

4 Dio e natura. Da Descartes a Leibniz di *Emanuela Scribano*

4.1. Descartes: Dio, il mondo, l'uomo

Descartes inizia a scrivere il suo testo di cosmogonia, *Il Mondo*, nel 1629. La stesura di questo lavoro lo terrà impegnato per quasi quattro anni. L'opera, pubblicata postuma, ci giungerà divisa in due parti, edite separatamente, entrambe dopo la morte di Descartes, la parte cosmologica con il titolo *Il Mondo*, e la parte fisiologica con il titolo *L'uomo*.

Il Mondo può ben essere assunto come un manifesto del meccanicismo, intendendo per meccanicismo il tentativo di spiegare tutti i fenomeni della natura inanimata attraverso materia e movimento: «tutte le forme dei corpi inanimati si possono spiegare senza bisogno di supporre nella materia dei corpi stessi nient'altro che il movimento, la grandezza, la forma, la disposizione delle parti» (*AT*₂ XI, p. 27; *OF*₁ I, p. 140). In questo modo, per la natura inanimata, Descartes si sbarazzava delle forme sostanziali della scolastica, utilizzava esclusivamente la causa efficiente e respingeva la teoria aristotelica dei luoghi naturali, che, tra l'altro, implicava il ricorso al finalismo e presupponeva la finitezza del mondo.

Ma il testo del *Mondo* non intende solo dar conto dello stato attuale dell'universo. Una delle sue caratteristiche più impressionanti è la descrizione di come possa essersi formato il mondo a partire da un caos originario. Si tratta di una "favola" che Descartes propone dichiarando di non aver inteso sostenere che il mondo si sia davvero prodotto in questo modo, ma solo che avrebbe potuto esserlo. Il risultato finale, e l'unico possibile, è, per l'appunto, uno stato di cose identico al nostro mondo, il che rafforza nel lettore l'impressione che l'unica descrizione scientifica della formazione del mondo attuale sia in realtà proprio quella fornita da Descartes. Tanto basta per dimostrare la potenza del modello meccanicista, ritenuto capace di spiegare non solo l'attuale organizzazione del mondo fisico, ma

anche la sua formazione. Una precisa ragione metodologica soggiace alla scelta di descrivere la formazione del mondo, ed è la convinzione che si capisce meglio il funzionamento delle cose quando le si vede nascere.

L'ipotesi evoluzionista qualifica in modo peculiare il meccanicismo cartesiano. In epoca moderna sono infatti presenti modelli meccanicisti alternativi a quello cartesiano. Uno di questi è proposto da Robert Boyle (1627-1691), autorevole membro della Royal Society fin dalla sua fondazione. Boyle, come Descartes, ritiene che gli eventi fisici possano essere spiegati attraverso modificazioni della materia in seguito a urti. Come Descartes, Boyle è nemico delle forme sostanziali aristoteliche. Tuttavia, il suo meccanicismo convive con l'ipotesi secondo la quale il meccanismo del mondo sia stato costruito da un architetto intelligente con lo scopo di assicurare la formazione e la conservazione dell'equilibrio migliore della natura. Si tratta di un meccanicismo inserito in una cornice finalistica, e la distanza da Descartes si misura proprio per il rifiuto dell'ipotesi evoluzionista. Secondo Boyle, Dio, nell'atto della creazione del mondo, ha prodotto quel particolare stato di cose che, assieme alle leggi di natura, garantisce la formazione proprio di questo mondo. Senza questo progetto iniziale, l'ordine attuale del mondo non avrebbe mai potuto prodursi (sul meccanicismo di Boyle cfr. Cook, 2001; Hunter, 2009). Per questo tipo di meccanicismo vale alla lettera la metafora della macchina, perché percorre fino in fondo il paragone tra la natura e l'arte: come nella macchina costruita dall'uomo, la macchina del mondo è stata progettata da una mente, ma il suo funzionamento è assicurato dalla sola azione di corpi in movimento.

Dall'ipotesi evoluzionista adottata da Descartes il ruolo di Dio esce ridimensionato secondo alcune direttrici fondamentali. La prima e la più vistosa è la completa messa in parentesi dell'attributo divino dell'intelligenza e di tutti gli attributi morali. Il Dio di cui parla Descartes non si propone di ottenere un particolare assetto del mondo piuttosto che un altro, non è guidato da un fine provvidenziale. Dio si limita a creare una materia estesa indefinitamente, che sbriciolerà poi in parti, imprimendo loro un movimento regolato da leggi. Non dovrà fare altro. Il ritrarsi dell'attributo divino dell'intelligenza e di tutti gli attributi morali è la logica conseguenza della messa al bando delle cause finali in fisica, una posizione che Descartes manterrà sempre. Descartes non negherà mai che Dio si ripromettesse qualche scopo nel creare il mondo, ma sosterrà solo che la mente umana questi fini non può conoscerli. Tanto basta per fare del finalismo un'arma spuntata in fisica, lasciando all'indagine sulla struttura,

il movimento e l'urto dei corpi l'onere intero della spiegazione dell'assetto attuale del mondo.

Fondamentale per spiegare la formazione del mondo in assenza del ricorso al progetto divino è l'eliminazione di un elemento centrale del modello classico – democriteo ed epicureo – di spiegazione dell'universo fisico attraverso urti di materia, ossia il caso. Al posto del caso Descartes introduce il concetto di legge di natura. La distribuzione del movimento avviene secondo regole valide sempre e ovunque. Queste regole, nella proposta cartesiana, si riducono alla legge di inerzia – che Descartes distribuisce su due diverse leggi, ossia la conservazione dello stato di quiete o di moto, e il movimento tendenziale rettilineo – e alla conservazione della quantità di movimento negli urti di materia. Descartes giustifica la validità di queste leggi deducendole dagli attributi divini della immutabilità e della semplicità. Proprio perché si fondano su attributi divini, le leggi di natura non avrebbero potuto essere diverse da quelle che sono. Per questo, da qualunque stato di materia iniziale si sia partiti, il risultato sarà sempre lo stesso.

Anche il funzionamento dei corpi viventi viene spiegato meccanicamente. Descartes espunge esplicitamente qualunque principio non riducibile alla materia, come l'anima vegetativa o sensitiva di tradizione aristotelica, e propone una spiegazione meccanica di ogni funzione biologica. Ma, per quanto riguarda l'origine del vivente, le cose sembrano andare in modo diverso, e Descartes ricorre esplicitamente al progetto divino, riprendendo tutte le implicazioni del paragone tra il corpo umano e una macchina. Se il corpo vivente è una macchina, come in tutte le macchine costruite dall'uomo ci sarà all'origine un progetto intelligente e un artigiano autore del progetto: «Suppongo che il corpo altro non sia se non una statua o una macchina che Dio forma espressamente per renderla più che possibile a noi somigliante» (*AT*₂ XI, p. 120; *OF*₁ I, p. 205). Sarà il *Discorso sul metodo* a fornire la chiave per comprendere il vero pensiero di Descartes in merito: l'ipotesi della creazione di una macchina vivente già pienamente formata è provvisoria, in mancanza di ulteriori esperimenti e informazioni che consentano di abbandonarla per proporre una spiegazione della formazione del vivente parallela a quella della formazione dell'universo:

Dalla descrizione dei corpi inanimati e delle piante, sono passato a quella degli animali e in particolare a quella dell'uomo. Ma poiché non avevo ancora suffi-

cienti cognizioni per parlarne al modo stesso delle altre cose, ovvero dimostrando gli effetti attraverso le cause e da quali germi e in qual modo la natura li debba produrre, mi sono accontentato di supporre che Dio abbia formato il corpo di un uomo in tutto simile al nostro (*AT*₂ VI, pp. 45-6; *O*, p. 77)¹.

La speranza di produrre una spiegazione della genesi del vivente sul modello della genesi dell'universo non abbandonerà Descartes per il resto della vita, ma non troverà mai piena soddisfazione.

