, *Cours entier de Philosophie ou Systeme général selon les principes de M Descartes*, 3 vols. Amsterdam, Hugueton, 1691, rist. New York-London, Johnson, 1970, vol. I, pp. 16 in particolare; opportunamente ri-



verità è una sola: la filosofia cartesiana porta difilato all'ateismo. Non certo nel senso che quel filosofo si professi apertamente ateo e neghi Dio; che, al contrario, si studia anche di dimostrarne l'esistenza. Ma soltanto «perché da quel che insegna e dal metodo con che l'insegna può didursene l'ateismo». E' questione teologica e filosofica, la sua, nonchè argomento grave riguardante la religione; non questione morale. L'Aletino non ha mai «assalito i costumi del Cartesio, né ingegnatosi di menomarne in parte alcuna il buon nome»<sup>28</sup>. Sul Baillet, che del filosofo ricostruisce la vita su basi fragilissime, valga l'*Anti-Baillet* di Egidio Menagio. Se qualche rilievo egli farà, sarà sulla paradossale conclusione del solito Baillet, secondo la quale la dottrina di Des Cartes sarebbe diventata *istromento fortissimo del quale si valse la Divina Provvidenza perché la gran Regina di Svezia ad un'ora rinunciasse al reame ed all'errore che aveva col latte succhiato*<sup>29</sup>.

### 3.- La censura teologica del dubbio metodico che porta alla negazione di Dio

La questione, che invece resta fondamentale, è rispondere al quesito dell'Aletino: se la filosofia cartesiana porta o no all'ateismo. Il gesuita, che ha qui presenti le *Meditazioni* e i *Principia* (ma anche gli *Specimena*, come vedremo), che cita testualmente, contesta tre proposizioni di Cartesio:

1. Che non solo ei prescrive l'avversarsi a dubitar di tutto, ma l'avversarsi a negar tutto e

---

chiamato da C. Borghero, *La Méthode senza la Géométrie: Poisson e la diffusione del metodo cartesiano* in, *Descartes: il metodo e i «Saggi»*. Atti del Convegno per il 350° ann. della pubblicazione del *Discours de la Méthode* e degli *Essais*, Ist. Enc. Ital., Roma, 1990, II, p. 588, per la consuetudine invalsa tra i cartesiani di identificare la logica di Cartesio con l'*Art de penser* di Arnauld e Nicole.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 32.

<sup>29</sup> Cfr. di seguito, quanto ancora sul Baillet dice a p. 56: «levare un uomo infino al cielo su testimonianza d'un Baillet è porlo a volo su penne mal connesse di un Icaro»; passo richiamato anche da Lojacono, *Immagini*, cit., p. 95. La sua celebre biografia cartesiana, *Vie de M. Descartes*, 2 voll., Hortemels, Paris 1691, (cfr. Collection Grandeurs, La Table Ronde, Paris 1946) ora si legge utilmente in, rist. an. G. Olms, 1972. Ma sul Baillet biografo, cfr. dello stesso Lojacono, *Quale la cultura dominante a la Flèche*, in AA.VV., *La biografia intellettuale di Descartes attraverso la Corrispondance*, a cura di J-R. Armogathe G. Belgioioso e C. Vini, Vivarium Napoli 1999, pp. 672 e sgg. Il *De Benedictis*, evidentemente, aveva già preso visione (siamo ancora al 1705) dei primi voll. dell'opera di E. Manage, *Anti-Baillet, ou critique du livre de Mr. Baillet intitulé jugements des savants par M. de Manage*, 7 voll., aux dépenses de la Compagnie, Amsterdam 1725.

tutto aver per falso. 2. Che ciò non fa per ipotesi che finga, ma per assoluto giudizio che disdica. 3. Che ciò non fa a se solo, né a pochi, ma l'prescrive a tutti coloro che aman tenergli dietro nell'impresa del suo buon filosofare<sup>30</sup>.

Per quanto riguarda il primo punto, «chi non vede che egli si è steso tosto dal dubbio alla negativa?» Basta porre attenzione ai termini con cui procede ed alla conclusione cui perviene: *Manebo obstinate in hac meditatione defixus*. «Grammatici! - esclama a questo punto il polemista, scandalizzato da tanta confusione linguistica - [...] quel *manebo obstinate defixus*, per qual regola delle vostre può interpretarsi non altro che un semplice bilicarsi e star di mezzo senza prendere alcun partito?» Il partito l'ha preso e come, passando dal dubbio, dalla sospensione di giudizio alla netta negazione, alla dichiarazione di falsità: al dubbio maligno dei pirroniani, quale l'aveva individuato Malebranche<sup>31</sup>.

Sul secondo punto, rispondendo sempre al Grimaldi, cui tutta la *Difesa*, com'è ben noto, è rivolta, tutto è da appurare: se Cartesio abbia negato solo «per una pura supposizione o per un volontario inganno». Se fosse per volontario inganno, e «in materia sì grave [...] qual'è certamente il persuadersi che non c'è Dio», lo si incolperebbe anziché assolverlo. Se fu *per pura supposizione*, bisognerà precisare che non esiste pura supposizione capace, di per sé, di distruggere proposizioni assolute nel nostro intelletto. Le certezze assolute non si fanno scalfire dalle ipotesi: se voi vi trovate a Napoli a fare l'avvocato e passeggiate davanti ai tribunali, la pura ipotesi d'essere a Roma a visitare le basiliche, distrugge forse la convinzione assoluta di stare a Napoli e di fare quel che fate realmente? Così nel campo dell'astronomia, come in quello della teologia dommatica, si possono formulare pure ipotesi che tuttavia non distruggono affatto le verità di fede e le certezze assolute<sup>32</sup>. La verità è che Cartesio mira a rigettare il sapere tradizionale: «ha

---

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 61-62.

<sup>31</sup> Sembra, a questo punto, che l'Aletino voglia equiparare la posizione dubitativa cartesiana a quella estrema dei pirroniani, secondo quanto aveva precisato Malebranche: «Si dubita per furore e brutalità, per accecamento e malizia, e infine per fantasia e anche semplicemente perché si vuole dubitare. Ma si dubita anche per prudenza e diffidenza, per saggezza e penetrazione di spirito. Gli accademici e gli atei dubitano nel primo modo: i veri filosofi nel secondo» (*De la Recherche de la vérité*, in *Ouvres complètes*, I, a cura di G. Rodis-Lewis, Vrin, Paris 1962-1964, p. 307) su cui cfr. il commento di Carlo Borghero, *La certezza e la storia. Cartesianesimo, pirronismo e conoscenza storica*, Angeli, Milano 1983, pp. 127-133, in particolare.

<sup>32</sup> *Ibidem*, pp. 64-65.

preteso nel dar questo suo calcio abbatte tutti i giudicj o, come e' vuole, pregiudicj dell'infanzia [...] Ma questo abbattere, questo deporre, questo gittar via non può farsi a forza d'una sola e semplice supposizione, siccome ho già dimostrato»: ci vuole una maggiore e più convincente affermazione che non possa in alcun modo venir smentita, come *quattro e quattro fan otto; il tutto è maggiore della parte*, ecc.

Sulla terza questione, se il metodo viene esteso a tutti o se vale per il solo Cartesio, in quanto metodo di ricerca, la risposta è chiara. Ma se non fate ogni giorno che blaterare, «giusta l'insegnamento del vostro maestro, [...] che il bisogno preciso in cui si trova chiunque aspira all'acquisto del vero, [è] di atterrare di un colpo saldo e costante i pregiudicj dell'infanzia». La conclusione è nelle sue stesse parole. Si prendano i *Principia*, «ove ha raccolto il sugo el midollo di tutta la sua dottrina». Addirittura egli dichiara: «veritatem inquirenti semel in vita de omnibus quantum fieri potest esse dubitandum». Dov'è qui il limite? Tutti sono chiamati a dubitare, anzi a ritenere false le cose di cui dubitiamo, giusta la sentenza cartesiana: «illa etiam de quibus dubitamus, utile erit habere pro falsis»<sup>33</sup>. E, dato che tra i pregiudizi da rigettare, egli annovera «la notizia di Dio», sarà necessario da parte di ogni buon cartesiano, partire dall'ateismo, ammesso addirittura in termini - esclama scandalizzato l'Aletino, citando testualmente il passo dei *Principi*, I, n°7 - «che mettono orrore». E, rivolto al Grimaldi, conclude:

E questo è desso il *quasi nuovo pregiudicio*, che secondo voi Renato saggiamente pensò doversi studiar d'introdurre, credendo falso tutto ciò che prima vero reputava; e perché prima riputava vero esservi Iddio, ancor contro questo si studiò di introdurre quasi un nuovo pregiudicio, credendo falso l'esservi Iddio e in conseguenza credendo vero l'ateismo<sup>34</sup>.

---

<sup>33</sup> *Ibidem*, pp. 63-69.

