

UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI PARMA

Dottorato di ricerca in Filosofia e Antropologia

Ciclo XXIV

IL PRIMATO DELL'INTERPRETAZIONE:  
LINEAMENTI DI UNA "TEOLOGIA CARTESIANA"  
IN RUARDUS ANDALA (1665-1727).

Coordinatore:  
Chiar.ma Prof.ssa Beatrice Centi

Tutor:  
Chiar.ma Prof.ssa Beatrice Centi

Dottorando: Giacomo Miranda



## INTRODUZIONE

Considerare il cartesianesimo accademico come un terreno arido, costellato di riproposizioni “manierate” della *philosophia nova*, è un errore; e altrettanto errato è sopravvalutare il principio, invalso presso le università calviniste, della strumentalità della filosofia rispetto alla teologia. La dogmatica costituiva, senza dubbio, la struttura portante dell’edificio teologico, rinsaldato ma non fondato sull’accordo con la ragione: un aspetto, questo, che fu patrimonio comune delle generazioni di teologi depositarie della dottrina di Descartes, ma che si accreditò anche come criterio di discernimento tra ortodossia ed eterodossia. Della filosofia ci si poteva servire come *ancilla*, temperandone gli eventuali eccessi e selezionando ecletticamente, tra le tante voci, i contributi più funzionali a supportare la ragione discorsiva, fin dove possibile, nell’accesso alle verità eterne. E proprio all’ombra di questa ancillarità, separata *de jure* dai capisaldi del discorso teologico, ma, *de facto*, comunicante con esso, fiorirono interpretazioni tali da combinare residui di aristotelismo, una filosofia che certamente non morì dopo l’avvento di Descartes, con il pensiero di quest’ultimo, a sua volta contaminato da Bacon, Gassendi, e, più tardi, da Clauberg. La ricerca della *veritas*, più “amica” di qualunque *auctoritas*, giustificava la compresenza di elementi eterogenei, incorporati, appunto, in operazioni interpretative che non ebbero la risonanza di una “ramificazione” extra-academica del cartesianesimo quale lo spinozismo, né lasciarono la traccia di un Geulincx, di un Malebranche, oppure della *scientia monadica* compiutamente elaborata nell’ultimo ventennio del ‘600; e tuttavia, dal 1650, anno della morte di Descartes, al 1750, secondo la periodizzazione adottata da Jonathan I. Israel in *Radical Enlightenment*, la teologia razionale, dapprima di ispirazione prevalentemente aristotelica e poi

sempre più aperta agli influssi della *philosophia nova*, presentò una fisionomia tutt'altro che uniforme o scarsamente originale.

Alla medesima conclusione approda Aza Goudriaan in *Reformed Orthodoxy and Philosophy. 1625-1750*, quando, accingendosi a trarre un bilancio generale, scrive che «the Reformed orthodoxy during the period from Voetius to Driessen included more than one variety of Reformed theology»<sup>1</sup>, precisando, subito di seguito, che ad ogni espressione di questa varietà corrispondeva uno specifico atteggiamento verso la filosofia. Voetius, Van Maastricht e Driessen, il trittico studiato da Goudriaan nel libro, assurgono ad *exempla*, il primo, di un'ortodossia intollerante che, ancorché eclettica<sup>2</sup>, si rinserrò nell'aristotelismo; Van Maastricht, invece, con un'attitudine alla storiografia tipica della cultura olandese dell'epoca, si rivolse all'antichità mantenendosi, al contempo, nel solco della filosofia scolastica tradizionale; infine, Driessen rivelò un diverso *background* e rifiutò il compromesso con antichità e medioevo, puntualizza Goudriaan, in nome del cartesianesimo, ancorché non accettato integralmente. Né i primi due, insomma, furono aristotelici puri, per quanto non debba passare inosservata la battaglia condotta da Voetius per salvaguardare le forme sostanziali dal meccanicismo<sup>3</sup>, né Driessen, a Groningen, si limitò a una mera riproposizione, ormai in pieno XVIII secolo, dei temi cartesiani che negli anni '40 del '600 avevano animato i dibattiti interni a Utrecht<sup>4</sup>, la roccaforte voetiana per eccellenza.

Nemmeno Andala, l'autore contemporaneo di Driessen che ci proponiamo di studiare, si rivelò un cartesiano integrale, nonostante Ferdinand L. R. Sassen e C. Louise

---

<sup>1</sup> GOUDRIAAN A., *Reformed Orthodoxy and Philosophy. 1625-1750*. Gisbertus Voetius, Petrus van Maastricht, Anthonius Driessen, Brill, Leiden 2006, p. 325.

<sup>2</sup> Cfr. «Eclectic Aristotelian». *Ibidem*.

<sup>3</sup> Cfr. VAN RULER J. A., *The Crisis of Causality. Voetius and Descartes on God, Nature and Chance*, Brill, Leiden 1995, cap. VII.

<sup>4</sup> Cfr. VERBEEK T., *La Querelle d'Utrecht*, Les impressions nouvelles, Paris 1988; ID., *Descartes and the Dutch. Early Reactions to Cartesian Philosophy. 1630-1650*, Southern Illinois University Press, Carbondale & Edwardsville 1992.

Thijssen-Schoute in *Nederlands Cartesianisme*<sup>5</sup> abbiano indicato in lui «de laatste Cartesiaanse hooglerar in de wijsbegeerte te Franeker»<sup>6</sup>. Questo giudizio è corretto nella misura in cui, effettivamente, il cartesianesimo fu una componente irrinunciabile dell'insegnamento andaliano, tanto in filosofia quanto in teologia. Tuttavia la semplice dicitura di “cartesiano” non restituisce la complessità di un autore che, in primo luogo, non attribuì mai a Descartes il monopolio assoluto della verità, e, in secondo luogo, offrì di Descartes stesso un'interpretazione, solidamente inquadrata entro istanze teologiche, in cui confluiva una pluralità di autori (Heereboord, Wittich e Clauberg, per citarne alcuni) di indiscutibile, o presentata come tale, ortodossia. Se dunque il Descartes di Andala è un'interpretazione il cui primato va difeso contro altre interpretazioni eterodosse, ma ricavate – è interessante sottolinearlo – dalla medesima fonte testuale, si intuisce la ragione per cui gran parte degli scritti del docente franekerano ebbe carattere polemico. Egli considerò gli antagonisti – da Bekker fino a Leibniz e Wolff – come pervertitori maligni di una dottrina di estrema utilità per la teologia, e giunse, nell'ultima fase della carriera universitaria, a radicalizzare l'opposizione tra la *veritas cartesiana* e la pletora di falsità costruite dagli avversari, gli pseudocartesiani, indifferentemente radunati intorno alla figura di Spinoza.

Questa crescente intransigenza di Andala, nonché l'inasprimento dei toni che contraddistinsero la decade finale del suo professorato, è segno non solo del fatto che la difesa dell'ortodossia teologica si identificò sempre di più con la difesa del cartesianesimo, ma anche della percezione, da parte del frisone, di vivere in un momento di «col-

---

<sup>5</sup> «Wij zullen Andala leren kennen als de laatste der Mohikanen onder de cartesianen». THIJSSSEN-SCHOUTE C. L., *Nederlands Cartesianisme*, Hes Uitgevers, Utrecht 1989, p. 256.

<sup>6</sup> SASSEN F., *Geschiedenis van de Wijsbegeerte in Nederland tot het einde der negentiende eeuw*, Elsevier, Amsterdam-Brussel 1959, p. 174.

lapse of Cartesianism»<sup>7</sup>. Così è intitolato il capitolo del summenzionato *Radical Enlightenment* in cui Israel introduce «the last of the major Dutch Cartesians»<sup>8</sup>, appunto Andala, sullo sfondo delle obiezioni empiriste contro il deduttivismo cartesiano.