4.2. Spinoza. Il Dio-natura

Dalla cosmologia e fisiologia cartesiane seguono molteplici e diverse conseguenze, tutte derivate da qualche aspetto centrale della scienza cartesiana. Una di queste è l'identificazione tra Dio e natura in Spinoza. Due sono i luoghi della fisica e della metafisica cartesiana che forniscono gli elementi per la proposta spinoziana: l'infinità della materia e la fondazione in Dio delle leggi di natura. Temendo le conseguenze dell'attribuzione alla materia dell'infinità, nel *Mondo* Descartes aveva preferito appellarsi alla impossibilità di porre un limite all'estensione oltre il quale non si potesse immaginare altra estensione (*AT*₂ XI, pp. 31-2; *OF*₁ I, pp. 143-4). Inoltre, Descartes aveva sottolineato come in ogni caso l'incapacità di immaginare inesistente lo spazio non ne implicasse l'esistenza necessaria (Descartes a Mersenne, 17 maggio 1638, *AT*₂ II, p. 138). Malgrado queste cautele e precisazioni, l'infinità dell'estensione e la coincidenza dell'estensione con la materia saranno al centro dei sospetti di ateismo indirizzati contro Descartes, anche grazie al fatto che l'infinità della materia verrà utilizzata da Spinoza per giustificare l'attribuzione dell'estensione all'essenza di Dio (*Et.* I, pr 15 s). Le leggi del movimento, poi, saranno anch'esse assimilate a Dio, in quanto conseguenze necessarie dell'essenza divina. Spinoza, infatti, individua in queste leggi i "modi mediati infiniti" dell'attributo divino dell'estensione, ovvero le prime conseguenze necessarie dell'estensione. Dalla necessità delle leggi di natura Descartes aveva tratto la conclusione che, qualunque fosse lo stato iniziale, l'universo avrebbe alla fine raggiunto lo stesso assetto finale. Anche questa tesi cartesiana sarà indicata da Leibniz come fonte della tesi spinoziana secondo la quale questo è l'unico mondo possibile (Leibniz a Philippi, gennaio 1680, *G* IV, p. 283).

Spinoza esaspererà poi il rifiuto cartesiano di utilizzare le cause finali in fisica. Per giustificare questo rifiuto, Descartes si era limitato a sostenere che non è possibile conoscere i fini di Dio. Per Spinoza, invece, né Dio né l'uomo agiscono in vista di fini. L'attribuzione di fini a Dio è frutto di un pregiudizio antropocentrico, lo stesso che ha originato la credenza in un Dio trascendente, libero e provvidente. Del resto, l'ordine della natura che si intende spiegare attraverso l'intelligenza e la provvidenza divine è a sua volta solo una proiezione sulla natura del pregiudizio antropocentrico, e se l'ordine della natura non ha alcuna oggettività, non c'è spazio per invocare intelligenza e provvidenza divine per spiegarlo (*Et. I*, Appendice).

Utilizzando elementi cartesiani, Spinoza otterrà un risultato assai lontano da quello perseguito da Descartes nel *Mondo*. Poiché l'estensione è attributo divino e le leggi di natura sono conseguenze necessarie dell'estensione, Dio non crea la materia e non le imprime il movimento dall'esterno. Dio, per usare l'espressione di Spinoza, è causa immanente dell'universo e l'universo è una conseguenza necessaria della natura divina. Dio non può né produrre cose diverse, né in numero minore o maggiore di quelle che seguono necessariamente dalla sua natura infinita (*Et. I*, pr 17 s; pr 23 s2).

4.3. Occasionalismo cartesiano e anticartesiano

Nella seconda metà del Seicento si assiste all'intensificarsi della discussione intorno alla causalità divina e al moltiplicarsi delle adesioni alle tesi dette "occasionaliste", ossia alle tesi che sostengono che la sola causa efficiente nel mondo è Dio, mentre gli enti finiti sono solo "occasioni" in presenza delle quali Dio produce un nuovo effetto (cfr. Nadler, 1993; 2011; Favaretti Camposampiero, Priarolo, Scribano, 2018). Come tali le qualificherà esplicitamente l'autore che più di ogni altro impone la discussione sull'occasionalismo, legandolo in larga parte all'adesione al meccanicismo, e quindi alla fisica cartesiana, ovvero Nicolas Malebranche (1638-1715). Secondo Malebranche, il movimento dei corpi non è altro che la creazione continua dello stesso corpo in luoghi diversi; le azioni volontarie non sono altro che la creazione di stati corporei in conseguenza di atti volontari, così come le sensazioni sono modificazioni mentali create in conseguenza di eventi fisici. Persino gli stati mentali indipendenti dalla sensibilità, come gli atti di pura intelligenza, sono conseguenze dell'azione divina sulla mente (*OCM II*, p. 314; *RV*, p. 594).

In realtà l'occasionalismo è antico quanto il monoteismo. Se ne è conosciuta una versione sistematica nel medioevo islamico, combattuta duramente da Tommaso d'Aquino (Fakhry, 1958). L'Occidente cristiano, a sua volta, ha dovuto confrontarsi con le conseguenze più radicali della creazione dal nulla. Poiché solo Dio possiede per sua natura l'esistenza, e dato che il mondo è tratto dal nulla e riceve l'esistenza da Dio, esso necessita del concorso divino per continuare a esistere. Questo concorso non è diverso dal primo atto creativo. Come è possibile, allora, attribuire una efficacia causale alle creature se la loro stessa permanenza nell'esistenza deriva da un potere esterno? La minaccia contenuta nel creazionismo cristiano all'attività della natura ha impegnato lungamente la teologia occidentale, producendo una variegata mappa di risposte al problema di conservare o negare un'autonomia della natura rispetto all'intervento divino².

Quando si parla di occasionalismo, si pensa però soprattutto a un fenomeno moderno, fiorito in pieno Seicento e prolungatosi fino ai primi anni del Settecento, poi di nuovo inabissatosi, insieme ai dibattiti teologici dai quali era scaturito. Inoltre, l'occasionalismo moderno nasce e si sviluppa presso pensatori che si rifanno in modo più o meno esclusivo alla filosofia cartesiana. Di fronte a questa evidenza, una domanda si impone: quali elementi della cultura cartesiana hanno promosso l'emergere della problematica occasionalista?

Leibniz parlò del «sistema delle cause occasionali» fatto proprio dalla cultura cartesiana, dipingendolo come una soluzione al problema del rapporto mente-corpo, divenuto drammatico e insolubile a causa della tesi cartesiana secondo la quale mente e corpo sono due sostanze complete e eterogenee (*Système nouveau de la nature et de la communication des substances*, G IV, p. 483; SF I, p. 453). La presentazione leibniziana dell'occasionalismo postcartesiano ha molto contribuito a orientare gli studi. Impossibile, del resto, negare che il dualismo cartesiano abbia creato serie difficoltà sulla intelligibilità di una interazione mente-corpo³. Tuttavia, è difficile sostenere che l'occasionalismo postcartesiano, inteso come negazione del potere causale di ogni ente finito, sia stato originato da questa problematica. Si pensi solo al fatto che Malebranche non menziona nemmeno il problema dell'eterogeneità tra mente e corpo per teorizzare l'impossibilità che la mente possa imprimere un qualunque movimento al corpo, quando, nel libro VI della *Ricerca della verità*, elenca una serie di ragioni per negare efficacia causale non solo alla mente finita ma anche ai corpi. D'altro canto, un autore che ha rivendicato con forza contro gli

occasionalisti il potere causale dei corpi, come Spinoza, ha invece negato efficacia causale alla mente sul corpo e viceversa (*Et.* III, pr 2).