<sup>34</sup> *Ibidem*, pp. 71-72. Intanto sul «cogito» e le letture cartesiane a Napoli, oltre al saggio di M. Agrimi, *Descartes nella Napoli di fine Seicento*, in *Atti*, cit. pp. 545-586, cfr. il catalogo della Mostra, *Dalla scienza mirabile alla scienza nuova. Mostra bibliografica e iconografica*, Napoli, B. Naz. 7 aprile - 5 luglio 1997, ed. ivi, E. Lojacono ed altri. Ma del Lojacono ancora e soprattutto, *Immagini di Descartes a Napoli*, loc. cit.,. Vedi anche, C. Cantillo, *Appunti di lettura del cartesianesimo napoletano tra '600 e '700*, «Boll. del Centro di St. Vichiani», XXIV-XXV, 1994-1995, pp. 183-194 e, infine, M. T. Marcialis, *Il «cogito» e la coscienza. Letture cartesiane nella Napoli settecentesca*, «Rivista di Storia della Filosofia», 1996, in partic. pp. 582-583; Idem, *Genovesi e Cartesio*, «Gior. cr. della fil. it.», fasc. III 1996 cit., pp. 455 e sgg. Infine, per la ricezione

Discende come conseguenza di tale chiara posizione la *perversione* del moderno filosofare della quale Spinoza è chiaro esempio e frutto cospicuo. Entriamo così nella topica lettura della filosofia spinoziana come filiazione di quella cartesiana, a cui si è già fatto riferimento nel paragrafo precedente. L'apologista chiama ora a sostegno della sua tesi l'inglese Oldenburg e Pierre Bayle che nel suo *Dizionario* denuncia appunto l'*abuso* che Spinoza avrebbe fatto della filosofia cartesiana. Ma tale abuso rese possibile la perversione di Spinoza, in quanto la filosofia cartesiana era in sé atta a pervertire la retta filosofia. Concediamo al gesuita una licenza barocca: «Sicché l'abuso dal Bayle asserito io l'ho, quale appunto dicesi essere abuso d'una spada quando alcun se ne vale ad uccider un innocente, comeché abbia ella di sua natura l'uccidere». Intorno a Dio, poi, Cartesio sbaglia due volte: la prima allorché ne mette in dubbio l'esistenza; la seconda quando si da da fare a dimostrarne l'esistenza sulla base dei suoi principi. Su tale duplice errore il gesuita invita il Grimaldi a fare alcune spassionate considerazioni: 1) fino a Cartesio la conoscenza di Dio era tanto incerta da potersene dubitare; e questo vuol dire che tutti i Padri della Chiesa e i teologi, fino a quel momento, non erano stati in grado di sbarrare la strada all'ateismo. La cosa, oltre che ingiuriosa verso uomini di tanta dottrina e pietà, è oltraggiosa verso la Divina Provvidenza che avrebbe abbandonato la sua chiesa per tanti secoli e avrebbe atteso tanto tempo a far nascere un tanto provvidenziale Cartesio. 2) Dopo il dubbio su Dio che fine fanno le religioni positive? «Evvi uomo sì perduto di

---

del metodo cartesiano in ambito europeo e problemi connessi, AA. VV. *Problematiche et réception du Discours de la Méthode et des Essai*, Textes réunis par Henry Méchoulan, Paris, Vrin 1988 (in partic. per l'Italia, da pp. 83 e sgg. il contributo di E. Giancotti). Vedi infine, per l'area cartesiana e anticartesiana a Napoli negli anni del De Benedictis, i numerosi interventi di G. Belgioioso, *Cultura a Napoli e cartesianesimo*, Congedo, Galatina 1992; e, ancora, la raccolta di AA.VV., a cura della stessa, *Cartesiana*, ivi, 1992; fino ai più recenti contributi: *Una polemica a Napoli sulla teoria cartesiana della distinzione mente-corpo: 1724-1733 P. M. Doria - Francesco Spinelli*, in, *All'ombra di Vico. Testimonianze e saggi vichiani in ricordo di Giorgio Tagliacozzo*, 2 voll., a cura di F. Ratto, Ripatransone, Il Sestante, 1999, pp. 161-189; soprattutto, *Philosophique aristotélisme et mécanisme cartésienne*, «Nouvelles de la République des Lettres», 1995, I, pp. 1947; ma anche, *Le "parcours exemplaire" de P. M. D.: de Descartes a Platon*, in *Autour de Descartes*, a cura di D. Toma, A. Christodorescu, V. Alexandrescu, Bucarest, Cramer, 1996 pp. 47-96; tutti raccolti e rivisti nel vol. *La variata immagine di Descartes. Gli itinerari della metafisica tra Parigi e Napoli (1690-1733)*, Edizioni Milella, Lecce 1999.

mente che possa credere in Dio se suppone non esserci Dio?»<sup>35</sup>. 3) Lo sforzo dimostrativo di Cartesio per «porre in piedi l'essere Divino», non approda a risultato soddisfacente (come ben è parso all'autore del *Viaggio per lo mondo di Cartesio* e a Mons. Huet nella sua celebre *Censura* e come si può trovare confermato in San Tommaso) in quanto presenta, paradossalmente, «per lucidissima e a ciascun manifesta» l'idea di Dio, laddove non ve n'è altra «più nascosta e più oscura, che vedesi a lambicco, tra ombre e per enigmi»<sup>36</sup>. Per testimonianza concorde dei Santi Padri e delle Scritture e in ispecie per l'autorità di Gregorio il teologo, l'idea di Dio resta *cognita per gli effetti e incognita per l'essenza*; essa «che ha le tenebre per nascondiglio», non può presentarsi giammai all'intelletto come chiara e distinta, secondo l'argomentare del filosofo francese. Quell'intelletto poi, scaltrito al punto di dubitare di tutto, perfino dell'assoluto sussistente, si mette con tanta facilità a seguire «una luce maligna» che lo conduce alla più controversa delle certezze, qual'è quella contraddettagli da tanti dotti <sup>37</sup>.

A dimostrare, senza mistificazioni, il punto d'approdo del metodo cartesiano è proprio l'errore in cui cadde Spinoza. L'autore dell'*Etica* è qui chiamato in causa secondo il costume dei padri della Compagnia: non tanto attaccato direttamente ma sempre indirettamente. Come ricordò infatti Vernière, «le Jésuits n'attaque Spinoza de front; ils semblent avoir longtemps partagé l'opinion de Bossuet sur l'opportunité du silence et ne s'être jamais exagéré l'urgens du danger». Bisognerà attendere il 1712 perché la Compagnia prenda posizione ufficiale e definitiva sull'opera del grande pensatore e cessi di considerarlo soltanto *in funzione della lotta anticartesiana*. Per il padre

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 76-77.

<sup>36</sup> De Benedictis si riferisce a, G. Dianiel, *Voyage du monde de Descartes*, cit. (da lui poi tradotto in italiano, *Viaggio per lo mondo di Cartesio, con seco la sua continuazione. Opera del padre Gariello Daniello della Compagnia di Gesù, recata dall'original frenzese nel nostro volgare italiano. Seconda edizione*, in Napoli nella stamperia di Gennaro Muzio, 1731) e a, D. Huet, *Censura Philosophiae Cartesianae*, 1689, cit.. Su Daniel Huet, cfr. A. Dini, *Anticartesianesimo e apologetica in Pierre-Daniel Huet*, «Rivista di storia e Letteratura religiosa», 1987, II, pp. 222-239; ma vedi utilmente, C. Borghero, *La certezza e la storia*, cit. pp.170-182 in particolare e cfr., inoltre, A. Alberti, *Lo scetticismo Apologetico Di Pierre Daniel Huet*, GCFI, IX, 1978, pp.210-237; E. Rapetti, *Contributo alla studio della "Censura Philosophiae cartesianae" di Pierre Daniel Huet: ricognizione del materiale inedito ad essa relativo*, «Rivista di filosofia neo-scolastica», LXXXVII, 1995, pp. 371-421.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 79-80. Su tale dichiarazione di Cartesio, cfr. le osservazioni in margine di E. Garin, *Vita e opere di Cartesio*, Laterza, Bari 1984, pp. 201-206.