Si trattò di un periodo di ulteriore indebolimento della filosofia di Descartes, già duramente provata dai sospetti di eccessiva prossimità allo spinozismo che, nel frattempo, si era rivelato come la forma più pericolosa di ateismo. «Empiricism», scrive Israel, «might be less ominous than Spinozism, but the two great intellectual challenges of the age, as Andala saw it, were not unconnected»<sup>9</sup>, una convergenza che si tradusse principalmente nella messa in questione della prova cartesiana dell'esistenza di Dio: la più efficace, secondo Andala, non solo per rispondere fondatamente alla questione dell'*an sit Deus*, ma anche per aggiungere, alla prerogativa dell'esistenza *per se*, quella della conservazione tramite *concursus*.

Parlare di *concursus* significa parlare di una causalità indotta da Dio, di un *agere* vero, reale ed efficiente, che per il docente di Franeker diviene paradigma di qualunque altra *actio* compiuta, ad un livello ontologico inferiore, dai finiti. E questi, a loro volta, “rispecchiano”, ancorché imperfetti e corruttibili, il modello divino non solo in relazione alla causalità, bensì, più in generale, in relazione all'ordine istituito da Dio nell'universo. Emerge qui la nozione, cruciale per il discorso andaliano, di “governo” (*bestel*) divino, e a questo tema sarà dedicata la prima parte del presente lavoro.

Articolata in due capitoli – uno sul rapporto tra natura e *bestel*, l'altro sulla connessione del *bestel* con la razionalità – la prima parte seguirà le vicende biografiche di Andala passando in rassegna i momenti intellettualmente più rilevanti, dalle prime reazioni

---

<sup>7</sup> ISRAEL J. I., *Radical Enlightenment. Philosophy and the making of modernity. 1650-1750*, Oxford University Press, Oxford 2001, p. 477.

<sup>8</sup> Ivi, p. 480.

<sup>9</sup> Ivi, p. 481.

a Bekker fino alle ultime controversie con Leibniz e Wolff sull'armonia prestabilita. Tappa obbligata sarà il 1719, l'anno dello scontro con il collega Johannes Regius: ci soffermeremo, in particolare, sui concetti di “certezza” e “principio”, intermedi tra il dominio della filosofia naturale e quello dell'epistemologia, oltre che al centro della critica andaliana al pensiero del medico leidense Boerhaave.

Proprio il 1719 fungerà da raccordo tematico con la seconda parte, dominata dalla vasta operazione di demistificazione che Andala condusse, dapprima, svincolando Descartes dall'accusa di aver prefigurato, secondo l'opinione di Regius, la nozione spinoziana di “sostanza” (terzo capitolo); poi rivelando in Leibniz, con un riferimento costante alla questione della sostanzialità, il volto latente di Spinoza (quarto capitolo). Nel quinto capitolo, infine, dopo aver considerato prevalentemente l'essere delle sostanze, sposteremo l'attenzione sulle loro operazioni, aspetto sviluppato da Andala nel contesto di un discutibile, benché argomentato, appiattimento dell'armonia prestabilita e delle cause occasionali sul modello dell'identità spinoziana tra ordine e connessione delle cose e ordine e connessione delle idee.

Così strutturata, la tesi si prefigge un duplice scopo: studiare un autore poco conosciuto, dalla forte tendenza reattiva – nonostante siano reperibili nuclei tematici ricorrenti, quelli del *bestel* e della causalità “vera” su tutti –, e in grado di padroneggiare una molteplicità di fonti che spaziavano dai già citati Descartes, Spinoza, Leibniz e Wolff, a Geulincx, Newton, La Forge e Malebranche, che, benché poco presente in termini di citazioni, è riconoscibile nella persuasione andaliana che vi siano cause seconde ordinate in base al *bestel* statuito dalla prima.

In secondo luogo, ci proponiamo di approfondire, attraverso la figura di Andala, una fase ancora poco esplorata del destino del cartesianesimo nederlandese, stretto nella

morsa tra empirismo e spinozismo. Alla fine del nostro percorso, crediamo sarà interessante constatare come proprio un teologo, oltre che filosofo, si sia proposto nelle vesti di cartesiano puro, detentore dell'interpretazione più vera della dottrina di Descartes, nonché persuaso della conciliabilità e di un sodalizio fecondo tra filosofia e teologia razionale. E ciò in un'epoca in cui, se non l'ostilità, certamente i sospetti verso la speculazione del francese, soprattutto nella cerchia dei teologi, erano ancora piuttosto vivi.

## **PARTE PRIMA**

### **RAGIONE CARTESIANA E RIVELAZIONE: IL NESSO TRA FILOSOFIA DELLA NATURA E DOTTRINA DELLA CONOSCENZA IN RUARDUS ANDALA (1693 – 1727)**



## CAPITOLO PRIMO

### NATURA E ORDINE DIVINO (1693-1718)

#### 1.1 La prima formazione andaliana e il dibattito intorno a *Il mondo incantato*<sup>10</sup> (*De Betoverde Weereld*) di Balthazar Bekker (1693 – 1700)

«Lubrica hujus saeculi vicissitudine superior»<sup>11</sup>. Queste parole di elogio, contenute nell'orazione funebre che, nel 1727, Herman Venema<sup>12</sup> dedicò a Ruardus Andala da

---

<sup>10</sup> Composto nell'ultima decade del '600, *Il mondo incantato* incorse in forti sospetti di eresia dal momento che, mettendo in discussione il potere dei demoni, giungeva giocoforza a negare quello degli angeli e di Dio. Nonostante il vasto movimento di opposizione nei Paesi Bassi, dal 1695 l'opera conobbe traduzioni in francese, tedesco e inglese, entrando a buon diritto a far parte, in Germania, della cultura pre-illuminista. Su Bekker la letteratura è copiosa: segnaliamo il profilo biografico in *Dictionary of Seventeenth and Eighteenth Dutch Philosophers* (d'ora in poi abbreviato in *DSECDP*), vol. I, pp. 74-77, e, riguardo alla ricezione di *De Betoverde Weereld*, STRONKS G. J., *De betekenis van De Betoverde Weereld van Balthazar Bekker*, in M. GIJSWIJT-HOFSTRA, W. FRIJHOFF (eds.), *Nederland Betoverd*, Amsterdam 1987, pp. 207-11.

<sup>11</sup> Cfr. VENEMA H., *Oratio funebris in memoriam admodum reverendi ac celeberrimi viri Ruardi Andala, Gulielmus Coulon, Franequerae 1727*, pp. 1-2.