In effetti, le ricerche più recenti hanno abbandonato la tesi di un ruolo determinante del dualismo cartesiano nella nascita e fioritura dell'occasionalismo moderno. L'occasionalismo offre, è vero, una facile spiegazione del rapporto tra due sostanze eterogenee quali la mente e il corpo, ma il problema della causalità tra mente e corpo è affrontato all'interno del più generale problema della causalità tra enti finiti, primi tra tutti i corpi. Se dunque si intende cercare all'interno di Descartes le ragioni per il successo della problematica occasionalista, sarà necessario cercarle al di fuori del rapporto mente-corpo. Due sono i luoghi del rapporto Dio-mondo che in Descartes hanno facilitato il formarsi dell'occasionalismo moderno. Il primo, e il più rilevante, come già visto da Gilson (1984, p. 243), è la tesi della totale inerzia della materia e del suo carattere indifferenziato. La materia in Descartes è una sostanza unica, la cui caratteristica essenziale è la tridimensionalità. La differenza tra i corpi è data solo dalla diversa dimensione e movimento della materia che si unisce in aggregati. Descartes ha eliminato le forme sostanziali, ossia le entità che, nella filosofia aristotelica, assicuravano un principio di sviluppo interno e autonomo degli enti materiali. Non meno netto è il rifiuto dei principi nei quali la filosofia rinascimentale di ispirazione platonica aveva individuato l'origine dell'attività della natura, ipotizzando l'esistenza di un principio intelligente – l'anima del mondo – che ne guida lo sviluppo dall'interno. Per questo aspetto la filosofia di Descartes sarà presa a emblema della vera filosofia cristiana da Malebranche. La natura cartesiana, fatta di sola materia indifferenziata, è un niente di per sé. Tutto quello che possiede le è dato da Dio a cominciare dalla sua stessa esistenza, per questo nessun sistema ha meglio tradotto in un progetto scientifico lo spirito del monoteismo cristiano. Tutte le filosofie che attribuiscono una qualche autonomia alla natura, o attraverso le forme sostanziali aristoteliche o attraverso un principio vitale interno alla materia, pensano alla natura come a una divinità alternativa al Dio cristiano, e sono dunque passibili dell'accusa di neopaganesimo (*OCM* II, pp. 309-20; *RV*, pp. 590-9).

Il secondo elemento che nella filosofia cartesiana ha fornito un forte impulso allo sviluppo di tesi occasionaliste è l'interpretazione radicale della conservazione degli enti finiti come creazione continua degli stessi, esplicita in due luoghi cruciali della filosofia di Descartes: la seconda prova dell'esistenza di Dio nelle *Meditazioni metafisiche* e la giustificazione

della terza legge di natura, che stabilisce che il movimento tendenziale dei corpi è rettilineo (rispettivamente *AT2* VII, pp. 48-9; *O*, p. 745; *AT2* XI, pp. 44-5; *OF1* I, p. 151). Quest'ultima è giustificata proprio per il fatto che l'azione divina agisce sui corpi in movimento a ogni istante e quindi il movimento impresso avrà l'unica direzione che può essere attribuita quando si dispone di un solo punto temporale, quella tendenzialmente rettilinea, appunto (Platt, 2011; Lennon, 1975).

Le simpatie per l'occasionalismo si allargano in campo cartesiano e guadagnano anche il medico-filosofo Louis de La Forge (1632-1666), autore di un ampio commento all'edizione dell'*Uomo* di Descartes del 1664. La Forge, nel *Traité de l'esprit de l'homme* (1666), nega recisamente la possibilità di una causalità tra i corpi in nome della creazione continua, e traduce l'interazione mente-corpo nella corrispondenza reciproca (Nadler, 2011, pp. 105-22, 123-41; Scribano, 2015, pp. 149-67). La deprivatione della materia di ogni forma di energia interna è evidente nel *Discernement du Corps et de l'Ame* (1666) di Géraud de Cordemoy (1626-1684), opera che a partire dall'edizione del 1704 assume il titolo di *Six Discours sur la distinction et l'union du Corps et de l'Ame*. I corpi – sostiene Cordemoy – non possono dare quello che non hanno. Se i corpi hanno ricevuto dall'esterno il loro movimento, anche la trasmissione del movimento richiederà una causa esterna, quindi non solo Dio impone il movimento nella materia, ma causa anche la propagazione del movimento. Cordemoy è esplicito nel negare causalità anche alla mente sul corpo (Ablondi, 2005). Sia La Forge sia Cordemoy non negano però alla mente efficacia nella produzione dei propri pensieri, come invece farà Malebranche (Bardout, 2002).

Nella *Ricerca della verità* Malebranche ripeterà che «dato che la nostra idea di tutti i corpi c'insegna che essi non possono muoversi, dobbiamo concludere che a muoverli sono gli spiriti» (*OCM* II, p. 313; *RV*, p. 593). Solo un ente immateriale può essere in grado di introdurre il movimento nella materia, ma, secondo Cordemoy e Malebranche, questo ente immateriale può essere solo un ente infinito, cioè Dio. Per giustificare come mai questo potere debba essere riservato a Dio, gli argomenti si moltiplicano. Cordemoy utilizza argomenti di esperienza nei quali è evidente che la volontà umana non riesce a imporre movimenti a un corpo (l'ubriaco che vorrebbe camminare dritto ma non ci riesce, il depresso che desidera la morte, ma la sua volontà è inefficace a bloccare i movimenti vitali), ma è Malebranche che elabora l'argomento più forte, aprendo così una discussione a tutto campo sul principio di causa che troverà in Hume la diretta

prosecuzione. Perché un evento sia causa di un altro ci deve essere una connessione necessaria tra i due eventi. Ovvero, x ha potere causale di produrre y solo se, dato x, sarebbe contraddittorio che y non accadesse. Questa connessione è assente tra la volontà di una mente finita e i movimenti dei corpi, e del resto non percepiamo in noi o nei corpi un potere che possa produrli. Questa connessione c'è invece tra la volontà divina e il movimento, perché sarebbe contraddittorio che una volontà infinita volesse che un corpo si muova e il corpo non si muovesse. Con questa premessa, Malebranche arriva a una conclusione ancora più radicale: non solo tra la volontà degli enti finiti e il movimento dei corpi non c'è alcun collegamento necessario, ma Dio non potrebbe conferire a una volontà finita il potere di agire su un corpo. Se infatti Dio volesse concedere questo potere alla volontà finita, potrebbe farlo solo istituendo un legame necessario tra la volontà dell'ente finito e un evento materiale. Ora, come si è visto, questo legame necessario si dà solo tra un potere infinito e un evento fisico, quindi, se Dio volesse concedere alla volontà il potere di muovere un corpo, dovrebbe far sì che gli enti finiti fossero veri e propri Dei. Ma Dio non può creare un altro Dio, e tale sarebbe la volontà umana se fosse dotata di un vero potere causale: «Dio neanche potrebbe comunicare la propria potenza alle creature [...] non può farne degli Dei» (*OCM* II, p. 318; *RV*, p. 597)⁴.

Malebranche aggiunge un ulteriore argomento per sottrarre alla volontà umana il potere di muovere il corpo cui è unita. Mettendo per un momento in parentesi l'assenza di legame necessario e ammettendo che la volontà della mente finita abbia il potere di causare il movimento del corpo cui è unita, la mente non saprebbe come esercitare questo potere, in mancanza della conoscenza dei mezzi indispensabili per realizzare l'effetto desiderato. Entra qui prepotentemente in scena l'argomento che Arnold Geulincx (1624-1669) aveva avanzato a partire dal 1663, in una *Disputatio physica* (*OPG* II, pp. 502-3), e poi ripetuto in *Ethica* (III, pp. 30-7), negli *Annotata ad Ethicam* (III, pp. 203-22) e nella *Metaphysica vera* (II, pp. 147-57), secondo il quale *Quod nescis quomodo fiat id non facis*, ovvero non si fa ciò che non sappiamo come venga fatto. Questo argomento prevede che, per realizzare un effetto, non solo si debba possedere il potere necessario per realizzarlo, ma si debbano anche conoscere i mezzi attraverso i quali è possibile farlo. Secondo questo principio, per muovere un braccio, ammesso che se ne avesse il potere, sarebbe necessario conoscere l'anatomia del corpo umano e sapere quali muscoli, tendini, ossa devono essere sollecitati per ottenere l'effetto desiderato⁵.