Tournemine, che nel 1715 stende la prefazione alla *Démonstration de l'existence de Dieu* di Fénelon, col preciso incarico di correggere «le mauvais effet du livre», «le système de Spinoza n'a rien de nouveau que les principes cartésienne aux quels il a tâché de l'ajuster et le langage obscur dont il a enveloppé». Secondo il suo autorevole parere, addirittura «Spinoza n'est pas un vrai philosophe, c'est un dangereux illusionist». Negli anni del *De Benedictis* perciò, egli è preso ad esempio di errori che, in definitiva, risalgono principalmente a Cartesio. «Per accertarsene non altro ha da farsi che osservare il principio mastro dello Spinoza, ch'è desso appunto il concetto o diffinizion di sostanza, tolta di peso dal n° 41 della prima parte de' *Principi della Filosofia* di Renato». Né si venga a dire che gli argomenti dimostrativi di Dio son presenti in Cartesio così com'anche lo sono in Sant'Anselmo, nel teologo Antonio Perez, nel cardinale Pallavicino e in tant'altri che li hanno usati a proposito, fino a Daniello Bartoli. La differenza sta in ciò «che non altri ha tentato fuor solamente il Cartesio, di mettere gli intelletti de' seguaci in positura d'ateisti, rendendoli fissi e contumaci incontro all'evidenza»<sup>38</sup>. In definitiva, Renato si limita ad asserire l'esistenza di Dio in natura, ma non dimostra mai la sua presenza negli effetti naturali; perciò, allorquando l'Aletino «afferma il sistema di Renato essere inetto a dimostrare Iddio, parla del di lui sistema fisico». Infatti egli, «non essendosi mai fatto a provar che Dio esiste, perché la materia per legge di meccanica si muove, segno è manifesto che e' non fidossi di una prova di tal natura; e in conseguenza ebbe il suo fisico sistema in conto di scala molto fragile e da non reggere sotto il peso di chi su montar volesse alla contezza del Creatore»<sup>39</sup>.

---

<sup>38</sup> *Ibidem*, pp. 84. Cfr. P. Vernier, *Spinoza et la pensée française avant la révolution*, 2 voll. Presses Universit. de France, Paris 1954; vol I, p. 226; pp. 229-232; ed ivi richiamata, alle pp. 130-132, la *Préface* del padre Tournemine, che introduce, *Démonstration de l'existence de Dieu, de Fenelon*, Amsterdam L'Honoré Chatelain, 4° ed. 1715 (1° ed. 1713).

<sup>39</sup> *Ibidem*, pp. 88 e sgg.

#### 4.- *La critica teologica della sostanza estesa*

Il nostro intransigente censore passa quindi a trattare sistematicamente (sempre da un punto di vista essenzialmente teologico, almeno quanto alle conseguenze) della natura del corpo, secondo la dottrina di Cartesio, dell'*estensione*, con le connesse questioni concernenti l'essenza dell'anima, la chiarezza e la distinzione, fonti di grandi equivoci e principi molto vicini a posizioni ereticali; e, infine, degli accidenti assoluti, che Cartesio nega, eppur sono richiesti dal dogma della Transustanziazione Eucaristica, e di varie altre difficoltà cui va incontro il suo sistema<sup>40</sup>.

Il concetto cartesiano di *estensione* non è preciso e conforme all'etimo. Per *estensione* si deve intendere non solo quella che i filosofi e i teologi scolastici chiamano *estension formale* ma anche quella *virtuale* o *equivalente* che è propria dei puri spiriti, «e consiste in una tal diffusione dell'individual sostanza che sia tutto e tutta in ciascuna parte del luogo a cui risponde». Tale termine esprime perciò un «nome comune in cui le sostanze corporea e incorporea si concordano e si confondono». Non così in Cartesio che vuol l'estensione «propria del corpo», secondo la sua rigorosa definizione, confermata del resto dal suo fedele discepolo Legrande, nella sua Fisica generale. Scrive Cartesio nei *Principia*, I, n° 53: «Extensio in longum, latum et profundum substantiae corporeae naturam constituit [...] Omne aliud, quod corpori tribui potest, extensionem praesupponit»<sup>41</sup>. Ne consegue la divisibilità assoluta della estensione:

chi conosce il linguaggio filosofico, scorge tosto, che l'estensione in quanto è deffinizione del corpo nella scuola cartesiana, non racchiude in sé ma tira dopo sé la divisibilità e le parti; e quindi è impossibile concepire vero distendimento qualche si sia sostanza e non concepire nella medesima parti, in cui possa ella

---

<sup>40</sup> *Ibidem*, pp. 91 e sgg. Il cap. è intitolato, *Sentimenti del Cartesio circa la natura del corpo e quattro pessime conseguenze che ne derivano*. Va segnalato che anche il Grimaldi, nella *Risposta alla terza lettera apologetica*, cit., pp. 266-87, si era soffermato sul problema dell'Eucaristia affermando che il corpo del Cristo è, come ogni corpo naturale, esteso pur ritrovandosi per intero in ogni parte dell'Ostia consacrata. Vedi anche A. Borrelli, *D'Andrea atomista. L'Apologia" e altri inediti nella polemica filosofica della Napoli di fine Seicento*, Liguori, Napoli 1995, p. 27.

<sup>41</sup> *Ibidem*, pp. 91 e sgg..

dividersi, e in conseguenza materia e corpo<sup>42</sup>.

E l'anima? si domanda il De Benedictis. Con un tal concetto di estensione la riducete dentro l'angustia della ghiandola pineale. E Dio?

«nol fate immenso, perché sia egli, ma perché operi da per tutto». La sua idea di estensione resta tale che lo porta inevitabilmente a concepire «la divina sostanza esser messa [...] in necessità o di esser corporea o di non esser immensa. Imperocché o ella non si truova per tutto presente a tutti gli spazi; e non può dirsi immensa; o si truova ed è distesa, e in conseguenza corpo.

La scelta operata da Cartesio è chiara: egli nega a Dio l'estensione non solo in senso assoluto ma anche in quel senso che nelle scuole è detto, seguendo Sant'Agostino, *virtuale*. Ma il punto della contraddizione resta: o la sostanza divina è *distesa* e allora può essere immensa; o non lo è e allora non sarà immensa<sup>43</sup>. Pertanto, secondo le fonti, «l'immensità di Dio non è *una sola e semplice diffusion di operazione* [...] ma consiste nel *distendersi e nel diffondersi* che e' fa secondo la sua *medesima sostanza nello spazio*»; non potrà di conseguenza il Grimaldi nascondersi dietro l'autorità di San Tommaso che egli non è riuscito a intendere correttamente, perché non è arrivato a conoscere come l'anima sia nel corpo perché le dà vita e come Dio sia nel mondo perché lo crea<sup>44</sup>.

Si capisce come a male intendere tali sottili cognizioni, si possa facilmente scivolare nel panteismo ateo dello Spinoza (che resta soprattutto una conseguenza delle premesse cartesiane) o accreditare confuse esegesi come quella del Grimaldi che ritiene, a suo dire, secondo l'Angelico, Dio presente nello spazio per l'operazione che vi compie non per la sua sostanza<sup>45</sup>. Dopo avergli squadernato tutta la

---

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 96.

<sup>43</sup> *ibidem*, p. 95.

<sup>44</sup> *Ibidem*, pp. 98 e sgg.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 99. Si ricordi a questo punto la posizione di Michelangelo Fardella nella nota polemica con Matteo Giorgi, e il commento che, a suo tempo, ne fece il Banfi, cit., p. 299, nonché Garin, *Storia della filosofia italiana*, cit., II, pp. 883-4. Cfr. sulla questione anche V. I. Comparato, *Ragione e fede*, cit., pp. 74-75. Del Giorgi, vedi il *Ripigliamento in Disputa*, cit., pp. 79 e sgg., già richiamato alla nota 13, dove, contro Grimaldi, si trova d'accordo con l'Aletino sul fatto che la «presenza reale di Dio a tutti gli spazi», nel modo che l'ha spiegata S. Agostino, contrasta con la «cartesiana illusione» della *res extensa*.



patristica greca e latina, si adagia in Agostino che nel *De civitate Dei* sentenza: «Deus ubique totus, implens coelum et terram praesente potentia non absente natura». Che Dio debba ridursi a materia (cosa che affermerà il sacrilego Spinoza) discende direttamente dalla concezione cartesiana di sostanza. «Ogni sostanza che è in qualunque modo diffusa ella per gli spazi e distesa, è sostanza corporea. La divina sostanza è per tutti gli spazi in qualche modo diffusa ella e distesa. Dunque è corporea». Discende perciò - checché ne dica Grimaldi - da tale premessa la conseguenza: «o che il mondo è infinito o che infiniti sono i mondi», eresie queste che furono sostenute dal Bruno. Il Grimaldi respinge tale conclusione, per la ragione che Cartesio parlerebbe di mondo *indefinito* non di *infinito*; ma il concetto di *indefinito*, ribatte Aletino, resta sempre relativo al soggetto conoscitivo, «nel qual senso [una cosa] indefinita è al nostro intelletto»; mentre del mondo, oggettivamente assunto, Cartesio dice chiaramente che «nullo extensionis suae fines habere», il che, a non voler far il sofista, equivale a dire semplicemente *infinito*<sup>46</sup>. Per giunta, tale determinazione del mondo Cartesio dice di conoscere come idea *chiara e distinta*: «conosce egli dunque che la sostanza corporea è infinita e non solo indefinita». In conclusione, anche per il riscontro con altri testi cartesiani, si dovrà ritenere che «il mondo, per avviso di Cartesio, è un corpo di cui non possono senza contraddizione concepirsi i termini. Dunque il mondo è corpo infinito». Conclusione che, palesemente, apre la strada alla *natura* di Spinoza.