<sup>12</sup> L'orazione funebre di Venema è in assoluto la prima fonte da cui trarre informazioni biografiche su Andala, di cui egli era stato collega. Nel 1758 E. L. Vriemoet incluse un profilo del professore franekerano nei suoi *Emonis Lucii Vriemoet Athenarum Frisiacarum libri duo* (Leovardiae 1758, pp. 728-37), consegnando alla storiografia il materiale prima utilizzato da A. Ypeij e I. J. Dermout (*Geschiedenis der Nederlandsche Hervormde Kerk*, W. van Bergen, Breda 1819-1827, vol. II, p. 458), e poi, a meno di un secolo di distanza, da B. Glasius, compilatore del *Biographisch Woordenboek van Nederlandsche Godgeleerden* (G. Muller, Hertogenbosch 1851, vol. I, pp. 49-52). Fa riferimento a tale materiale anche l'opera di W. B. S. Boeles *Friesland Hoogeschool en het Rijks Athenaeum te Franeker* (H. Kuipers, Leeuwarden 1879, vol. II, pp. 356-63), che, nella breve bibliografia al termine del profilo biografico di Andala, fa menzione di Jean-Nicolas Paquot; questi, nel 1763, aveva fatto pubblicare a Lovanio le *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des dix-sept Provinces des Pays-Bas, de la Principauté de Liege et de quelques Contrées voisines*, descrivendo la vita di Andala nel secondo tomo alle pp. 214-20, senza peraltro discostarsi da Vriemoet. Un'altra voce era apparsa, nel frattempo, anche nel *Biographisch Woordenboek der Nederlanden* (J. J. van Brederode, Haarlem 1852, vol. I, pp. 280-81) curato da A. J. van der Aa. In tempi più recenti, è d'obbligo ricordare S. GALAMA, *Het wijsgerig onderwijs aan de Hogeschool te Franeker 1585-1811*, T. Wever, Franeker 1954, pp. 138-50, insieme al *Biografisch Lexicon*

poco defunto, rievocano con estrema sintesi il quadro a tinte fosche tratteggiato da Hermann Witsius nel 1700. Questi, citato da Andala nel 1718, allo scadere del suo secondo rettorato a Utrecht, aveva paragonato la *Repubblica delle Lettere* ad una nave progettata con ingegno e traboccante di merci preziose, sulla cui rotta, tuttavia, incombeva il pericolo dei dissidi tra l'equipaggio. Avidità e immoralità, lamentava Witsius, stavano distogliendo nocchieri e marinai dal curarsi del bene comune, condannando così la nave a infrangersi contro gli scogli o ad essere preda degli assalti dei pirati<sup>13</sup>. L'ineluttabilità di questo destino dipendeva, in gran parte, dalla perdita di centralità della religione trasformata in un esercizio razionale, propedeutico alla messa in discussione dei dogmi e delle verità attingibili con la sola rivelazione.

Nonostante la differenza del contesto, l'immagine della nave e il richiamo alla *lubrica vicissitudo*, al di là della patina retorica, sono equivalenti e denunciano la fase di crisi che, di lì a poco, avrebbe posto fine alla grande stagione culturale del *gouden eeuw*, il "secolo d'oro". Il cordoglio di Venema è pertanto acuito dalla constatazione di questa decadenza, per arginare la quale Andala si era eretto a paladino dell'ortodossia teologica e filosofica, impegnandosi in una serie ininterrotta di controversie dalla fine del '600 fino alla morte.

Era nato, ricorda l'*oratio funebris*, nel gennaio del 1665 ad Andlahuizen, nei pressi del villaggio di Burgwerd, nella Frisia occidentale, tuttora esistente. I genitori, Gerlof Ruidus e Geertie Wiggles, erano agricoltori. Vriemoet, il biografo temporalmente più vicino a Venema, scrive che, nonostante gli umili natali, Andala imparò presto a leggere e a scrivere, si impadronì dei primi rudimenti dell'aritmetica e mostrò una singolare pre-

---

voor het Nederlandse Protestantisme (J. H. Kok, Kampen 1988, vol. III, pp. 21-22), al *DSECDP*, vol. I, pp. 32-35, e ai già citati F. Sassen e C. Louise Thijssen-Schoute.

<sup>13</sup> Cfr. ANDALA R., *Apologia pro vera et saniore philosophia, quatuor partibus comprehensa*, Wibius Bleck, Franequerae 1718, pp. 1-2.

disposizione ad “accogliere le verità religiose”. Si trattava di una passione sincera per il sapere, riporta ancora Vriemoet, strettamente congiunta al senso di pietà e ad una moralità incorrotta, virtù così manifeste da meravigliare Cornelius Jelgers, all’epoca precettore di Andala, ma, soprattutto, Gerardus Moda, *ecclesiastes* dal 1673 nella contigua Bolsward. Proprio per iniziativa di Moda, fu raccomandato a Tjaard van Aylva, *grietsman*, secondo la dicitura di Boeles (ovvero “balivo”), di Wonseraadel la cui *eximia liberalitas* consentì al giovane Andala, rimasto intanto orfano a dieci anni, di frequentare il curriculum del trivio a Bolsward. Nel settembre del 1679 l’*enfant prodige* di Andlahuizen fece il suo ingresso nell’accademia di Franeker, apprendendo l’ebraico sotto la guida di Campegius Witringa e Jacob Rhenferd; il greco con l’ausilio di Nicolas Blancard; la storia romana e quella ecclesiastica assistendo alle lezioni, rispettivamente, di Perizonius e Johannes de Marck. Sono anche gli anni, tre in totale, della formazione filosofica sotto Abraham Gulichius, Johannes Schotanus e Tobias Andreae Junior, nipote dell’omonimo Senior incaricato, dal 1635, dell’insegnamento di greco e storia a Groningen e favorevole al cartesianesimo<sup>14</sup>. Completano il quadro matematica, astronomia e anatomia, corsi in breve affiancati dalla teologia, la disciplina che, senza dubbio, si sarebbe rivelata preponderante negli interessi andaliani.

A Franeker Andala ebbe come maestri Johannes van der Waeyen<sup>15</sup>, il summenzionato Campegius Witringa ed Herman Alexander Röell<sup>16</sup>. Brevi soggiorni a Leiden, Utrecht e Middelburg, seguirono alla conclusione degli studi. A Dordrecht si

<sup>14</sup> Cfr. *DSECDP*, vol. I, pp. 37-38.

<sup>15</sup> Ivi, vol. II, pp. 1059-61. Fu van der Waeyen a comporre il dissidio tra Ulricus Huber e Andala quando il primo, professore di diritto, l’8 ottobre 1686 attaccò Gisbertus W. Duker ritenendo inammissibile il suo punto di vista sui poteri della ragione. Per l’occasione, Andala scrisse l’*Epistola apologetica ad doctissimum acutissimum juvenem Gisbertum Wesselum Duker...in qua praeter alia potissimum demonstratur necessitas rationis, sive manifestationis Dei naturalis, eamque nec posse, nec debere abjici* (Franequerae 1687). Sulla ragione come manifestazione, o rispecchiamento naturale, del governo di Dio sull’universo, ci soffermeremo ampiamente nelle pagine seguenti.

<sup>16</sup> Cfr. GALAMA S., *Het wijsgerig onderwijs aan de Hogeschool te Franeker 1585-1811*, T. Wever, Franeker 1954, pp. 131-38; *DSECDP*, vol. II, pp. 849-52.

verificò l'incontro con Salomon van Til<sup>17</sup>, teologo cocceiano presso la locale Scuola Illustre nonché propugnatore della compatibilità di un orientamento teologico moderatamente liberale con i principi della razionalità cartesiana. Il ritorno in Frisia, all'inizio dell'autunno del 1688, coincise con l'assunzione dell'incarico di ministro del culto ad Arum, dove Andala dimorò due anni prima di trasferirsi a Maccum l'11 novembre del 1690 e, da là, approdare a Bolsward ufficializzando l'inizio del suo ministero il 4 agosto 1695.