Questo argomento conosce un enorme successo, anche perché può assumere la forma di una domanda ancor più inquietante, se applicato alle leggi di natura. Malebranche, infatti, ripete per le leggi di natura che regolano gli urti dei corpi quanto osservato a proposito del rapporto tra volontà finita e movimenti del corpo. Ammesso che i corpi avessero la forza di produrre il movimento, essendo privi di intelligenza, non potrebbero farlo con la regolarità che si riscontra nel movimento stesso. Questo, infatti, è regolato da leggi, e le leggi, con la loro costanza, esibiscono per eccellenza la loro origine in una mente intelligente, che i corpi certo non possiedono, come Malebranche affermerà nelle *Méditations chrétiennes* (1683):

La forza motrice non risiede nei corpi mossi, ma solo in Dio, perché solo l'azione di Dio li crea o li conserva successivamente in diversi luoghi, e perciò i corpi non possono comunicare una forza che non hanno, e che non potrebbero nemmeno comunicare ammesso che l'avessero; infatti i corpi che si urtano si comunicano il movimento con una regolarità, una immediatezza, una proporzione degne di una saggezza e di una potenza infinite. Ciò è fin troppo evidente (*OC* v, p. 50, trad. mia).

Il principio *Quod nescis* non si limita dunque a mettere in discussione la capacità della mente di produrre modificazioni nel corpo, ma mette in discussione anche il rapporto tra i corpi regolato da leggi invariabili. Per questo aspetto, attraverso il principio *Quod nescis* si ripresenta una domanda antica: come è possibile che nel mondo materiale si costituisca un ordine senza una intelligenza che lo stabilisce e lo impone? Il principio *Quod nescis* rappresenta infatti una delle modalità nelle quali torna a presentarsi la tesi secondo la quale l'ordine della natura richiede una causa intelligente. Originatasi nel pensiero di Platone, questa tesi si era poi radicata nell'operazione di cristianizzazione di Aristotele che aveva raggiunto il suo apice in Tommaso d'Aquino e aveva trovato applicazione nella prova dell'esistenza di Dio da sempre ritenuta la più convincente, ossia la prova fisico-teleologica. Basterebbe questo per capire come tale argomento derivi da una cultura filosofica estranea al cartesianesimo, e debitrice nei confronti di un altro grande nemico della filosofia naturale cartesiana, ovvero la spiegazione dei fenomeni naturali attraverso la causa finale.

Nella sua estraneità alla filosofia della natura di Descartes, il finalismo teologico contiene tuttavia un elemento di convergenza con il meccanicismo cartesiano: anche il finalismo, infatti, nella sua veste teologica, priva la natura della capacità di auto-organizzazione: la direzione della natura le proviene dall'esterno, ovvero dalla mente divina, nelle cui mani la na-

tura è, come aveva detto Tommaso d'Aquino e come sarà poi spesso ripetuto, come una freccia nelle mani dell'arciere⁶. Di qui un paradosso: l'occasionalismo moderno si nutre sia del meccanicismo cartesiano sia del finalismo anticartesiano, che possono anche convivere in autori che mostrano di apprezzare l'occasionalismo, anche se non lo sposano apertamente, come Boyle (Anstey, 1999). Il punto di contatto, che attenua l'impressione di "fusione a freddo" tra queste due fonti dell'occasionalismo, è la questione delle leggi di natura, cuore della fisica cartesiana (Ott, 2009). Ma, ovviamente, le leggi di natura ricevono una fondazione squisitamente anticartesiana nella ripresa del finalismo, dal momento che vengono assunte a riprova della presenza nella natura della saggezza divina, ovvero di quell'attributo che Descartes, come sappiamo, aveva ostentatamente messo in parentesi.

4.4. Natura senza Dio: il vitalismo materialista

Come si diceva, l'avversario della fisica di Descartes non era solo l'aristotelismo. L'altro bersaglio, meno esibito, ma altrettanto pericoloso, era il vitalismo rinascimentale, come già visto a suo tempo da Robert Lenoble (1957), ovvero la tesi, condivisa con molteplici sfumature da molti autori, secondo la quale la natura sarebbe dotata di un principio interno capace di produrre le sue molteplici manifestazioni, come se la natura si sviluppasse al pari di un organismo vivente. Il vitalismo e l'aristotelismo hanno un principio in comune, ossia la rivendicazione dell'autonomia della natura dall'intervento divino. Non sorprende quindi che autori vitalisti come William Harvey (1578-1675) o Francis Glisson (1597-1677) considerino con rispetto Aristotele, e che autori acerrimi nemici del vitalismo, come Malebranche o Boyle, trattino da nemici sia gli aristotelici sia i vitalisti (sul vitalismo cfr. Wolfe, 2019).

Il vitalismo moderno non ha però un'unica faccia, e conosce almeno due grandi famiglie, tra di loro nemiche, quella degli autori platonizzanti che intendono rintracciare qualcosa di divino nella natura, e quella degli autori che intendono invece sbarazzarsi della presenza del divino, attribuendo alla sola materia la capacità di auto-organizzarsi, in questo producendo filosofie della natura immediatamente sospettate di ateismo, come è il caso emblematico di Glisson, autore del *Tractatus de Natura Substantiae Energetica, seu de Vita Naturae* (1672; cfr. Giglioni, 1991). La sostanza, che

Glisson chiama anche *Biusia*, è una forza dinamica autosufficiente, dotata di tre facoltà primarie: la “perceptiva”, l’“appetitiva” e la “motiva”. La materia è per Glisson una sostanza, dotata quindi di queste tre facoltà. La vita appartiene sia agli esseri inorganici sia alle piante e agli animali. Glisson riprende esplicitamente le tesi del filosofo e medico Giulio Cesare Scaligero (1484-1558), invocando un’anima formatrice, intrinseca al seme, che dispone di una conoscenza congenita, benché inconscia.

Tra il primo gruppo di vitalisti, ovvero tra i filosofi che si richiamano a forme di platonismo, si annovera l’autore di uno dei tentativi più articolati di elaborare una filosofia della natura che conceda a questa una autonomia, senza negare il ruolo di Dio nell’ordine della natura stessa. Si tratta di Ralph Cudworth, un filosofo che si opporrà quindi sia all’occasionalismo di Malebranche sia al materialismo di Glisson.

4.5. Una terza via: Ralph Cudworth

Ralph Cudworth (1617-1688) appartiene a quel gruppo di filosofi noti come platonici di Cambridge, il cui esponente di spicco, oltre allo stesso Cudworth, è Henry More (1614-1687)⁷. More, che in gioventù aveva intessuto una fitta corrispondenza con il maturo Descartes, aveva poi sviluppato una propria metafisica in netta opposizione al meccanicismo cartesiano. Al centro di questa si poneva la tesi della presenza in natura di un principio “ilarchico” capace di organizzare la materia al posto di Dio, sul modello dell’anima del mondo platonica. In questo modo More intendeva assicurare alla natura un principio organizzativo spirituale che portasse traccia della sua origine divina, e contrastasse sia la materia inerte di Descartes sia il materialismo di Glisson, contro il quale aveva preso posizione nell’*Enchiridion metaphysicum* (1671). Cudworth si inserisce nel solco della riflessione di More con un’opera monumentale, il *True Intellectual System of the Universe*, la cui stesura occupa la vita intera dell’autore, e che vedrà la luce nel 1678, dopo che tutte le più importanti opere di More erano state pubblicate.