##### 5. - *La critica filosofica. Ancora del «cogito» e dell'idea di Dio*

In questa seconda parte, l'Aletino comincia col riprendere la questione del dubbio metodico, citando un passo de *Il discorso sul Metodo*, nella versione latina (1644 o 1649) (che dò però nella traduzione del Widmar):

[...] studino pure su questo argomento i migliori ingegni quanto loro piacerà, ma

---

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 95.

non credo che possano dare alcuna ragione sufficiente per eliminare questo dubbio, se non presuppongono l'esistenza di Dio. In primo luogo infatti quella regola che ho testé assunto (*quod paulo ante pro regula assumpsi*), ossia che le cose che noi concepiamo molto chiaramente e distintamente sono tutte vere, è garantita unicamente dal fatto che Dio è o esiste, che egli è un essere perfetto e che tutto ciò che è in noi viene da lui [...].

E commenta: «Il testo non può essere più netto a porre in chiaro ch'l Cartesio non si fida del suo primo principio, *Io penso dunque sono*, per compitamente stabilire il secondo, *Ciò che è vero, ecc*»<sup>47</sup>.

A questo punto, prima di passare alla disamina della vera e propria critica filosofica da parte dell'Aletino, è doveroso osservare che, mentre la conoscenza di Cartesio da parte degli *Investiganti*, come hanno dimostrato i più recenti studi, è pressoché limitata alla fisica e non si estende al metodo (La *Diottrica*, Le *Meteore* e la *Geometria* non vengono letti come appunto dovrebbero, *essais de cette Methode*) che viene considerato essenzialmente (vedi Cornelio) una premessa prevalentemente autobiografica alla ricerca scientifica, trascurandosi, del resto, tutta la metafisica del filosofo di La Fleche; la critica del gesuita salentino, al contrario, se è teologica certo, è anche filosofica, come ci dimostra tutta la *Difesa* alla terza lettera che qui andiamo esaminando.

Secondo la Marcialis, a Napoli era predominante la «lettura malebranchiana del *cogito* o il netto contrapporsi, senza mediazioni, della impostazione scettico-probabilistica della scienza propria dell'Accademia degli *Investiganti*»; tanto che nel Settecento il «Cartesio teorico della soggettività, il quale si afferma nel porre a fondamento della scienza il *cogito*», sarà proprio quello «a non essere presente nella cultura napoletana»<sup>48</sup>. Ma certamente l'Aletino, costruttore autonomo

---

<sup>47</sup> Op. cit., II Parte, *Discussion filosofica della filosofia cartesiana*, pp. 365 e sgg., ove è citato un passo de il *Metodo* che l'Aletino riporta nell'ed. latina, *Specimena philosophiae, seu dissertatio de methodo* [...], presso Elzeviro di Amsterdam del 1644, fog. 33: «*Inquirant praestantissima quaeque ingenia quantum libet, non puto illos (notate bene, [aggiunge il nostro]) rationem aliquam posse invenire* [...]». Ho riportato di sopra il passo del *Discorso sul metodo*, nella trad. it. di Bruno Widmar, Torino, Utet, 1969, p. 158. Cfr. tuttavia, l'edizione francese, *Discours de La Methode*, Leyde, 1637, p. 39.

<sup>48</sup> M. T. Marcialis, *Il cogito e la coscienza*, cit., pp. 582-583. Si ricordi che anche Huet aveva nella prima edizione (1689) della sua *Censura*, cit., polemizzando con Régis, attaccato tre punti particolarmente: il dubbio, il *cogito* e la regola (*criterium*) della verità. Cfr. a tal proposito, E. Rapetti, cit., pp. 383 e sgg. Dal

di una immagine di Cartesio, del tutto immune dalle suggestioni conciliative che incisero sui cartesiani napoletani, arrivava, per il suo ruolo di censore, a stabilire un suo rapporto privilegiato con la filosofia cartesiana, attingendo semmai, e per suo conto, alle fonti francesi della critica, ai decreti della Sorbona, agli interventi dei teologi e, direttamente, anche a Cartesio più che non facessero i suoi avversari (*Meditationes, Specimena, Principia*, soprattutto). Egli, del resto, non ha da adattarlo a nessuna filosofia: l'atomismo, l'aristotelismo, il tomismo, il platonismo; e resta meno tentato dalle compromissioni e sincretismi cui ci ha assuefatti la storia del cartesianesimo in Italia e fuori, da Vico a Doria, alla scuola di Cambridge, ecc. Il suo obiettivo è ricercare e individuare, in quella filosofia eterodossa, proprio l'*aliquid novi*, il *virus* cioè o il tarlo, non solo della modernità, ma dell'eterodossia. La sua esegesi risulta perciò necessitadamente - e talvolta *malgré lui* - più onesta e feconda.

Intanto, per un tomista ortodosso, la chiarezza e la distinzione che Cartesio fondava sulla coscienza portava a nient'altro che a scivolare nel soggettivismo. *Ciò è vero di cui si ha chiara e distinta l'idea*, è, per il nostro teologo, «massima ingannevole, fonte di errori e fomento di abusi», soprattutto se vi si vorrà fondare l'esistenza di Dio. La connessione che si vuol stabilire tra la massima precedente e il *cogito*, è senza fondamento, basandosi il tutto sulla labilità della coscienza individuale. «La mia esistenza, che [tramite il *cogito ergo sum...*] si asserisce, è affibbiata sì colla divinità, come effetto con la sua prima e precisa cagione, ma ciò non basta perché pruovi che ci è Dio, se questo stesso, non poter ella essere se non da Dio, ad evidenza non si dimostra»<sup>49</sup>.

Certo una notevole parte della critica aletiniana è rivolta direttamente alla *Risposta* del Grimaldi; e contro il suo modo di ragionare infierisce. Tuttavia più che evidente è l'attenzione costante a Cartesio e ben trasparente la lettura che delle sue teorie egli ci dà, anche attraverso la polemica con il Consigliere napoletano. Anzi, è proprio attraverso la lettura attenta e l'analisi del testo cartesiano che il gesuita smantella la

---

canto suo Régis aveva risposto al vescovo con la sua, *Répons à un livre qui a pour titre*, cit. del 1691.

<sup>49</sup> *Ibidem*, pp. 332-333. Cfr. anche quanto, sempre contro Grimaldi, sostenne Matteo Giorgi, Op. cit., pp. 94 e sgg. ove testualmente richiama la *Difesa* dell'Aletino, sia per la parte teologica che per quella filosofica.

costruzione (per lui, fittizia) del Grimaldi. Ad esempio, la pretesa fondazione del sapere scientifico sulla labile verità del *cogito*. In verità, da parte del suo interlocutore era partita l'accusa che l'Aletino volesse prendersi una rivincita contro Renato per aver questi, «con somma ragione», sbertucciato il principio aristotelico: *Impossibile idest simul esse et non esse*. Il gesuita ha qui buon gioco nel dar lezione di dialettica; ma quel che segue ci importa maggiormente, perché tira in ballo la Meditazione cartesiana: il dubbio cartesiano investe le dimostrazioni geometriche e la conseguenza di tale tabula rasa non altra è che «il conoscimento del suo conoscimento». Del secondo principio, riguardante la chiarezza e la distinzione come connotati della verità dell'idea, non resta che dirne poco sotto il profilo filosofico, dopo quanto egli ne ha detto sotto quello teologico, a suo luogo<sup>50</sup>. Cartesio aveva addotto, come esempio di idea chiara, l'idea di Dio: «Non resta quindi che la sola idea di Dio nella quale bisogna considerare se c'è qualcosa che non abbia potuto provenire da me. [...]»<sup>51</sup>. Aveva inferito l'idea della esistenza di Dio con estrema facilità, con una linearità di percorso che andava contro tutta la tradizione dei Padri che vuole tale idea, ardua, difficoltosa e «bisognosa di pruova». Il teologo Vasquez, ad esempio, insegna «la proposizione *ci è Dio* non esser per sé nota all'uomo», e così, analogamente, il Suarez nella sua *Metafisica*. Renato invece, se lo leggete con attenzione, «pronunzia [...] apertamente nel V postulato, che il suo argomento fa vedere Dio esistente per evidenza prima in quanto fa vedere, a chiunque con attenzion vi dà mente, la necessaria esistenza contenuta e racchiusa nell'idea che abbiam di lui». E cita testualmente il testo cartesiano delle *Meditationes*<sup>52</sup>. Sostenere come fa Grimaldi che Cartesio provi Dio non con dimostrazione a priori ma a posteriori, come fanno concordemente i Santi Padri, è un vero e proprio granchio; e così le altre ostinate sue affermazioni che intendono difendere il suo filosofo: quella, in particolare, di avere l'Aletino accusato il Cartesio di aver edificato «nella natura un sistema

---

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 338. Sulla *Risposta* del Grimaldi e sulla puntuale analisi da questi intrapresa dei *Principia*, cfr. Lojacono, *Immagini*, cit., pp. 87-126 in part.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 344-348.