Fu proprio durante la permanenza a Maccum che la suddetta *Repubblica delle Lettere* – e Andala in prima persona<sup>18</sup> – si imbatté in uno degli ostacoli più ardui dai tempi della diffusione del pensiero spinoziano nel 1677, anno della prima edizione degli *Opera posthuma*. Ad Amsterdam il ministro del culto Balthazar Bekker, già ostile, in maniera non dissimile da Pierre Bayle<sup>19</sup>, alla superstizione che forze sovranaturali fossero all'origine dei movimenti delle comete, destò grande scalpore pubblicando *De Betoverde Weereld*, in quattro volumi, tra il 1691 e il '93. Sotto l'aspetto filosofico, e in merito ai rapporti tra epistemologia e fisica, è soprattutto il secondo volume ad apparire di grande rilevanza. Qui si assiste, infatti, al tentativo bekkeriano di coniugare una certa immagine della causalità con il disegno di combattere e dissolvere credenze fallaci circa il mondo degli spiriti. Tali credenze, come mostrano gli esempi addotti da Bekker, prendevano corpo nel ricorso al prodigioso per spiegare eventi che, pur nella loro materialità

---

<sup>17</sup> Cfr. VAN DER WALL E. G. E., *Orthodoxy and Scepticism in the Early Dutch Enlightenment*, in R. H. POPKIN, A. VANDERJAGT (eds.), *Scepticism and Irreligion in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Brill, Leiden/Boston 1993, pp. 121-49; *DSECDP*, vol. II, pp. 981-83.

<sup>18</sup> Data la ricchezza delle premesse teologico-filosofiche insite nella posizione di Bekker e nella conseguente reazione di Andala, rivolgeremo uno sguardo analitico all'intero dibattito interrompendo, momentaneamente, il resoconto delle vicende biografiche.

<sup>19</sup> Cfr. BAYLE P., *Pensées diverses sur la comète*, Cologne [Rotterdam], 1682; BEKKER B., *Ondersoek van de Betekeninge der Kometen, by gelegentheid van de genen die in de Jaren 1680, 1681, 1682 geschenen hebben*, Leeuwarden 1683.

(come tende tirate da mani invisibili<sup>20</sup>), sembravano compatibili con l'azione di enti immateriali. L'intervento sovranaturale, in altre parole, era ritenuto interrompere la causalità ordinaria e configurarsi come l'operazione diretta e *transitiva* – dato il passaggio da un piano ontologico all'altro – dello spirituale sul corporeo, il che era sintomo, secondo la diagnosi bekkeriana, di quanto oscure fossero, sul piano cognitivo, le nozioni di “causa”, “spirito” e “corpo”.

Come anticipato sopra, nel secondo volume del *Betoverde Weereld*, Bekker avverte l'esigenza di una radicale delucidazione dello *status quaestionis*, che lo porta ad avvalersi della separazione tra *res cogitans* e *res extensa* teorizzata da Descartes. Se immateriale e materiale differiscono per essenza, il loro campo d'azione non si estende oltre il confine, rispettivamente, di ciò che viene pensato (o, per annesso, di quanto viene ascritto all'*operatio* di uno spirito in generale) e di ciò che è capace di movimenti e consta di parti estese. Il timore di Satana e dei demoni viene così a infrangersi contro un *dualismo* che circoscrive il margine di operazione *all'interno* delle singole sostanze, armonizzandosi, al contempo, con la persuasione bekkeriana – messa in opportuno risalto da Jonathan I. Israel – che la sfera d'azione degli spiriti malvagi si arresti *necessariamente* alle leggi *fisiche* della natura, e dunque, che il corso di queste ultime sia inalterabile. In ultima analisi, la dicotomia delle *res* cartesiane rafforza questa tesi in vista della conclusione che «contact between disembodied spirits and humans is completely impossible»<sup>21</sup>. Allo stesso tempo, Israel riferisce l'opinione illuminante di Johann Laurenz Mosheim, contemporaneo di Bekker, per il quale nel *Weereld* il problema di un'accurata aderenza filologica a Descartes risultava di secondo piano rispetto al preminente

---

<sup>20</sup> Bekker riferisce, in *De Betoverde Weereld*, vol. IV, pp. 167-70, i fatti all'apparenza inspiegabili accaduti a Macon dal 1623, dove le dicerie locali, alimentate anche da ecclesiastici come padre Perreaud, concordavano nell'asserire la presenza di uno spirito maligno.

<sup>21</sup> ISRAEL J. I., *Radical Enlightenment. Philosophy and the making of modernity. 1650-1750*, Oxford University Press, Oxford 2003, p. 380.

progetto di inscrivere la Scrittura, con i suoi racconti di eventi miracolosi, all'interno dei principi e delle definizioni della nuova filosofia.

Ne consegue, alla luce di questo servirsi “liberamente” di Descartes, che Dio è ente supremo unico e non può intrattenere alcun commercio con le creature finite *materiali*, che, a loro volta, sono chiamate a riconoscere come perfettissima, ma non intelligibile, l'essenza del loro creatore. Errano pertanto coloro che pretendono di dedurre dalla natura divina il *modus operandi* degli spiriti creati, in quanto conferiscono alla ragione un potere più ampio del dovuto. Occorre mettere tra parentesi molte delle opinioni vulgate sull'essenza dei *Geesten* (spiriti), in particolare quelle incrostate di residui di paganesimo, e prendere in esame lo spirituale in senso lato, secondo la ragione e secondo la rivelazione.

Che esista, per esempio, un'anima, argomenta Bekker, e che sia immortale è parzialmente comprovato dall'esperienza comune degli atti di pensiero, non frammisti alla materia, e, dunque, sottratti alla sua corrutibilità. Il supporto della Scrittura serve solo a *confermare* qualcosa di cui si percepisce la certezza, essendo possibile pronunciarsi razionalmente a favore del destino dell'anima come sostanza spirituale, ma, è bene precisarlo, *incorporata*, cioè dotata di un corpo proprio prima della separazione.

Se invece si intende trattare degli angeli, siano essi emissari di Dio o del Diavolo, si va incontro a gravi complicazioni, poiché, allora, entrerebbe in gioco la categoria del *possibile*. La sopravvivenza dell'anima dopo la morte è suffragata da un grado minimo di certezza razionale, destinata a crescere grazie al contenuto del *verbum Dei*; per quanto, invece, concerne gli angeli è meramente *possibile*, secondo la ragione, che esistono. Emerge, a questo punto, la scandalosa originalità della proposta interpretativa di Bekker: da un lato, la Bibbia parla di angeli buoni, intermediari della volontà di un Dio

onnipotente, trasformando in certezza la semplice possibilità, *sola ratione*, della loro esistenza, il che dovrebbe valere anche per i demoni; ma, dall'altro, quando il Nuovo Testamento mostra Cristo nell'atto di guarire degli indemoniati, il miracolo è da riferire – di qui lo scandalo – alla guarigione di una malattia organica, non all'espulsione fisica di un'entità demoniaca. Satana e i suoi demoni non esercitano, allora, alcun potere reale, causante, *fisico*, perché tale presunto potere è del tutto assimilabile a un prodotto dell'immaginazione, volto a spiegare la predisposizione della natura umana al male.