Scopo dichiarato del *True Intellectual System* è la guerra contro ogni forma di ateismo, e ateo, per Cudworth, è ogni sistema che intenda spiegare l’universo senza una finalità intelligente. I sistemi atei, peraltro, sono di due tipi: il primo, classicamente, è l’atomismo democriteo che spiega l’ordine della natura con la sola materia e il caso, fatto rivivere per alcuni

aspetti dal meccanicismo cartesiano e, in modo più netto, dal materialismo hobbesiano, mentre il secondo è l'ateismo che attribuisce vita alla materia dotandola di un potere autonomo di organizzarsi, l'ateismo ilozoistico, ben rappresentato dalla filosofia di Glisson. Il primo sistema ateo non attribuisce vita alla materia, e ritiene che dalla sola materia inerte abbia origine ogni ente animato o inanimato, mentre il secondo attribuisce vita alla materia stessa e una sorta di percezione inconscia che ne guida lo sviluppo. Secondo Cudworth, la concezione della materia dei primi è corretta, ma coloro che la fanno propria errano nel pensare che non ci sia che la materia e che questa sia sufficiente a produrre la vita e l'ordine del mondo. L'ilozoismo, invece, riconosce che in natura devono operare anche vita e intelligenza, ma erra nell'attribuire entrambe alla materia.

A conclusione del terzo capitolo del *True Intellectual System* Cudworth inserisce una *Digression concerning the Plastick Life of Nature, or an Artificial, Orderly and Methodical Nature*. In questa lunga digressione Cudworth propone di attribuire l'ordine della natura all'azione di una "natura plastica", intendendo con questa una componente spirituale che si aggiunge alla materia e le dà forma e sviluppo, pur essendo separata dalla materia stessa. La natura plastica è un principio immateriale di vita privo di coscienza e di intelligenza, a sua volta guidato dall'intelligenza divina, come un servitore è diretto dagli ordini del padrone.

Per il concetto di natura plastica Cudworth poteva fare affidamento su molte fonti della tradizione antica, dall'anima del mondo platonica, una volta privata di coscienza e di intelligenza, fino ai *logoi spermatikoi* degli stoici. Cudworth si fa forte anche della tradizione aristotelica e della medicina moderna di impronta paracelsiana, rappresentata soprattutto dal medico e filosofo tedesco Daniel Sennert (1572-1637), che aveva fatto ricorso a un'energia vitale dotata di ragione inconscia e insita nella natura, distinta dalla materia stessa, indispensabile a spiegare non solo il vivente, ma anche i corpi inorganici, come i cristalli per la cui formazione aveva fatto ricorso allo spirito architetonico che Dio ha immesso nella materia. Del resto, anche Keplero (1571-1630) nella *Strena, seu de Nive sexa#n#gula* (1611) spiegava le conformazioni regolari in natura come i fiocchi di neve o i cristalli con una *facultas formatrix*. Gli esempi di autori che hanno attribuito alla natura una capacità formatrice potrebbero moltiplicarsi: da Thomas Browne (1605-1682), a Robert Hooke (1635-1703), da Edward Herbert of Cherbury (1583-1648), che nel *De Veritate* utilizza l'espressione *vis plastica*, a Jean Baptiste van Helmont (1579-1644), che parla di un

principio vitale interno al corpo, l'*archeus*, da Harvey che nel *De generatione animalium* (1651) parla di una *plastica vis naturae* a Walter Charleton (1619-1707)⁸.

La natura plastica consente a Cudworth di aprire una via alternativa sia all'occasionalismo sia al materialismo. Contro l'occasionalismo – ma anche contro la natura meccanica di Descartes e di Hobbes, di cui l'occasionalismo si nutre – egli rivendica alla natura plastica la capacità di agire dall'interno della natura. Contro l'ateismo materialista Cudworth asserisce l'incapacità della materia di organizzarsi senza un principio spirituale, vivente, capace di operare inconsapevolmente, mettendo in pratica le istruzioni divine. Si tratta quindi di respingere sia l'assorbimento della natura in Dio degli occasionalisti sia l'espulsione di Dio dalla natura dei materialisti. Il ruolo formatore svolto dalla natura plastica, infatti, consente di attribuire alla natura un principio interno di organizzazione lasciando però la sua dipendenza da Dio, dalla cui intelligenza la natura plastica assume le istruzioni che le consentono di realizzare il progetto divino, senza che essa stessa sia dotata di intelletto e coscienza.

Per opporsi ai due schieramenti avversi, Cudworth reclama un nuovo dualismo: non più tra pensiero cosciente e materia, come era in Descartes, ma tra vita e materia, rifiutandosi quindi di attribuire la vita alle capacità auto-organizzative della materia stessa.

Cudworth, come poi anche Leibniz, ritiene che l'occasionalismo riduca la natura a una successione di eventi miracolosi: «Non si può ragionevolmente pensare che Dio faccia ogni cosa immediatamente e miracolosamente» (*TIS*, p. 150). D'altro canto, gli occasionalisti hanno ragione, quando sostengono che la natura è priva di ogni energia, e non è in grado di mettere in pratica le leggi di natura perché incapace di ubbidire a un ordine. Anche per questo è necessario ipotizzare un intermediario tra Dio e il mondo che assicuri alla natura al contempo autonomia da Dio e capacità di obbedire alle leggi di natura.

La natura plastica di Cudworth presenta un vantaggio ulteriore. Siccome, al contrario di Dio, la natura plastica è un agente che opera gradualmente e lentamente, si spiega perché la natura non giunga al suo pieno sviluppo tutta insieme e soprattutto perché il suo sviluppo non sia sempre ottimale, ovvero perché nella natura si verifichino degli errori. La natura plastica, quale intermediario tra Dio e il mondo, si assume così la responsabilità dei casi di disfunzioni e calamità naturali, dei quali Dio non può dirsi responsabile.

4.6. Leibniz: né materialismo né occasionalismo

Il progetto di aprire una via che evitasse sia il materialismo nella sua veste ilozoista o meccanicista sia l'occasionalismo era condiviso da un altro grande protagonista del dibattito metafisico dell'età moderna, Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716).

La proposta metafisica di Leibniz si lega strettamente alla sua indagine di scienziato e di critico della meccanica cartesiana. Nell'*Hypothesis physica nova*, composta nel 1671, compare la tesi secondo la quale la spiegazione meccanicistica dei fenomeni naturali non è sufficiente a darne conto, e necessita quindi dell'integrazione di un elemento spirituale. In una serie di annotazioni ai *Principi della filosofia* di Descartes, Leibniz elabora alcune critiche alle leggi del movimento cartesiane basate solo sull'urto dei corpi. Poco dopo, nel gennaio 1678, nel *De corporum concursu* Leibniz distingue la conservazione della forza dalla conservazione della quantità di moto. Il dissenso da Descartes diviene pubblico nella *Brevis demonstratio erroris memorabilis Cartesii et aliorum circa legem naturalem*, che esce negli "Acta eruditorum" del 1686. Gli argomenti qui svolti vengono poi ripresi nel *Discours de métaphysique*, anch'esso del 1686. Lo studio della dinamica, svolto attorno al concetto di forza, conduce Leibniz a formulare importanti ipotesi in campo metafisico e a postulare l'esistenza di enti spirituali, situati al di là del mondo fenomenico e dotati di energia propria. Del resto, Leibniz pensa che solo in questo modo sia possibile assicurare unità ai corpi, ridotti ad ammassi instabili di materia dal meccanicismo cartesiano.

La forza è attribuita da Leibniz alle sostanze semplici, vere e proprie sorgenti di energia. Una prima elaborazione della teoria della sostanza ha luogo nel *Discours de métaphysique* e nel carteggio con Arnauld, iniziato nello stesso anno. Negli scritti precedenti Leibniz usa spesso l'espressione "forma sostanziale" per indicare ciò che dà unità oggettiva ai corpi, e segnatamente agli esseri organici: piante e animali. A partire dal 1690, Leibniz introdurrà la parola "monade". L'espressione "forma sostanziale" rimanda ovviamente ad Aristotele, bandito dal meccanicismo cartesiano. Ma anche le cause finali devono essere reintrodotte nella fisica se si vuole ottenere una spiegazione scientifica soddisfacente dei fenomeni naturali. Da qui la convinzione che la scienza dei moderni sia conciliabile con la fisica di Aristotele. Il filo comune che le unisce è l'individuazione di un principio interno alla natura che ne assicura lo sviluppo.