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 351-353. e 371 in part. Per i richiami nel testo, cfr. *Renati Des-Cartes, Meditationes de prima Philosophia*, Apud Ludovicum Elzevirium, 1642, *Prefactio ad Lectorem*, s. i. pg.

inettissimo a dimostrarci l'esistenza della prima cagione».

#### 6. - *Critica della fisica cartesiana. Il moto.*

Già nella sua precedente apologia, confutata dal Grimaldi, egli, dopo aver fatto riferimenti testuali a Cartesio, aveva ricordato Pierre Petit (*Pietro Petiti*), tra gli altri anticartesiani che avevano rimproverato al filosofo di avere molto concesso agli avversari. Il Petit, che era stato ingegnere addetto alle fortificazioni di Luigi XIV, aveva contestato le prove cartesiane dell'esistenza di Dio<sup>53</sup> e l'Aletino aveva ritenuto che, nei confronti dei sostenitori di Cartesio contro Aristotele, il Petiti avrebbe «scoperto l'equivoco, mostrando nascondersi in questa obiezione un paralogismo, con cui solete ingannar e trar dalla vostra i semplici e poco accorti». Secondo Grimaldi, al contrario, si tratterebbe di un vero «abbaglio» del gesuita che avrebbe addirittura stravolto il pensiero del Petit - del quale lo stesso De Benedictis aveva già riportato testualmente un passo della sua seconda dissertazione contro Cartesio, nella *Terza Lettera apologetica* contro il Di Capua<sup>54</sup>, in cui il francese sosteneva che chi non intenda l'assurdo del metodo dubitativo cartesiano («cartesianae opinionis vanitatem non intelligat») non sarà che uno stolto.

Per quel che concerne più propriamente la conoscenza della fisica cartesiana da parte del nostro gesuita, ad evitare facili illazioni, si deve precisare che egli leggeva Cartesio nei *Principia* (che apparvero per la prima volta in latino ad Amsterdam il 10 luglio 1644), opera in cui il

---

<sup>53</sup> Cfr. De Waars, *Les objections de P. Petit contra le Discours et les Essais de Descartes*, «R. de Métaphysique et de Morale», 1925, p. 53 e sgg.; ma anche Cantelli, pp. 386-87, in particolare. Pierre Petit era anche medico e autore di un *De motu animalium spontaneo*, del 1660 e, ricordata anche dal Bayle, di una *Dissertation sur la nature des comètes [...]*, Paris 1665. Ma vedi anche del Bayle, *Dizionario storico-critico*, ed. it. a cura di G. Cantelli, Laterza Bari, vol.II, p. 510 e nota. Il De Benedictis richiama il *Cours entier [...]*, del 1691, ed. Asterdam, a p. 388. Sull'autore vedi ancora C. Borghero, in, *Atti cartesiani*, vol II, cit., p. 588.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p.355. L'Agrimi, op. cit., loc. cit., che della presenza di Cartesio a Napoli ha scritto un importante capitolo, racchiude, in una succosa sintesi, la critica aletiniana del *cogito*, limitandosi però alla sola *III Lettera* del 1694 contro il De Capua, non facendo menzione della presente *Difesa*, in cui la contestazione della metafisica cartesiana è notevolmente più articolata e si sviluppa, se non altro, per un maggior numero di pagine. Di lui vedi, ancora, *Note sulle polemiche antifrancesi di Vico*, «Studi filosofici», XVIII, 1995, in particolare pp. 248-250, con alcuni spunti interessanti.

filosofo, come è stato ben osservato anche di recente, «prende coraggio» in relazione alla sua concezione del moto della terra. Non che opti decisamente per il sistema copernicano e sostenga, come Galileo, che la terra si muova: ritiene invece, analogamente al Bellarmino (1616) che si rifaceva a San Tommaso, che tanto il sistema copernicano quanto quello di Tycho Brahe o di Tolomeo, sono solo ipotesi tutte ugualmente possibili. Pur applicando nei *Principia* «quello stesso modello della materia e dei suoi movimenti che era già operante nelle *Météores*», in modo più esplicito qui, nella edizione olandese - e nella successiva edizione francese del '47, per un pubblico più vasto - tutta la sua prospettiva fisica si inserisce coerentemente nella critica che egli porta alle cause finali e alle qualità reali della gerarchia celeste che caratterizzavano in profondità la fisica aristotelica, sostenuta dagli scolastici<sup>55</sup>.

Del *Discours de la Méthode* invece, anonimo ma ben noto l'autore ai dotti, si può dire che circolasse già prima in Italia, grazie «ad alcuni studiosi, tra cui, paradossalmente, non pochi illuminati gesuiti, che furono assai presto al corrente della sua esistenza, grazie all'informazione culturale all'interno della Compagnia»<sup>56</sup>. Se tutto ciò è vero, l'Aletino, forse ancor prima dei suoi interlocutori napoletani, aveva appuntato direttamente la sua attenzione sulle opere del filosofo francese<sup>57</sup>.

Dalle critiche del gesuita alla fisica cartesiana, in verità, balza evidente come egli avesse colto non solo il punto debole di tutta quella costruzione nella dottrina dei vortici, e fin dal tempo della *Philosophia Peripatetica*, ma anche come essa non fosse in alcun modo conciliabile con la tradizione aristotelica che per lui restava la scienza legittima, in quanto riponeva in se stessa il suo fondamento. Al contrario, tutta l'ipotesi cartesiana richiedeva come suo sostegno un principio fisico sperimentale, e cioè, «pur applicandolo in maniera evidentemente fallace, quel moderno, cartesiano, più ancor che galileano, concetto di inerzia come tendenza dei corpi alla conservazione del moto, che è

---

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 389. Vedi anche, *Lettere Apologetiche*, cit., III, p. 178.

<sup>56</sup> A. Rossi, *Forze e moti circolari nella fisica di Descartes dalle «Meteore» ai «Principia»*, in *Atti*, pp. 344-345.

<sup>57</sup> E. Lojacono, *Mostra*, pp. 17-18.

stato quindi definitivamente acquisito dalla scienza moderna»<sup>58</sup>. Egli perciò rinfaccia al Grimaldi, punto per punto, le incoerenze dalla sua esposizione del pensiero di Cartesio, dalla definizione del moto alle sue applicazioni. Per l'Aletino, ovviamente, quel che conta è soprattutto la conformità alle verità della Scrittura e delle interpretazioni dei Padri. Perciò Aristotele, San Tommaso, Sant'Agostino vengono usati come macchine belliche contro la fisica dei *Principia* e degli *Essais*, nonché del *Metodo*. E sappia il Grimaldi che l'Aletino non è partigiano di tutti gli aristotelici ma dei soli davvero coerenti «e trasceglie de gli altri que' che stima più confacenti ai dettami del vero e più conformi al pensier del filosofo». Pertanto non accoglie le contraddittorie definizioni di moto che vi si possono trovare e, per quanto lo Stagirita nella sue categorie distinguesse il concetto di moto da quello di mutazione, in definitiva «il senso è che moto addimandasi quell'atto per cui un ente imperfetto e bisognoso fassi a supplire il suo difetto coll'acquisto della perfezion che gli manca; nel qual senso moto e mutazione confondonsi, cheche altri ne dica»<sup>59</sup>.

Secondo la definizione cartesiana del moto, dovrebbero «chiamarsi quiete le cose che sappiam certo che muovonsi» e dovremmo di necessità venir forzati a sostenere «che si muovon quelle cose che sappiam certo che non si muovono». Si tratterebbe di due contrarie definizioni di moto e di quiete che l'Aletino chiama, sarcasticamente, l'una cartesiana o dei dotti e l'altra peripatetica o degli ignoranti. Tralasciamo la lunga trafila di volute argomentative barocche, perché in buona parte formali e linguistico/espressive, e limitiamoci a riscontrare la coerenza e testualità dei riferimenti cartesiani del nostro. Ad esempio una certa preferenza accordata dal moderno filosofo al sistema ticonico, nella terza parte dei *Principia*, in relazione ad un corpo mobile che si muova in mare in vista della terra. Infatti, secondo Renato, navigando lungo un lido, si dovrebbe dire che il lido si muova: «questa è una conseguenza che discende con naturalezza dalla vostra diffinizion del moto, che ben-

<sup>58</sup> Cfr. anche, *Difesa*, pp. 44-45, sul «principio d'inerzia», attribuito a Renato, come «filosofica battucchieria»: vale a dire, *sofistichieria*, *sottigliezza*, ma, in senso negativo-dispregiativo, di *vanità*; in latino: *cavillatio*, *ineptiae*; pertanto principio inconsistente, del tutto destituito di valenza scientifica, in quanto il corpo *non tende perché non ha fine*.