Il dualismo delle sostanze cartesiane risulta, così, una via percorribile per acquisire una *certitudo* di base sulla natura dell'anima e sul fatto che spirituale e corporeo non possano interagire<sup>22</sup>; e, al contempo, con l'affermarsi di questo punto di vista, nelle in-

---

<sup>22</sup> Cfr. «Apparent interventions of the Devil in the Bible are just poetic, allegorical references to evil inclinations in men», *Ibidem*. Cocceio aveva insegnato a Franeker fino al 1648, anno che segnò il suo passaggio a Leiden grazie a una raccomandazione di Heidanus. Intorno alla metà del XVII secolo, l'università frisona era così venuta a contatto con un approccio alle Scritture ampiamente in contrasto con le tendenze esegetico-dottrinali propuguate dall'ala intransigente del calvinismo, i cosiddetti *preciezen* d'ispirazione voetiana. L'interpretazione allegorica, per Cocceio, doveva prendere il sopravvento su quella letterale. Di qui la concezione dell'Antico Testamento come un repertorio di simboli e anticipazioni del Nuovo, nonché la propensione a considerare le Scritture come un complesso sistema di rimandi in cui parole e immagini non avevano senso isolatamente, ne acquisivano, altresì, uno proprio solo entro quella fitta rete di correlazioni. Due accorgimenti si imponevano all'esegeta: da un lato, il rispetto di una superiorità gerarchica del Nuovo sul Vecchio Testamento in quanto, quest'ultimo, propedeutico al primo; dall'altro l'opportunità di integrare alla sistematicità delle Scritture la peculiarità della Rivelazione in quanto messaggio *graduale*, dischiuso da Dio all'intelletto umano nel corso della storia. Anche in *De Betoverde Weereld*, tenendo conto che Bekker si formò in teologia a Franeker e subì l'influsso di Cocceio, è riconoscibile un'impostazione cocceiana, per giunta non moderata come in altri teologi e frammista, come si è visto, a elementi portanti del cartesianesimo.

Vale la pena ricordare, a questo proposito, che nell'accademia frisona proprio Bekker fu coinvolto, alla fine degli anni '60, in uno degli episodi più drammatici della ricezione della *philosophia nova* nei Paesi Bassi. Nel 1667 Johannes Wubben, docente di filosofia dalla morale assai dubbia, si vide colpito dalle accuse di un collega formulate al cospetto del senato accademico. La riprovazione delle vicende personali finì per ripercuotersi fatalmente sulla *ratio docendi* di Wubben, in larga misura impregnata della dottrina cartesiana, sicché, seguendo l'esempio di Leiden (peraltro anteriore di qualche decennio), anche Franeker adottò misure restrittive contro la nuova filosofia. A questo scopo pressioni determinanti provennero dai riformati della vicina Leeuwarden, risolti nel chiedere provvedimenti in sede sinodale o civile e soddisfatti, poco dopo, dalla proibizione di qualunque menzione di Descartes nelle accademie frisoni, nonché da nuove norme di reclutamento dei docenti finalizzate ad accertarne, in via preliminare, l'ostilità al filosofo francese. Un sostegno inatteso per Wubben, e per lo sviluppo del cartesianesimo a Franeker, venne proprio da Bekker. Questi dichiarò il suo disappunto di fronte al fatto che un manipolo di teologi a Leeuwarden potesse reggere le fila della situazione franekerana non trovando ostacoli, per giunta, nell'instillare idee anticartesiane: evidentemente, infatti, l'ignoranza dei colleghi giocava a loro favore. Franeker, tuttavia, dato il suo prestigio e l'autonomia di cui godeva, doveva riscuotersi da questa condizione di sudditanza e riconoscere in Descartes l'assertore ortodosso di una separazione di ambiti tra ragione e rivelazione, quindi tra filosofia e teologia, che, a loro volta, non solo non dovevano entrare in

tenzioni bekkeriane sarebbe andato parallelamente in declino quel neopaganesimo d'impronta manichea che postulava due principi equipotenti, facendo del Male una forza attiva sulla materia e lasciando l'uomo alla sua mercé.

La reazione dei teologi non tardò. Nel 1693 il già menzionato Johannes van der Waeyen, formatosi sotto Voetius, fece pubblicare a Franeker *De Betoverde Weereld van D. Balthasar Bekker ondersogt en weederlegt*, un dettagliato resoconto del contenuto dei quattro volumi corredato da annotazioni polemiche. Uno degli scopi principali dell'opera era quello di indagare se alle *ongodlijke oudwijfsche fabelen* [favole irreligiose e superate] su Satana e i demoni tanto invise a Bekker fossero, in realtà, sottesi i germi di una decostruzione dei capisaldi dell'intera religione; e fino a che punto il *Weereld* dissentisse dalle convinzioni dei sociniani in fatto di interpretazione scritturale, rendendo conseguentemente labile il confine tra una teologia razionale esasperata e l'ateismo. Sul versante speculativo, inoltre, Bekker risultava prigioniero dell'intrico dei suoi argomenti, il che non solo era segno della loro debolezza, ma mostrava come fosse in atto un tentativo quasi disperato di salvare la facciata dell'ortodossia quando, invece, la coerenza del discorso avrebbe dovuto condurre ad una radicale messa in questione dell'essere e dell'agire di *tutto* il mondo degli spiriti.

---

conflitto nel tentativo di fagocitarsi, ma ritrovavano in Dio il loro autore, donde non potevano contraddirsi. Bekker, nella sua *De philosophia cartesiana admonitio candida et sincera* (1668), non entrò nel merito di una discussione sulla filosofia cartesiana, bensì rimarcò la fallibilità della *ratio* finita e, quindi, la vanità degli sforzi di oltrepassarne l'orizzonte. La rivelazione, peraltro, sarebbe bastata da sé a disciplinare eventuali eccessi, ma, nel caso di Descartes, non ve ne era alcuna necessità, data l'evidente armonia con la dogmatica tradizionale.

Dal 1670 il cartesianesimo franekerano conobbe una fase di riassetamento; ma nel ventennio seguente i meriti acquistati da Bekker declinarono inesorabilmente finché, all'inizio degli anni '90, un vasto fronte di avversari al *De Betoverde Weereld* finì per annoverare tanto anticartesiani *preciezen* quanto filocartesiani cocceiani moderati. Cfr. FIX A., *Fallen Angels. Balthasar Bekker, Spirit Belief, and Confessionalism in the Seventeenth Century Dutch Republic*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London 1999, pp. 45 e segg. Su Wubben cfr. *DSECDP*, vol. II, pp. 1095-96; BOELES W. B. S., *Friesland Hogeschool en het Rijks Athenaeum te Franeker*, H. Kuipers, Leeuwarden 1879, vol. I, pp. 390-91; vol. II, pp. 233-39; GALAMA S., *Het wijsgerig onderwijs aan de Hogeschool te Franeker 1585-1811*, T. Wever, Franeker 1954, pp. 105-107.

Nella prima parte, van der Waeyen sottolinea come in Bekker i dubbi relativi all'operazione rappresentino una costante nella trattazione dello spirituale in generale, forse in maniera meno marcata per le anime poiché «è noto», si legge nel *Betoverde Weereld*, «che il nostro spirito (*Geest*) ha un suo proprio corpo; ma non così un angelo. Con il suo corpo l'uomo può operare anche su altri corpi, ma come può accadere che un angelo faccia lo stesso se ne è privo?»<sup>23</sup>. Per il teologo franekerano questa domanda nasce dalla riluttanza ad accettare che, oltre agli spiriti-anime, altre sostanze spirituali siano in grado di produrre effetti sui medesimi corpi in cui le predette anime risultano *incorporate* pur differendo per essenza. Il dualismo tra anima e corpo è ammissibile, certo, ma a stento rientra nell'ortodossia l'atteggiamento di Bekker di fronte a *Geesten* della specie e dell'essenza degli angeli che, a prescindere dal loro essere realizzatori o avversari della volontà divina, operano sui corpi in modalità del tutto inattingibili all'intelletto. Se quindi «geen Engel kan werken op het lichaam, als die een Geest sy»<sup>24</sup>, ossia nessun angelo può operare sulla corporeità quasi questa fosse parimenti spirituale, o l'anima non è spirito oppure, se lo è, non lo è allo stesso modo degli angeli. Lapidario, annota van der Waeyen: «De eene [sott. l'anima] heeft een Lichaam, de ander [sott. l'angelo] geen, dat's wel, maar dat belet mijn siele niet een Geest te sijn»<sup>25</sup>, il che prefigurerebbe una sorta di “terza natura” oltre al corporeo e alla spiritualità degli angeli medesimi.