Il centro di energia immateriale interno alle sostanze è la base sulla

quale si innesta il rifiuto leibniziano sia dell'occasionalismo sia del materialismo. Il meccanicismo cartesiano non è respinto, ma è considerato l'aspetto superficiale, fenomenico, del mondo naturale, a sua volta bisognoso di una spiegazione più profonda, attraverso i centri di energia che sono le monadi. La filosofia della natura di Descartes è dunque interpretata come quella che priva la natura di ogni principio interno di movimento. In questo senso viene interpretata anche la filosofia della natura di Spinoza che pure, avendo fatto del movimento una conseguenza della natura di Dio e avendo identificato la natura con Dio, avrebbe dovuto essere immune da questa accusa. Spinoza si troverà invece accusato dello stesso errore cartesiano, per non aver distinto tra movimento e causa del movimento, e sarà un libero pensatore come John Toland (1670-1722), nell'operetta intitolata *Pantheisticon* (1720), a muovere esplicitamente questa accusa, interessato come era a ricercare una forma di panteismo in linea con lo sviluppo della dinamica.

Un momento particolarmente significativo per la riflessione sul rapporto tra Dio e natura si svolge attorno alla pubblicazione della *Free Enquiry into the Vulgarly Received Notion of Nature* di Boyle, edita nel 1686 e pubblicata due anni dopo in traduzione latina, con il titolo *De ipsa natura sive libera in receptam naturae notionem disquisitio*. In questo testo Boyle attaccava ogni forma di vitalismo e di aristotelismo, ovvero ogni filosofia che avesse attribuito alla natura poteri autonomi e indipendenti da quelli conferitile da Dio. Johann Christoph Sturm (1635-1703), professore di fisica e di matematica all'università di Altdorf, riprende le tesi di Boyle e le estremizza pubblicando nel 1692 un testo che fin dal titolo assume la polemica di Boyle contro i filosofi che avrebbero divinizzato la natura attribuendole poteri autonomi da quello divino. Si tratta dell'*Idolum Naturae*, che esce qualche mese dopo la morte di Boyle. Sturm invia a Leibniz l'*Apologia* della sua opera, che nel frattempo era stata attaccata dal medico Gunther Christoph Schelhammer (1649-1716). Così coinvolto nella polemica, Leibniz, nel 1698, spiega il suo punto di vista sulla natura in un breve e denso scritto, il *De ipsa natura*, per il quale riprende alla lettera il titolo dell'opera di Boyle⁹.

Nel *De ipsa natura* Leibniz prende posizione tra due estremi, ovvero tra l'anima del mondo dotata di sapienza dei platonici, da un lato, e la deprivazione della natura di ogni forza intrinseca degli occasionalisti, dall'altro. Leibniz concorda con Sturm che non si dia un'anima dell'universo, respinge la "virtù plastica sapientissima" di cui aveva parlato lo Scaligero e

il “principio hylarchico” di Henry More, ossia il potere vicario di Dio che organizza la macchina del mondo di cui il platonico di Cambridge aveva parlato nell’*Enchiridion metaphysicum*. Leibniz rifiuta però di seguire Sturm sulla via che porta all’occasionalismo. Così si esprime: «Approvo pertanto che Sturm respinga la finzione di una natura creata dotata di sapienza, che formi e governi le macchine corporee. Ma non ne discende, né mi sembra in accordo con la ragione, di dover negare ogni forza agente insita nelle cose» (*G IV*, p. 505; *SF I*, p. 508). Chi, come gli occasionalisti, intende spiegare ogni mutamento in natura solo con il movimento dimentica di spiegarne l’origine, e, qualora lo voglia ricondurre al solo intervento divino, si rappresenta l’azione di Dio tale che non lascia alcuna traccia nelle cose create, e per questo deve essere continuamente rinnovata. Leibniz sostiene, al contrario, che la creazione divina ha dotato le cose create di un principio di spontanea espressione di ciò che è implicito nella loro natura. Questo principio è quello che Leibniz chiama “forza”. Si tratta quindi dello stesso principio che gli aveva consentito di intervenire modificando le leggi del movimento proposte da Descartes, e che costituisce la caratteristica essenziale della sostanza. Senza questa forza nessuna cosa resterebbe la stessa nel tempo, e tutto diverrebbe una modificazione effimera dell’unica sostanza divina, come ha pensato Spinoza:

[la dottrina delle cause occasionali] è così lontana dall’accrescere la gloria di Dio eliminando l’idolo della natura, che, piuttosto, svanendo le cose create nelle nude modificazioni di un’unica sostanza divina, la natura stessa sembra esser ricavata da Dio, come in Spinoza, poiché ciò che non agisce, che manca di forza attiva e di distinzione, ciò che, infine, è spogliato di ogni fondamento o ragione di sussistenza, non può in nessun modo essere una sostanza (*G IV*, p. 515; *SF I*, p. 520. Qui e di seguito la traduzione è stata leggermente modificata).

L’intervento continuo e diretto di Dio sul mondo prospettato dagli occasionalisti implica, secondo Leibniz come già secondo Cudworth, la presenza continua e miracolosa di Dio nella natura. Pierre Bayle, nella nota H dell’articolo *Rorarius* nella prima edizione del *Dictionnaire historique et critique* (1697) e poi nella nota L della seconda edizione (1702), all’interno di una discussione del sistema dell’armonia prestabilita con la quale Leibniz spiegava il rapporto tra la mente e il corpo, protesterà contro la critica rivolta da Leibniz all’occasionalismo. Bayle sottolineerà con piena pertinenza come, secondo Malebranche, l’intervento divino, pur rinnovato a ogni istante, segua sempre le leggi di natura, e anzi ne assicuri la re-

golarità imposta dalla stessa saggezza divina, invece di produrre eccezioni, come dovrebbe accadere se la sua azione fosse miracolosa, come pretende Leibniz (Rutherford, 1993). Semmai è proprio il miracolo che sembra difficile da ammettere, nella filosofia di Malebranche. Ma Leibniz spiegherà in modo convincente il senso della sua critica, valida, ovviamente, solo assumendo i presupposti della sua filosofia. Il miracolo di cui parla Leibniz non consiste in un intervento divino continuo, né è pertinente ricordare che Dio, secondo Malebranche, agisce «per leggi generali». La ripetizione e la legalità dell'intervento divino, infatti, «non basta ad eliminare i miracoli», se per miracolo si intende non una cosa rara e meravigliosa, come è inteso popolarmente, ma, come Leibniz vuole, «ciò che supera la forza della natura»: «Non basta, perciò, dire che Dio ha posto una legge generale; infatti, oltre al suo decreto, occorre un mezzo naturale per eseguirlo, bisogna cioè che ciò che accade possa essere spiegato mediante la natura data da Dio alle cose» (*Éclaircissement des difficultés que Monsieur Bayle a trouvées dans le système nouveau de l'union de l'âme et du corps*, G IV, p. 520; SF I, p. 502; cfr. Brown, 1991).

L'occasionalismo, inoltre, immagina la creazione come manchevole e provvisoria, tanto che Dio è continuamente obbligato a intervenire perché si mantenga in essere e si sviluppi. Per tacere del fatto che porre Dio come diretta ed esclusiva causa efficiente significherebbe negare la libertà umana e riporterebbe in Dio la causa del male.