<sup>59</sup> A. Rossi, op. cit., p. 346.

ché voi francamente la neghiate [...], il vostro Renato però così non la disdisse, che anzi, non aspettando a permetterla a chi glie l'opponesse, la tirò da se stesso, e come sua dottrina la stabilì». A riprova ricorda la parte II dei *Pr.*, al n° 29, dove - sia detto per inciso - risulta ormai evidente la tendenza di Cartesio a sostenere l'immobilità della terra che, al tempo dei frammenti de *Il Mondo* e prima della condanna di Galileo, aveva ritenuto mobile. Ecco il passo citato dall'Aletino: «[...] non potest transferri corpus AB ex vicinia corporis CD, quin simul etiam intelligatur, corpus CD transferri ex vicinia corporis AB; ac plane eadem vis et actio requiritur ex una parte atque ex altera»<sup>60</sup>. L'ultima frase è sottolineata dal nostro come «giunta notevole» e tutta la posizione cartesiana viene fissata con la citazione seguente, tratta dalla Parte III, al n° 38 e 39, in cui si ritiene che il Cartesio, nell'esempio su addotto della barca che si muove rispetto alla terra ferma, sostenga appunto doversi dire «che il lido si muova» e «in riprova del sistema di Tycon Brahe [...] studiandosi di mostrare più moto attribuirsi alla terra nella ticonica che nella ipotesi copernicana». Il testo cartesiano è riportato:

Manente terra juxta eorum opinionem immobili, necesse est ut totum coelum una cum stellis circa illa singulis diebus volvatur: quod intelligi non potest, quin simul intelligatur, fieri translationem omnium partium terrae ex vicina partium coeli, quas tangunt, in viciniam aliarum; cumque haec translatio sit reciproca, ut supra dictum est, et eadem plane vis sive actio ad illam requiratur in terra atque in coelo, nulla ratio est, cur propter ipsam coelo potius quam terrae motum tribuamus; quin imo juxta superius dicta terrae dumtaxat est tribuendus, quia sit secundum totam eius superficiem, non autem eodem modo secum totam superficiem coeli, sed tantum secum partem concavam terrae contiguam, quae ad convexam comparata perexigua est<sup>61</sup>.

Perciò l'aver osservato il gesuita che, secondo Cartesio, si muovono quelle cose che sappiamo per certo immobili, è del tutto esatto, nono-

---

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 422-23. Ma cfr. *Principia*, 1644, II, n. 29. Ricalca la stessa posizione critica del De Benedictis, Matteo Giorgi nella su *Disputa* contro Grimaldi («autore della risposta alla terza lettera di Benedetto Aletino») in part. pp. 15 e sgg., sempre citando dai *Principia* la concezione cartesiana della sostanza corporea come *indefinita* (o infinita).

<sup>61</sup> *Principia Philosophiae*, Parte III, Amsterdam, 1644, rist. 1994, cit., n° XXXVIII, p. 86; riportato testuale in *Difesa*, cit., 422-424.



stante le scomposte rimostranze del signor Grimaldi il quale, per aver tanto «squadernato» le opere del suo maestro, non si accorge che l'Aletino legge e conosce bene Cartesio. Non si accorge neppure delle critiche che ne han fatto tanti autorevoli avversari. Si prenda Vincenzo Viviani il quale non ha mancato di rilevare l'assurdo per cui Cartesio perviene, secondando la sua immaginazione, a sostenere paradossalmente, che «nel sistema di Copernico la terra sta ferma e in quel di Ticone la terra si muove, contra il sentimento di tutti gli uomini»<sup>62</sup>.

In definitiva si era giunti al punto critico: se si voleva far quadrare la ricerca scientifica, ipotesi o leggi intorno alla struttura dell'universo, con le Scritture e la tradizione aristotelico-tomistica, si batteva contro il muro dell'assurdo. E l'Aletino aveva, certo più di Garasse, con Daniel e con altri teologi e polemisti illustri, sia cattolici che protestanti, colto la difficoltà in cui i moderni pensatori, pur lontani dagli eccessi dell'ateismo dichiarato, si dibattevano e tentavano in tutti i modi di nascondere come una vergogna, quando non provavano a superarla e spiegarla con la logica o la dialettica. Sfuggendo Scilla, ghignava l'acuto teologo salentino, date di petto in Cariddi: finite per cimentarvi in un tragico gioco, tentando «di emendare un cattivo sentimento con un peggiore»<sup>63</sup>. Che poi la Chiesa, camminando la storia, avrebbe assolto Cartesio, per condannare il pio e devoto Newton e, quindi, avrebbe riabilitato Newton e Galileo, per combattere gli illuministi e quindi Marx, Darwin, Nietzsche, Freud, e i nemici di ogni nuova era, è altra questione<sup>64</sup>. I gesuiti, particolarmente, avrebbero contribuito

<sup>62</sup> Così il Viviani: «Debat sane Cartesius praeceptis uti, quae tantopere aliis commendavit, et omne proprii sensus et immaginationis prae iudicium deponere, ut non a veritate tam longe aberraret», riportato in, *Difesa*, p. 425. Cfr. *Principia*, cit., parte III, XVIII. Il Viviani era stato tra coloro che nel '60 erano rimasti colpiti «dal *Discorso del metodo*, proprio lui che si mise a tradurre in italiano gli scritti del Cornelio, l'introduttore a Napoli della filosofia del Cartesio», come ricordava a suo tempo Garin, *Storia*, cit., II, p. 860.

<sup>63</sup> *Difesa*, cit., pp.

<sup>64</sup> Di grande interesse quanto già andava osservando, a suo tempo, il Montesquieu, in un passo di *Specilège*, in *Ouvres complètes*, Aux éditions du Seuil, 1970, già richiamato da A. C. Kors, *Atheism in France, 1650-1729. The Orthodox Sources of Disbelief*, Princeton U.P., 1990, pp. 182-183: «Il padre Castel, come ogni gesuita, non manca di attaccare il signor Newton, sull'ortodossia dei suoi principi, che a suo parere conducono all'ateismo, sebbene questo autore non possa fare a meno di una divinità per far funzionare o per riparare il suo sistema [...]. Non so come accade che sia impossibile elaborare un sistema del mondo senza essere subito accusati di ateismo: Descartes, Newton, Gassendi, Malebranche. In questo modo non si realizza altro scopo che quello di dimostrare l'ateismo e di rafforzarlo, facendo credere che l'ateismo è così naturale che tutti i

validamente a recuperare il valore filosofico della ricerca scientifica, in fisica come in astronomia e in chimica, mantenendo per la filosofia la posizione conservativa. Gestendo la scienza e collegandola sapientemente a posizioni di neutralità ovvero a conseguenze e presupposti epistemologici consoni all'ortodossia, seppero impedire al pensiero filosofico quella *libertas* che esso inseguiva col pericolo di cadere nel materialismo e nell'ateismo. Il dilemma perciò restava e, drammaticamente per tutti i credenti, ancora resta: adattare periodicamente le Scritture all'evolversi delle filosofie e delle dottrine scientifiche nuove, fino al paradosso di dover negare l'assolutezza della propria verità o combattere fino in fondo le conseguenze - come aveva fatto a suo tempo l'Aletino, scomodo ma sincero - di quella *libido philosophandi* o *sciendi* che avrebbe liberato definitivamente la moderna ricerca da ogni fondamento dogmatico e da ogni assurda tutela. Ma se il tenace polemista gesuita combatteva Cartesio, particolarmente nella difesa che ne andava facendo a Napoli Grimaldi, non accettava, pur di sostenere a tutti i costi l'ortodossia della Scrittura, soluzioni scorrette o letture parziali dei testi, sia profani che divini. Un solo esempio tra molti: Grimaldi, secondo Aletino, gli avrebbe fatto dire ciò che non ha mai detto, nel rispondere al quesito della meccanica: donde venga il moto e perché un corpo si muove. A tale scopo, il nostro gesuita avrebbe addotto il concetto moderno di *natura*: che, in tutti i campi,