Si condenserebbe in questo paradosso il nocciolo della *nieuwe stelling* di Bekker, sintetizzata da van der Waeyen nell'impossibilità che una sostanza spirituale agisca su un corpo se non tramite un altro corpo, una tesi tanto strenuamente difesa dal ministro

---

<sup>23</sup> Le parole di Bekker sono riportate in VAN DER WAEYEN J., *De Betoverde Weereld van D. Balthasar Bekker ondersogt en weederlegt*, L. Strik, J. Horreus, Franequerae 1693, p. 161: «Van onsen Geest is dat bekend die een eigen Lichaam heeft: maar een Engel heeft dat niet. Door sijn Lichaam kan de mensch ook op andere Lichaamen werken: maar hoe sal dat een Engel doen, dieder selfs geen heeft?».

<sup>24</sup> *Ibidem*. «Nessun angelo può operare sul corpo come se fosse uno spirito».

<sup>25</sup> *Ibidem*. «L'una ha un corpo, l'altro no. Sta bene, ma al prezzo che la mia anima non sia uno spirito».

di Amsterdam da concedere una diversificazione *per essentiam* all'interno dello spirituale. Eppure il reame degli spiriti, rettifica *De Betoverde Weereld van D. Balthasar Bekker ondersogt en weederlegt*, è unitario quanto all'essenza di ciò che comprende, e corrisponde appieno al governo (*bestel*) di Dio che, per *decretum*, ha assegnato ad anime e angeli non uno *status* ontologico ma una *funzione* distinta, sicché il loro *werken* su altri spiriti o corpi è subordinato all'assegnazione di quel ruolo particolare.

Il concetto di *bestel* appare centrale anche nei primi scritti di Andala, per divenire irrinunciabile riferimento nella speculazione successiva. Nel 1698 la disputa intorno al cartesianesimo bekkeriano, compromesso con un approccio alle Scritture tale da sconfinare nel metodo ermeneutico dello spinoziano *Tractatus theologico-politicus*, non accenna a placarsi. In questo frangente Andala dà alle stampe la *Gansch desperate en verloren saake van D. Balthasar Bekker*, testo in cui è sensibile e dichiarata l'impronta dell'esame del *Betoverde Weereld* condotto da van der Waeyen. Del resto, già nel 1696 aveva visto la luce un altro opuscolo, analogo per struttura e finalità, il *Balthazar Bekkers voedsterlingen onkunde, onbescheidentheyd en dwalingen*, che non recava il nome dell'autore, bensì alludeva nel sottotitolo ad Andala come ad "een discipel van de heer J. van der Waeyen". In continuità con il maestro, Andala non disgiunge il dualismo mente-corpo dalla «Gods wille en gestelde ordre»<sup>26</sup>, ovvero dal *bestel* cui si addice l'unitarietà dello spirituale quanto all'essenza, e, come già osservato, la differenziazione, quanto alle operazioni, delle singole sostanze a tale *ordre* appartenenti: «De Heer Prof. [sott. van der Waeyen] antwoord daar op dat het hiet niet an komt op de natuur van de Ziele, als wel op de ordre»<sup>27</sup>. Una soluzione che rimane invariata, due anni dopo, nella

---

<sup>26</sup> ANDALA R., *Balthazar Bekkers voedsterlingen onkunde, onbescheidentheyd en dwalingen*, H. Gyzelaar, Franequæ 1696, p. 89. «Volontà di Dio e ordine costituito».

<sup>27</sup> Ivi, p. 90. «Lì il signor professore [van der Waeyen] risponde che non dipende tanto dalla natura dell'anima, quanto dall'ordine»

*Gansch desperate en verloren saake van D. Balthasar Bekker*, ma si arricchisce di una specifica *vindicatio* del cartesianesimo contro le mistificazioni di Bekker.

Secondo un motivo che si riproporrà di frequente, Andala sostiene che i fondamenti (*gronden*) della *philosophia nova* sono solidi e per sé noti, dunque non richiedono alcuna ulteriore investigazione che ne delucidi lo *status* epistemologico: l'*axioma*, così detto da Andala, del *cogito* viene enunciato nella formula del “penso, dubito, quindi sono”<sup>28</sup> e funge da principio primo (*eerst beginsel*) che consente di attingere quella verità, altrettanto prima, posta «tot een grond van alle waarheid»<sup>29</sup>, vale a dire che Dio esiste. Di qui viene determinato il canone di ogni altra verità, la regola che prescrive la predicabilità di “vero” per ciò che è concepito con chiarezza e distinzione. Se dunque la matematica, nonché le scienze dello spirito (*Geestkunde*) e della natura (*Natuirkunde*) fanno progressi suffragate da un criterio particolarmente efficace contro l'errore e la scepsti, in quanto esemplato sul funzionamento della razionalità umana, ne consegue che la dottrina cartesiana può districare il groviglio di aporie create da Bekker sull'essere e sulle modalità operative di spirituale e corporeo. Ora, proprio per essenza, l'uno è inconfondibile con l'altro e non si possono concedere operazioni che presuppongano una sorta di commistione, un commercio tale da inficiare, in ultima analisi, la separazione ontologica che Andala, in accordo qui con Descartes e lo stesso Bekker, vuole preservare. Nella fattispecie, la mente consiste in uno stato di coscienza senza soluzione di continuità (*geduirige bewustheid*), una nozione che è pressoché sinonimo della *cogitatio perennis* che occorrerà nelle opere latine: e, in quanto incomposta, essa è ulterior-

---

<sup>28</sup> Una formulazione del *cogito* pressoché identica si trova in Adriaan Heereboord, noto ad Andala come appureremo nel terzo capitolo: «*Quippe haec est absoluta, prima et certissima veritas, Cogito, inquiero, dubito, Ergo sum*». HEEREBOORD A., *Meletemata philosophica maximam partem METAPHYSICA*, Franciscus Moyardus, Lugduni Batavorum 1654, vol. II, Disp. XLIV, § XX, p. 330.

<sup>29</sup> ANDALA R., *Gansch desperate en verloren saake van D. Balthasar Bekker*, H. Gyzelaar, Franeker 1698, p. 15. «A fondamento di ogni verità».

mente da differenziare dalle parti estese e composte in quel tutto denominato corpo (*lichaam*). Tuttavia Andala, nonostante la dimostrazione cartesiana (*Hi demonstreert*) del dualismo vada nella direzione di un'operatività non transitiva, aggiunge che la mente (o anima, *siele*) può operare sul corpo tramite intelletto e volontà; all'inverso, il corpo opera sulla mente attraverso la rappresentazione dei movimenti che in esso si producono:

«Waar uit volgt dat de siele niet anders dan door verstand en wille op't lichaam werken kan. Gelijk ook het lichaam niet anders op de siele kan werken als dat op de bewegingen in't lichaam gedagten verwekt worden in siele»<sup>30</sup>.