All'occasionalismo, Leibniz oppone il sistema dell'armonia prestabilita, che dovrebbe garantire una spiegazione dell'interazione mente-corpo, ma che, in generale, vale per tutte le sostanze o monadi. Leibniz lo espone per la prima volta nel *Système nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'âme et le corps*. Lo scritto comparve sul "Journal des Savants" nell'estate 1695 pubblicato in due parti, nei numeri del 27 giugno e del 14 luglio (G IV, pp. 471-504; SF I, pp. 447-56). In questo sistema, ogni sostanza ha in sé stessa il principio del proprio sviluppo e questo principio è stato creato e programmato da Dio in modo che lo sviluppo di ogni sostanza si armonizzi con quello delle altre sostanze, dando l'impressione di una causalità reciproca che in realtà è inesistente. In questo modo, si salvano assieme potenza e progettualità divine e autonomia della natura:

Così, invece di dire con costoro che Dio si è imposto come legge di produrre sempre nella sostanza cambiamenti conformi a quelli di un'altra sostanza, che turba-

no continuamente le loro leggi naturali, dirò che Dio ha dato all'inizio a ognuna una natura le cui leggi stesse comportano quei cambiamenti (Leibniz a Basnage, *G III*, p. 122).

Forte della propria spiegazione dell'origine ultima dello sviluppo naturale, Leibniz pensa di poter superare anche le proposte che provenivano dal campo dei platonici di Cambridge, e segnatamente da Cudworth.

Era inevitabile che Leibniz, che condivideva di Cudworth sia il progetto di attribuire autonomia alla natura senza negare il ruolo di Dio, sia i nemici – occasionalismo e materialismo – sia almeno un importante alleato, ovvero Aristotele, si trovasse a esprimere un parere sul *True Intellectual System*. Questo parere sarà provocato dalla figlia di Cudworth, Lady Damaris Masham (1658-1708). Lady Masham entra in contatto con Leibniz alla fine del 1703, quando questi viene a sapere delle sue intenzioni di inviargli una copia dell'opera del padre. Da questa occasione nacque una corrispondenza tra i due che durerà dall'inizio del 1704 fino al 1705.

Già qualche anno prima, nel 1689, Leibniz aveva letto il libro di Cudworth, restandone favorevolmente colpito. Ma il suo apprezzamento e i molteplici punti in comune con l'impresa filosofica di Cudworth non gli impediscono di respingere la via utilizzata dal filosofo britannico per opporsi sia al materialismo sia all'occasionalismo. Leibniz è già in possesso della nozione di forza, di sostanza e di monade, e non vede la necessità di utilizzare la natura plastica di Cudworth. Questa non risolve il problema, perché si sovrappone alla natura e non è quindi sufficiente a ridarle quella intrinseca capacità di azione che invece le è assicurata dalla forza. Rimane il fatto che Leibniz riconosce in Cudworth un alleato nella via che questi aveva aperto per respingere entrambi i contendenti, ilozoisti e occasionalisti (Di Bella, 2015).

4.7. L'alternativa di Bayle: Dio o natura

Proprio negli anni nei quali si stava svolgendo il carteggio tra Leibniz e Lady Masham, Jean Le Clerc (1657-1736) aveva pubblicato nella "Bibliothèque choisie", rivista di cui era editore, dieci ampi estratti del *True Intellectual System* di Cudworth. Gli estratti erano comparsi in diversi numeri tra il 1703 e il 1706. A questi aveva fatto seguito un intervento di Pierre Bayle (1647-1706), il quale, nella sua *Continuation des pensées diverses* (1705),

esprimeva la convinzione che teorie come quelle di Cudworth e More per quanto riguardava le nature plastiche immateriali e i principi vitali, così come, in generale, tutti i sistemi tesi ad attribuire alla natura un'autonomia dall'azione divina, aprissero una breccia all'ateismo. Contro questo rischio, Bayle si schierava senza riserve dalla parte di Malebranche e dell'occasionalismo (Mori, 1999, pp. 133-49).

Nella ricerca di un'alleanza contro l'attacco di Bayle, Le Clerc scrisse a Leibniz chiedendogli di spiegare la relazione tra la sua teoria dell'armonia prestabilita e quella delle nature plastiche. Leibniz rispose con le *Considérations sur les Principes de la Vie et sur les Natures plastiques* (*G* VI, pp. 539-46; *SF* I, pp. 552-9), contenute in una lettera inviata a Basnage de Beauval e pubblicate nell'"*Historie des ouvrages des sçavans*" nel numero di maggio 1705. Leibniz vi ribadiva sia la sua vicinanza sia le sue ragioni di differenziazione dal sistema di Cudworth. Facendo propria la nobile frase con la quale la regina Cristina di Svezia aveva abdicato alla corona per convertirsi al cattolicesimo, Leibniz dirà della natura plastica di Cudworth: «Non mi bisogna e non mi basta» (*G* VI, p. 544; *SF* I, p. 557).

Il punto di dissenso di Bayle nei confronti di Cudworth e di Le Clerc ruota attorno al principio *Quod nescis*, al quale Bayle rivendica piena validità. L'argomento fisico-teleologico con cui si dovrebbe dimostrare che Dio esiste presuppone che chi non conosce né il fine per il quale opera né i mezzi per conseguirlo non possa agire secondo una regola. Qualunque deroga a questo principio invalida la possibilità di dimostrare che Dio esiste, e apre quindi le porte all'ateismo. La natura plastica di Cudworth difesa da Le Clerc è colpevole di infrangere il principio *Quod nescis*, dal momento che attribuisce l'attività della natura a un principio vitale inconsapevole (*CPD*, p. 345b; cfr. Brogi, 2000). Nella sua risposta, Le Clerc accetta la sfida e mette in discussione proprio la validità del principio *Quod nescis*. L'azione della natura plastica è assimilabile a quella degli animali che l'uomo utilizza nel lavoro, i quali agiscono pur ignorando il fine che l'uomo si propone e i mezzi per realizzarlo ("*Bibliothèque choisie*", 1705, VI, pp. 424-5; VII, pp. 284-5 e 273-4).

In nome della logica del principio *Quod nescis*, Bayle respingeva tutti i tentativi di stabilire un compromesso tra l'autonomia della natura e l'occasionalismo, ponendo un'alternativa netta: o si accetta di accordare alla materia il potere di auto-organizzarsi, ma allora non si avranno più argomenti contro l'ateismo, o si accetta l'occasionalismo, unica forma di filosofia adeguata al teismo. Né Cudworth né Leibniz, secondo Bayle, riescono a in-

frangere la rigidità di questa alternativa. Cudworth, perché rischia di portare acqua al mulino dell'ateismo, Leibniz, perché il suo sistema dell'armonia prestabilita non si differenzia in modo rilevante dall'occasionalismo.

Bayle portava al massimo grado di tensione il dibattito che aveva animato l'epoca postcartesiana a proposito della causalità divina nel mondo, e chiedeva di scegliere Dio o la natura.

Bibliografia

Fonti primarie

- BAYLE P. (1705), *Continuation des pensées diverses* (= CPD), in *Œuvres diverses de Mr. Pierre Bayle*, 6 voll., Olms, Hildesheim 1964-90, vol. III, pp. 191-417.
- BOYLE R. (1996), *A Free Enquiry into the Vulgarly Received Notion of Nature*, ed. by E. B. Davis, M. Hunter, Cambridge University Press, Cambridge.
- CORDEMOY G. DE (1968), *Six Discours sur la distinction et l'union du Corps et de l'Ame*, in Id., *Œuvres philosophiques*, éd. par P. Clair, F. Girbal, PUF, Paris.
- CUDWORTH R. (1977), *The True Intellectual System of the Universe wherein All the Reason and Philosophy of Atheism Is Confuted and Its Impossibility Demonstrated*, Olms, Hildesheim (= TIS).
- DESCARTES R. (1964-74), *Œuvres*, publiées par C. Adam, P. Tannery, nouv. prés. par B. Rochot, P. Costabel, 11 voll. Vrin-CNRS, Paris (= AT₂). Per la trad. it. del *Discorso del metodo* e delle *Meditazioni metafisiche*: R. Descartes, *Opere*, a cura di G. Belgioioso, Bompiani, Milano 2009 (= O). Per la traduzione del *Mondo e dell'Uomo*: Cartesio, *Opere filosofiche*, Laterza, Roma-Bari 1986 (= OF₁). Per la trad. it. delle lettere: R. Descartes, *Tutte le lettere*, a cura di G. Belgioioso, Bompiani, Milano 2005 (= TL).
- GEULINCX A. (1891-93), *Opera philosophica*, 3 voll., Martinus Nijhoff, The Hague (= OPG).
- LA FORGE L. DE (1974), *Traité de l'esprit de l'homme*, in Id., *Œuvres philosophiques*, éd. par P. Clair, PUF, Paris.
- LEIBNIZ G. W. (1875-90), *Die philosophischen Schriften*, 7 voll., hrsg. von C. I. Gerhardt, Weidmann, Berlin (= G).
- ID. (2000), *Scritti filosofici*, a cura di M. Mugnai, E. Pasini, 3 voll., UTET, Torino (= SF).
- MALEBRANCHE N. (1958-90) *Oeuvres complètes*, publiées sous la direction d'A. Robinet, Vrin-CNRS Paris (= OCM). Per la trad.it. della *Ricerca della verità*: N. Malebranche, *La ricerca della verità*, a cura di M. Garin, saggio introduttivo di E. Scribano, Laterza, Roma-Bari 2007 (= RV).