---

sistemi, per quanto differenti, vi conducono sempre». Per quanto possa apparire paradossale, l'osservazione di Montesquieu coglieva nel segno, perché storicamente il pensiero moderno non è che graduale, progressiva emancipazione dall'autorità della scrittura e sua definitiva negazione. I tentativi di mediazione e conciliazione, messi in atto da una e dall'altra parte, deisti compresi, confermano piuttosto che superare il diallele in cui tali impianti concettuali s'invischiano. Certamente ha molto contribuito la perplessità preoccupata dei teologi a far nascere l'idea di un pensiero moderno ateo; ma tale spauracchio, trova proprio nelle analisi sottili dei gesuiti, una conferma testuale piuttosto rigorosa, da Cartesio e cartesiani fino a D'Holbach. L'attuale tendenza storiografica, volta a circoscrivere e confinare tra Seicento e Ottocento il superato e anacronistico antagonismo tra l'ateismo e la fede nelle Sacre Scritture, è un ulteriore esempio di mistificazione perché confonde l'apporto positivo pur dato alla ricerca scientifica e filosofica, anche loro malgrado, da teologi e credenti con la effettiva, reale uniformità di intenti e fini (che non c'è e non ci potrà essere mai, perché in se contraddittoria) tra la ricerca razionale e scientifica e la fede in una verità immutabile ed eterna. Unità d'intenti che può solo verificarsi sul piano pratico, degli incontri di buona volontà, ma non regge sul terreno teoretico; cosa che viene ogni giorno confermata non soltanto su singoli problemi scientifici e filosofici ma anche tra intere comunità religiose di differente segno, sia che si richiamino all'integralismo sia che mostrino di combatterlo. Sull'attualissimo pregiudizio antinaturalistico, oggi prevalente nella teologia cattolica, cfr. le oneste considerazioni di G. Corbellini, *Il perenne attacco alla scienza*, "Critica liberale", n. 111, gennaio 2005, pp. 15-17.

epistemologico, teologico, filosofico, antropologico, sociale, giuridico, mutuato dai *gentili*, sarebbe del tutto incompatibile con la prospettiva cristiana, in quanto per esso, come aveva sentenziato Lattanzio, *Natura mundum, non Providentia gubernari!* Terribile bestemmia, sarebbe stata la sua! E giusta - se l'avesse pronunciata - la secca opposizione della Chiesa, per cui «cotanto i Padri della Chiesa santa si scagliarono contra questo vano nome di natura, el vollero affatto lontano dalla Cristiana Filosofia»<sup>65</sup>. Ma quando mai i Santi Padri avrebbero ammesso una cosa del genere? Se avversarono la totale riconduzione dell'origine del moto alla natura, «i Padri, per quanto io ne sappia, non mai diffinirono la Natura, come fece Aristotele, principio intrinseco di moto, o, ch'è lo stesso, d'operazione; l'ammisero nulladimeno». Sia San Tommaso che Sant'Agostino batterono la via di mezzo, sostenendo in moltissimi passi delle loro opere (che il gesuita puntualmente menziona), che il moto viene da Dio ma è poi infuso nelle sue creature, senza che il loro movimento contrasti col principio che il moto provenga, aristotelicamente, dal motore immobile; secondo quanto insegna Agostino: *la volontà del Creatore esser natura delle creature, non essendo «nella natura delle cose attitudine o esigenza, che col sovrano piacere del Facitore contrasti»*<sup>66</sup>. Per combattere i gentili, che «tutto attribuivano alla natura», Grimaldi cade nell'estremo opposto, «tutto vietandole». Infine:

L'Aletino, signor Grimaldi, non ha detto che Renato ragioni delle menti, mentre fa Dio cagione totale del moto. Muove sibbene ancor di queste il dubbio, se dubbio vuol dirsi e non anzi certezza; poiché gli stessi argomenti, con che provate, il moto dei corpi non potere essere che da Dio solo, se niente vagliono, debbono sicurarci non poter essere che da Dio solo il moto delle menti [...] Conchiudete, deplorando la sventura del Cartesio, cui tanto agognano gli avversarj d'impugnare, e così poco

---

<sup>65</sup> *Ibidem*, pp. 423; e ancora, pp. 425-432, dove è ricordata l'espressione di Lattanzio, scelta come ex ergo al presente saggio. Più sopra, s'è visto, De Benedictis aveva richiamato proprio Vincenzo Viviani, fra i critici della fisica cartesiana, che fu, tra i pochi che, con il Cornelio, approfondirono testualmente il *Discorso sul Metodo* nei primi anni sessanta. Sull'autore fiorentino e sulle sue trascrizioni di opere di Cartesio, tra gli anni Cinquanta e Sessanta del secolo, cfr. L. Guerrini, *Note su traduzioni manoscritte di opere cartesiane*, GCFI, LXXV, 1996, 3, pp. 503-507 in particolare, con precisi riferimenti testuali alle fonti. Vedi infine, *La Collezione galileiana della Biblioteca Nazionale di Firenze, vol.III, I discepoli, parte II, V. Viviani*, compilata da di A. Procissi, a cura di I. Truci e M. Zangheri, Ist. Poligr. Zecca dello Stato, Roma 1994.

<sup>66</sup> Op. cit., pp. 432-437.

degnansi di leggere<sup>67</sup>.

La vera sventura del grande Renato è solo quella di non essersi ben spiegato o di aver trovato esegeti inadatti. Comunque, il testo dei *Principia*, II, 36, è chiaro nel sostenere che è Dio la causa primaria del moto e della sua conservazione (*per solum suum concursum ordinarium, tandundem motus et quietis conservat*). Contrariamente a quanto avrebbe ritenuto Sant'Agostino che sostiene essere l'anima a muovere autonomamente il corpo: *anima voluntate, idest, illo motu, qui localis non est, corpus suum movet*. E spiega: «quel *movet* è verbo che assolutamente profferito, nel comune uso, specialmente di chi parla da Filosofo, significa non occasione ma azione di moto». E le Scritture concordano laddove parlano di *azioni* esprimenti moto non semplice *passione di moto*. In definitiva, la natura è come tutta pervasa dal movimento; ma da tale premessa non discende, come pare a Renato, «che quel che movesi una volta, ha egli da muoversi sempre». L'Aletino prova l'errore di Cartesio coi testi dei Padri alla mano, non con sue estemporanee elucubrazioni. «La falsità del Cartesiano supposto è provato [...dal] sentimento del Maestro universale della Chiesa e del mondo, S. Agostino». Vano perciò tentare di fare del filosofo ateista un coerente seguace delle verità scritturali: alla fin fine, spacciarlo per un onesto «intelletto non contumace e che non cerca in Fisica l'evidenze della Geometria»<sup>68</sup>. La verità è che il signor Grimaldi per difendere l'ortodossia di Cartesio, fraintende Cartesio o lo mistifica, e all'Aletino, che del filosofo francese gli spiattella i testi dei *Principia*, delle *Meditationes* e della *Dissertatio de Methodo*, rinfaccia di non averlo letto o inteso<sup>69</sup>.

---

<sup>67</sup> Ivi, pp. 444-447.

<sup>68</sup> Ivi, pp. 460-462.

<sup>69</sup> La confutazione aletiniana del cartesianesimo di Costantino Grimaldi si conclude a p. 563 del suo volume. Segue, in verità, una *Discussion critica d'alcuni fatti contenuti nella terza lettera apologetica dell'Aletino*, sempre a lui indirizzata (pp. 564-630), non priva di curiosità, su alcune questioni di storiografia filosofica intorno alle Accademie platoniche, e sull'aver l'Aletino chiamato lo scettico greco, Pirrone di Elide, addirittura col nome di *Padre Pirrone* (anche l'omonimo del celebre *Gattopardo* era gesuita!!). Alla fine si dichiara vinto in ingegno, ampiezza d'erudizione, nobiltà e ricchezze dal Grimaldi: «sarà vinto l'Aletino, *qualiscumque unus homo*: ma non sarà vinta però la sua *Causa*». Egli tuttavia fa suo il Vangelo di Marco: *Legio mihi nomen est. Quia multi sumus*; e prosegue con Agostino: *non enim bonum est hominem vincere, sed bonum est homini, si eum veritas vincat volentem; quia malum est homini, ut eum veritas vincat invitum. Nam*

In verità, seguendo Cartesio egli s'è invischiato nello scetticismo, nella negazione dell'evidenza dei sensi che ci portano a Dio e senza i quali, giusta l'autorità dei Padri, tra cui Gregorio di Nissa, San Giovanni, San Pietro e San Luca, «non par che possa esser salva la nostra Fede, a cui son i nostri sensi e guida e pruova. [...] Lo stesso Redentore appellò al testimonio de'sensi a fin di persuadere a'suoi discepoli la verità della sua carne». Incredulità e scetticismo furono sostenuti «col principio degli scettici che voi adottate»; mentre l'evidenza sensoriale ben intesa porta al riconoscimento della verità.

L'espresso il Nisseno, che nella Prefazione della sua grande Orazion Catechetica, distinguendo varie classi di nemici che ha la Chiesa e la Fede, ed assegnando per ciascheduno la propria maniera di ridurlo al conoscimento del vero, giunto a gli Atei, altro mezzo più acconcio a convincerli non seppe additare che l'artificiosa e saggia ammirazione alla cui notizia non si arriva che per la strada de' sensi. [...] Più alto certamente mirò la Provvidenza mettendoci dinanzi agli occhi il grande spettacolo dell'Universo, acciocchè della sua vita ci facessero ala per volare alla notizia del Facitore<sup>70</sup>

---

*ipsa vincat necesse est sive negantem sive confitentem.* Con tali armi, non il solo Aletino dichiaratamente, quanto la Chiesa tutta docente, si avviava a contrastare, vanificare, assimilare e conformare il tormentato ascendere del pensiero moderno, nella implicita mai sconfessata convinzione paolina (*Romani*, 8, 7) che *sapientia carnis inimica est Deo*.