Il *werken op*, l'“operare su”, deve coesistere con la separazione tra *res cogitans* e *res extensa* poiché è facile intuire che, se i movimenti del corpo non sussistessero nella mente come *objecta*, ossia come rappresentati, ma la mente medesima ne fosse il soggetto materiale, i vantaggi ricavati dalla dottrina di Descartes in termini di intelligibilità degli atti di pensiero e di immortalità dell'anima verrebbero, in definitiva, perduti. L'*operare* non prevede affatto che un'essenza, da spirituale, si materializzi per muovere le membra, o, da corporea, si traduca in tante immagini immateriali quante sono le modificazioni, interne o esterne, che occorrono in un corpo. Vale semmai un'altra spiegazione, quella che vede nel *bestel* di Dio la causa ultima dell'unione delle due *res* concepita come “congiunzione” (*samenvoegen*) di modi (*wijse*) e poteri (*magtigen*), non di essenze. Nel *samenvoegen*, l'operare coincide con un'associazione di stati e facoltà peculiari delle singole sostanze, in cui l'azione (*werking*) è *transitiva* quanto alla sua finalità (ad esempio muovere un braccio o suscitare nella mente l'idea di freddo), non

---

<sup>30</sup> Ivi, p. 16. «Ne consegue che l'anima non può operare sul corpo se non mediante intelletto e volontà. Parimenti anche il corpo non può operare in altro modo sull'anima se non quando i movimenti eccitati nel corpo vengono pensati nell'anima».

certo quanto all'essenza di ciò che l'ha prodotta. Dio ha così stabilito e il suo *bestel* diviene l'argomento più pregnante per destituire di valore il vaneggiare di Bekker circa le sostanze spirituali, passibili, secondo van der Waeyen e Andala, di rientrare nel *medesimo* ordine progettuale comprendente in sé il mondo fisico.

La divisione ontologica, in sintesi, non viene rimossa, ma fa riferimento ad un criterio ordinatore unitario – il *bestel* – riflesso tanto dalla natura, quanto dalla ragione – se ben condotta – che la esplora. Sarà questa la tematica, di indubbia rilevanza sia in fisica che in teoria della conoscenza, ripresa nel discorso inaugurale del 1701.

## **1.2 L'ordine naturale secondo il *bestel*. Dall'orazione del 1701 alla discussione sui *decreta Dei* (1709)**

È emerso dunque che *bestel*, il cui significato è inscindibile dal verbo *ordenen*, indica l'azione ordinatrice di Dio in una triplice espressione: nella forma delle leggi di natura; nell'assegnazione di funzioni definite alle entità spirituali; nel fungere, infine, da garanzia di certezza conoscitiva, una certezza – è opportuno puntualizzare – che si dà per gradi e non eccede i poteri di una mente finita, bensì avanza, fin dove possibile, nel solco tracciato idealmente dalla rivelazione.

Nell'*Oratio inauguralis de Physicae praestantia, utilitate et jucunditate* che, nel luglio del 1701, segna l'inizio ufficiale della carriera di Andala a Franeker, si avverte ancora l'influsso dell'alleanza con van der Waeyen, né perde di centralità l'idea di un governo divino sugli spiriti e sulla materia. Il neoprofessore di filosofia, per debito di riconoscenza, si rivolge nel testo ad Aylva, suo mecenate, facendo precedere l'elogio di quest'ultimo da un paragrafo in cui, *in nuce*, si preannuncia il metodo del suo

insegnamento universitario: la *libertas philosophandi*. Il programma andaliano tiene ferma la superiorità della teologia, sicché la filosofia, che è libera ricerca della verità per lume naturale, se coltivata nel giusto modo, arriva a constatare l'armonizzarsi delle sue acquisizioni con le verità trascendenti. Non vi è un pensiero *finito* adeguato a ciò che lo sovrasta, altrimenti si genererebbe un'eguaglianza di piani che Andala rifiuta; egli, piuttosto, rileva storicamente filosofie più corrispondenti di altre al piano della rivelazione e, nel loro novero, include il cartesianesimo quale miglior approssimazione razionale a quanto dischiuso da Dio nelle Scritture. «Nullius addictus jurabo in verba magistri»<sup>31</sup>, proclama Andala, il che sottrae il monopolio della verità a qualsiasi filosofo, facendo luce sull'inclinazione andaliana a concepire il cartesianesimo come filosofia accademica, flessibile secondo le esigenze didattiche nonché adattabile all'esercizio confutatorio delle tesi avversarie. Questa malleabilità dello strumento rispecchia la libertà eclettica di chi se ne avvale per raggiungere un certo scopo, al punto che, per meglio connotare l'eclettismo della sua prassi d'insegnamento, Andala non ricorre neppure a Descartes, peraltro visibile sullo sfondo dell'*oratio*, ma a Francis Bacon: e precisamente, al XXXI aforisma del *Novum Organum* che mette in guardia dal mescolare il nuovo al vecchio, ma anche, allo stesso tempo, dal ricadere nell'errore di disprezzare il secondo in nome del primo. Andala non fa mistero di aderire al *nuovo*, è evidente, ma con la doverosa precisazione che esso è soltanto uno sforzo di avvicinamento alla verità – sforzo peraltro lodevole e dai risultati del quale si può trarre profitto –, benché non consista nel possesso stabile e definitivo della stessa.

Il nuovo, che nell'orazione si sostanzia in una coesistenza di elementi cartesiani e baconiani, si esprime anzitutto in una logica *nova, vera*, differente dalla *vulgaris* che si

---

<sup>31</sup> ANDALA R., *Oratio inauguralis de Physicae praestantia, utilitate et jucunditate, dicta solenniter Franekeae Frisiorum in Templo Academico*, Franciscus Halma, Franequerae 1701, p. 59. La citazione è da Orazio, *Epistolae*, Lib. I, Ep. I, v. 14.

concentrava sulla finzione degli errori da evitare piuttosto che sulla ragione discorsiva nel suo rispecchiare il progressivo costituirsi della verità. Per Andala la logica è esercizio, *medicina animi*<sup>32</sup> che assolve ad un compito duplice: è *paradigma*, ossia modello di un'arte di pensare esemplata sulle modalità con cui la mente procede speculativamente, sicché la *vera logica* deve assurgere a termine di raffronto per ogni ragionamento che abbia pretese di verità; ed è *emendazione* in quanto aiuta a discernere vero e falso con certezza, distruggendo opinioni preconconcette.

In esatta simmetria, l'etica è l'ambito pratico che include in sé la componente dei precetti regolatori della condotta, e dunque gli *exempla* positivi cui adeguare il comportamento, insieme a un complesso di *caveat* riferiti a quanto moralmente riprovevole. Neppure la fisica, osserva Andala, esula da questo schema, benché la storia della filosofia abbia reso polisemico<sup>33</sup> l'oggetto di cui essa si occupa, vale a dire la *natura*; e tuttavia, il filosofo che si applichi all'indagine di quest'ultima è chiamato a rinvenirvi un *fondamento* univoco, tale da metterlo in guardia dall'assenso immediato e acritico ad un significato piuttosto che al suo contrario. Qual è pertanto il *fundamentum* su cui insiste la fisica? Ed è il medesimo alla luce del quale sono qualificabili come certamente *vere* logica ed etica, così investite di un valore paradigmatico ed emendativo? E infine, in quale relazione porremo detto *fundamentum* con il *bestel*?

L'immagine dell'albero delle scienze nella lettera di prefazione ai *Principia philosophiae* cartesiani poneva la metafisica alla radice di un tronco, la fisica, da cui si di-

---

<sup>32</sup> Cfr. Ivi, p. 11.