- SPINOZA B. (2014) *Etica*, trad. it. e cura di P. Cristofolini, ETS, Pisa (2^a ed.) (= *Et.*).
Le parti dell'*Etica* sono indicate in numeri romani, seguite dalle abbreviazioni:
pr = proposizione; d = dimostrazione; s = scolio.
- STURM J. C. (1692), *Idolum Naturae, similiumque nominum vanorum, ex hominum christianorum animis deturbandi conatus philosophicus sive de naturae agentis, tum universalis, tum particularis, aliorumque cognatorum quasi Numinum superstitiosis erroneisque conceptibus dissertation*, H. Meyer, Altdorf.

Letteratura critica

- ABLONDI F. (2005), *Gerould de Cordemoy: Atomist, Occasionalist, Cartesian*, Marquette University Press, Milwaukee (WI).
- ANSTEY P. (1999), *Boyle on Occasionalism: An Unexamined Source*, in "Journal of the History of Ideas", 60, pp. 57-81.
- BARDOUT J.-CH. (2002), *Occasionalism: La Forge, Cordemoy, Geulincx*, in S. Nadler (ed.), *A Companion to Early Modern Philosophy*, Blackwell, Boston (MA), pp. 140-51.
- BROGI S. (2000), *Nature plastiche e disegni divini. La polemica tra Bayle e LeClerc*, in "Studi settecenteschi", 20, pp. 51-88.
- BROWN S. (1991), *Malebranche's Occasionalism and Leibniz's Pre-Established Harmony: An "Easy Crossing" or an Unbridgeable Gap?*, in Id. (ed.), *Nicholas Malebranche: His Philosophical Critics and Successors*, Van Gorcum, Assen, pp. 88-9.
- CASSIRER E. (1953), *The Platonic Renaissance in England*, Gordian, New York.
- COOK M. (2001), *Divine Artifice and Natural Mechanism: Robert Boyle's Mechanical Philosophy of Nature*, in "Osiris", 16, pp. 133-50.
- DENNEHY M. (2009), *Leibniz et Sturm, lecteurs de Boyle*, in M. Dennehy, Ch. Ramond (éds.), *La philosophie naturelle de Robert Boyle*, Vrin, Paris, pp. 331-59.
- DES CHÈNE D. (2001), *Spirits and Clocks: Machine and Organism in Descartes*, Cornell University Press, Ithaca (NY)-London.
- DI BELLA S. (2015), *La nature en question: Leibniz, Bayle et la querelle des natures plastiques*, in Ch. Leduc, P. Rateau, J.-L. Solère (éds.), *Leibniz et Bayle. Confrontation et dialogue*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, pp. 219-45.
- DUCHESNEAU F. (1998), *Les modèles du vivant de Descartes à Leibniz*, Vrin, Paris.
- FAKHRY M. (1958), *Islamic Occasionalism and its Critique by Averroes and Aquinas*, George Allen & Unwin, London.
- FAVARETTI CAMPOSAMPIERO M., PRIAROLO M., SCRIBANO E. (eds.) (2018), *Occasionalism: From Metaphysics to Science*, Brepols, Turnhout.
- FROSTI G. (2014), *Peter Olivi's Rejection of God's Concurrence with Created Causes*, in "British Journal for the History of Philosophy", pp. 655-79.

- GIGLIONI G. (1991), *Il "Tractatus de natura substantiae energetica" di F. Glisson*, in "Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Macerata", XXIV, pp. 137-79.
- GILSON É. (1984), *Etude sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Vrin, Paris.
- HUNTER M. (2009), *Boyle: Between God and Science*, Yale University Press, New Haven (CT).
- HUNTER M., DAVIS E. B. (1996), *The Making of Robert Boyle "Free Enquiry into the Vulgarly Receiv'd Notion of Nature" (1686)*, in "Early Science and Medicine", 1, pp. 204-71.
- JOLLEY N. (2018), *Malebranche, Occasionalism, and the Janus Faces of Law*, in Favaretti Camposampiero, Priarolo, Scribano (2018), pp. 127-45.
- LENOBLE R. (1957), *Les origines de la pensée scientifique moderne*, Gallimard, Paris (trad. it. *Le origini del pensiero scientifico moderno*, Laterza, Roma-Bari 1976).
- LENNON TH. (1975), *Occasionalism and the Cartesian Metaphysics of Motion*, in "Canadian Journal of Philosophy", 5, pp. 29-40.
- LOTTI B. (2000), *Ralph Cudworth e l'idea di natura plastica*, Campanotto, Udine.
- MORI G. (1999), *Bayle philosophe*, Champion, Paris.
- NACHTOMY O., SMITH J. E. H. (eds.) (2014), *The Life Sciences in Early Modern Philosophy*, Oxford University Press, Oxford-New York.
- NADLER S. (ed.) (1993), *Causation in Early Modern Philosophy*, The Pennsylvania State University Press, University Park (PA).
- ID. (2011), *Occasionalism: Causation among the Cartesians*, Oxford University Press, Oxford.
- OTT W. (2009), *Causation and Laws of Nature in Early Modern Philosophy*, Oxford University Press, Oxford.
- PAGEL W. (1967), *William Harvey's Biological Ideas: Selected Aspects and Historical Background*, S. Krager, Basel (trad. it. *Le idee biologiche di Harvey. Aspetti scelti e sfondo storico*, Feltrinelli, Milano 1979).
- PLATT A. R. (2011), *Divine Activity and Motive Power in Descartes's Physics*, in "British Journal for the History of Philosophy", 19, pp. 623-46, 849-71.
- PRIAROLO M. (2018), *Force de loi: The Debate on the Laws of Nature and Malebranche's Occasionalism*, in Favaretti Camposampiero, Priarolo, Scribano (2018), pp. 107-26.
- RUTHERFORD D. P. (1993), *Natures, Laws, and Miracles: The Roots of Leibniz's Critique of Occasionalism*, in Nadler (1993), pp. 135-58.
- SANGIACOMO A. (2017), *Malebranche's Arguments for Occasionalism in Their Historical Context*, in "History of Philosophy Quarterly", 34, 2, pp. 133-54.

Ho messo così per l'indicazione "forthcoming" e perché non abbiamo ancora il numero di pagine, secondo norme Carocci, ok? (anche nelle Note)

- ID. (in stampa), *Johann Christoph Sturm's Natural Philosophy: Passive Forms, Occasionalism, and Scientific Explanations*, in "Journal of the History of Philosophy", 58.
- SCRIBANO E. (2011), *Quod nescis quomodo fiat id non facis: Occasionalism against Descartes?*, in "Rinascimento", 51, pp. 63-86.
- ID. (2015), *Macchine con la mente. Fisiologia e metafisica tra Cartesio e Spinoza*, Carocci, Roma.
- WOLFE CH. (2019), *La philosophie de la biologie avant la biologie. Histoire du vitalisme*, Garnier, Paris.