<sup>70</sup> E richiama a proposito l'autorità di Sant'Ambrogio: *Dedit tibi sensum, quo universa cognoscere et de cognitio judicares*. Ivi, pp.558-560. Come si vede, siamo ben lontani da quelle tesi storiografiche che indicano, sic et simpliciter, nella scepsi libertina, l'anticamera di una possibile redenzione fideistica, com'è in R. Popkin, *The History of scepticism from Erasmus to Spinoza*, 1979, trad. it. Anabasi, Milano 1995, e la più recente ristampa, Bruno Mondadori, Milano 2004. Un classico caso di denuncia aperta dello scetticismo moderno come ateismo, abbiamo nel noto teso di Pierre de Villemandy, *Scepticismus debellatus seu Humanae cognitionis ratio ab imis radicibus esplicata*, Paris, 1642, cit. alla nota 4.

APPENDICE  
Cronologia Delle Fonti Principali  
Sulla Controversia Cartesiana A Napoli (1681-1734).

(con particolare riguardo alla polemica aletiniana ma con esclusione degli scritti del principale protagonista della stessa, già cit. nel testo)

[1681] - *Parere del Signor Lionardo di Capoa. Divisato in otto ragionamenti ne' quali partitamente narrandosi l'origine e il processo della medicina, chiaramente l'incertezza della medesima si fa manifesta*, Napoli (ristampa, 1698);

[1683] - T. Cornelio, *Thomae Cornelii Cosentini. Progymnasmata physica*, Venetiis 1683; (cfr. nuova ed. Napoli, presso Giacomo Reillard 1688);

[1685] - F. D'Andrea, *Apologia in difesa degli atomisti*, autografo, anonimo e anepigrafo; Bibliot. Oratoriana di Napoli, **ms. 28 4 1, f. 4v**. (Cfr. A. Quondam, *Minima dandreaiana, prima ricognizione sul testo delle "Risposte" di Francesco D'Andrea a Benedetto Aletino*, *Rivista storica italiana*, LXXXII, 1970, pp. 887--916, ed ivi prima ed. della *Premessa*, comprendente i fogli 1-6v. Ma v. ora, il testo in ed. critica in, G. Borrelli, *D'Andrea atomista*, Napoli, Liguori, 1995);

[1685] - *Memorie de' viaggi per l'Europa Christiana, scritte a diversi in occasione dei suoi ministeri, dall'Abate Gio. Battista Pacichelli*, Stamperia Regia, Napoli a spese di G. Reillard;

[1692-1693] *Cinque lettere di Lucantonio Porzio in difesa della moderna filosofia*, «Atti dell'Accademia di scienze Morali e Politiche», a cura di M. Torrini, XC, 1979, pp. 143-171;

[1693] - *Ragguaglio dei tentativi fatti dagli ecclesiastici per disturbare la quiete col Sant'Offizio*, s.a., ma 1693, secondo l'Amabile, *Inquisizione*, II, p. 58, nota. (B. N. Nap. **Mans. Coll.IX -E - 15**).

[1693] - Lettera del gesuita Baldigiani al Viviani, Roma 25 gennaio 1693, in *Miscellanea galileana inedita. Studi e ricerche*, a cura di A. Favaro, Venezia 1887 (da cui pare abbia attinto il Maugain, *Etude sur l'evolution intellectuelle de l'Italie, 1657/1750*, secondo Osbat, *L'inquisizione*, [1974], p. 12, nota).

[1694] - *Disputa di Matteo Giorgi intorno ai principi di Renato delle Carte, ripigliata e finita contro l'autore della risposta alla 3° lettera apologetica di Ben. Aletino*, Genova, Antonio Casamarra; ivi, *Ripigliamento della medesima disputa* (1713); [... s. d., *Saggio della Nuova dottrina di Renato Des Cartes*, Genova, 1694 (?), contro il Fardella (cfr. F. Maria Crasta, *Sulla presenza di Descartes*, cit., GCFI, III, 1996, p. 316. Ma anche A. Banfi, [1969], pp. 298-299, sempre sulla polemica con il Fardella].

[1695] - Bartolomeo Ceva Grimaldi, *Discorso Accademico del Signor Duca di Telese fatto in risposta al libretto stampato in Napoli da Benedetto Aletino e recitato in Roma nella Accademia degli Arcadi il 1695*. (Cfr., M. Torrini, *Atomi in Arcadia*, «Nouvelles de la République des Lettres», 1984, 1, pp.81-95, che riproduce fedelmente **ms. Arcadia 5, cc.163r-168r**, della Bibliot. Statale Angelica di Roma).

[1697] - F. D'Andrea, *Risposta a favore del S. Lionardo da Capua contro le Lettere Apologetiche del p. De Benedictis, Gesuita al Sig. Principe di Castiglione*, 1697, **Bibl. N. Nap., ms.IX. A 66, c, 6r**. (si tratta delle due *Risposte* del D'Andrea di cui esistono altri manoscritti: ivi, **Ms. I D 4**; B. Angelica di Roma, **Ms. 1340**; BNN: **Ms I D 4** su cui cfr. ancora, Lojacono, 2003, cit. p. 172).

[1699] - C. Grimaldi, - *Risposta alla lettera apologetica in difesa della Teologia scolastica di Ben. Aletino. Opera nella quale si dimostra essere quanto necessaria ed utile la Teologia dommatica e metodica; tanto inutile e vana la volgar Teologia scolastica. Laonde si avvertono le ottime Regole per potersi perfettamente Teologare*. Colonia, Seb. Hecht, 1699 (pp. 236). (B. N. BA. **Cot.8-50**, ma, erroneamente, sotto la voce *De Benedictis*);

[1702] - Idem, [...]. *Opera utilissima a' professori di filosofia , in cui fassi vedere quanto manchevole sia la Peripatetica dottrina*, Colonia 1702;

[1703] - Idem, *Risposta alla III Lettera Apologetica contro Cartesio creduto da più di Aristotele di Ben. Aletino. Opera in cui dimostrasi quanto salda e pia sia la filosofia di Renato delle Carte e perché questo si debba stimare più di Aristotele*, Colonia (Ginevra) Sebastiano Hecht, 1703;

[1725] - Idem, *Discussioni istoriche, teologiche e filosofiche [...] fatte per occasione della risposta alle Lettere Apologetiche di Benedetto Aletino*, 3 voll., Lucca [Napoli], 1725;

[1730] - A. Calogerà, *Raccolta di opuscoli scientifici e filologici*, 4 tomi, Venezia 1730;

[1732] - *Lettera del Sig. Giuseppe Valletta in difesa della moderna filosofia e dei collaboratori di essa*, Stamperia Pierantonio Berno, Rovereto 1732; ma stesa tra il 1691 e il 1697 (cfr. M. Rak [1975], nota storico-filologica, pp. 431-435);

[1734] - C. Grimaldi, *Istoria dei libri di Costantino Grimaldi*, scritta da lui medesimo, B. Naz. Nap. (ms. XV,B,32). Ora in, *Memorie*, a cura di V. I. Comparato, Firenze 1964;

[1761-1762] - G. V. Gravina, (Prisco Censorio Fotistico) *Hydra mystica, sive de corrupta morali disciplina [...]*, Napoli [Colonia], 1691; (cfr. riediz. di Venezia, 1761, *Idra mistica, ovvero della corrotta moral dottrina. Dialogo di N.N. in, Raccolta di varie scritture e documenti sugli affari presenti dei P. P. Gesuiti*, «Raccolta XVIII», Lugano 1762; ma Venezia, a spese di Giuseppe Bettinelli. Cfr. Badaloni, *Introduz.*, [1961], p. 236).

[1787] - L. Giustiniani, *Memorie storiche degli scrittori del Regno di N.*, Napoli MDCCLXXXVII, I, pp. 62-67 (D'Andrea e Di Capoa); II, pp. 136-143 (Cost. Grimaldi); III, pp. 226-231 (Valletta).



**Il copyright degli articoli è libero.** Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da [www.giornaledifilosofia.net](http://www.giornaledifilosofia.net) / [www.filosofiaitaliana.it](http://www.filosofiaitaliana.it)

**Condizioni per riprodurre i materiali** --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Giornaledifilosofia.net, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "[www.filosofiaitaliana.it](http://www.filosofiaitaliana.it)", "Filosofiaitaliana.it" è infatti una pubblicazione elettronica del "Giornaledifilosofia.net". Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page [www.filosofiaitaliana.it](http://www.filosofiaitaliana.it) o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da [www.giornaledifilosofia.net](http://www.giornaledifilosofia.net) / [www.filosofiaitaliana.it](http://www.filosofiaitaliana.it) dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente [indirizzo](mailto:redazione@giornaledifilosofia.net) (redazione@giornaledifilosofia.net), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.