<sup>33</sup> Andala elenca i sette significati di "natura" individuati da Boyle in Aristotele e nell'aristotelismo: «Vox vero φύσις vel *natura* tot habet significatus quot habet ostia Nilus; septem enim recenset praenobilis Boyleus ex Aristotelis Metaphysicis. Quando dicimus *naturam* hoc vel illud fecisse, pro naturae Auctore vocem accipiendam esse facile apparet. Quem Scholastici dicunt *naturam naturantem*. Sed saepissime per φύσιν id est *naturam* rei indicamus ipsam rei essentiam sive quidditatem, attributa scilicet ea, quorum vi habet ut sit id quod reipsa est, sive ea res sit corporea, sive spiritualis. Unde ea vox usurpatur de quibuslibet rebus, de Deo, de spiritibus, angelicis set humanis, de singulis corporibus quae hoc mundo continentur». Ivi, p. 16.

partivano le altre ramificazioni. Andala non se ne discosta apertamente, ma integra il ruolo fondante attribuito alla filosofia prima con la persuasione che speculativo, pratico ed empirico *rimandino* a Dio in quanto loro unico artefice. Più ancora forse del Descartes dei *Principia*, è il Descartes delle *Meditationes de prima philosophia*, con la prova a priori dell'esistenza di Dio a partire dalle idee della mente, a costituire il referente privilegiato per il discorso andaliano. Il Dio autore del contenuto obiettivo della propria idea *in mente*, nonché il garante che vi sia un mondo esterno e che questo sia conoscibile con certezza, è, in fondo, lo stesso Dio indicato dal filosofo frisone quale autore del *Liber naturae*. «I cieli narrano la gloria di Dio», versetto del Salmo 18 citato nell'*oratio*, testimonia come il creato indagato dalla fisica debba, quasi per obbligo d'evidenza, restituire la figura, ancorché in maniera imperfetta, del Creatore<sup>34</sup>. La natura non è solo testimone di Dio ma *demonstratio* della sua esistenza, specchio del *bestel* ordinato con cui viene retta; e, in quanto dimostrazione empirica, si salda a quella cartesiana a priori e ne conferma appieno la validità; così, per rispondere agli interrogativi sollevati in precedenza, logica, etica e fisica ritrovano nell'ordine divino il garante ultimo della loro verità, il *fundamentum*, e, nella misura in cui ne riflettono il *bestel*, procedono con certezza nei relativi ambiti. Altrimenti detto, i principi del discernimento di vero e falso, di una condotta buona, nonché la *ratio essendi* di un mondo conoscibile

---

<sup>34</sup> Commentando un passo dell'*Hofwijck* (1653), poema di Constantijn Huygens composto nell'amenità dei dintorni di Den Haag, Eric Jorink ha scritto: «God's creatures are pages from the Book of Nature. Every creatures, every 'member', 'page' or 'letter' is a wonder of God. [...] They all mean something. Every facet leads to meditation on the auctor intellectualis of it all». E. JORINK, *Reading the Book of Nature in the Dutch Golden Age*, Brill, Leiden/Boston 2010, p. 11. Sono parole pienamente conformi al senso di meraviglia per il *Liber naturae* che Andala intese comunicare ai destinatari della sua orazione inaugurale. Il fisico è colui che legge quel libro e rimane soggiogato dall'imponenza e bellezza delle sue "pagine", ma, nel postulare che Dio ne sia l'autore e nel rimarcare l'intima concordanza – sottintesa – del *Liber naturae* con il Libro della rivelazione secondo un'idea condivisa dallo stesso Huygens, Andala effettua un'operazione tutt'altro che ingenua o frutto di un incanto spinto alle soglie del misticismo.

univocamente, e distante dal caos eterno dei sociniani<sup>35</sup>, derivano da Dio in quanto fondamento e a lui rinviano, rispecchiandone il governo (*bestel*). E la fisica, nello specifico, è *utilis* a questo fine, a provare cioè che Dio *esiste* nella meraviglia dei suoi effetti, ma diviene anche *jucunda* allorché si assapora il piacere della scoperta, un traguardo strettamente unito alla prassi sperimentale. Andala, invero, non fu uno sperimentatore alla maniera, per esempio, di Antoni van Leeuwenhoek, microscopista celebrato intorno alla chiusa dell'orazione<sup>36</sup>, ma di certo è vibrante l'entusiasmo per la *perscrutatio* di cose minutissime che sfuggono ai sensi. Finché la ragione leggerà il *Liber naturae* intravedendovi Dio “tra le righe”, la fisica non troverà mai i risultati sperimentali e la rivelazione in vicendevole contrapposizione; e, quando ciò accadesse, sarebbe sempre la seconda a imporsi.

Con il 1701 prende, inoltre, avvio una cospicua produzione di testi accademici. Nel redigerne i titoli complessivi, Ferenc Postma e Jacob van Sluis<sup>37</sup> hanno raggruppato dispute di tema prevalentemente esegetico, insieme ad altre che rimarcano invece la continuità degli interessi per la fisica. Ne sono prova le dieci tesi difese da Nicolaus Balk il 14 dicembre del 1703 sotto il presidio di Andala, un documento che, pur rifacendosi nominalmente ai principi di Descartes come indicato dal titolo<sup>38</sup>, è debitore nei confronti della fisica di Clauberg<sup>39</sup>. Circa la confutazione del vuoto viene portato l'esempio claubergiano del cerchio scavato in profondità e riempito di dieci *globuli* giustapposti in modo che il movimento del primo si trasmetta a quelli contigui fino a

---

<sup>35</sup> Cfr. ANDALA R., *Oratio inauguralis de Physicae praestantia, utilitate et jucunditate, dicta solenniter Franekeræ Frisiorum in Templo Academico*, Franciscus Halma, Franequæ 1701, p. 43.

<sup>36</sup> Cfr. Ivi, pp. 52-53.

<sup>37</sup> Cfr. POSTMA F., VAN SLUIS J., *Auditorium Academiae Franekerensis. Bibliographie der Reden, Disputationen und Gelegenheitsdruckwerke der Universität und des Athenäums in Franecker (1585-1843)*, Fryske Akademy, Leeuwarden 1995, pp. 234 e segg.

<sup>38</sup> ANDALA R., *Thesium controversarum secundum ordinem Principiorum Philosophiae Renati Descartes decas*, Franciscus Halma, Franequæ 1703.

<sup>39</sup> Su Clauberg rimandiamo, in particolare, a TREVISANI F., *Descartes in Germania. La ricezione del cartesianesimo nella Facoltà filosofica e medica di Duisburg. 1652-1703*, F. Angeli, Milano 1992.

raggiungere il decimo: «Nullus enim sequetur motus ubi circulus corporum simul moveri nequit»<sup>40</sup>, osserva Andala. Di conseguenza, le spiegazioni fantasiose come la fuga del vuoto, ossia il suo ritirarsi in forza del riempimento progressivo comportato da un mosso, hanno l'effetto di ottenebrare la vera natura del *motus*. Un prezioso contributo alla battaglia contro illazioni di questo tipo, nonché contro il ricorso alle forze occulte, proviene, secondo Andala, dai principi della fisica deduttiva cartesiano-claubergiana, ma anche da *plurimi experimenti* – il che rievoca l'ammirazione per quelli condotti da Leeuwenhoek – dei quali il docente franekerano dice di aver reso conto nel suo *Collegium Experimentale*<sup>41</sup>. Gli strumenti per dissigliare i significati del *Liber naturae* sono in definitiva due: da un lato vi è una fisica teorica supportata dall'esercizio della logica nelle sue potenzialità di *medicina animae*, cioè una fisica che, cartesianamente, muove da principi primi e, quel che più conta per Andala, assume a priori gli attributi essenziali e i *modi operandi* di Dio come suo fondamento; dall'altro vi è la sperimentazione che, sotto un certo aspetto, segna già un superamento di Descartes, poiché essa è un'attitudine presente nel filosofo francese ma non in modo preponderante<sup>42</sup>, fermo restando, si è detto, che i risultati di quegli esperimenti non possono non ricadere nel campo demarcato dall'ortodossia teologica. Come può, per esempio, una *vis occulta*

---

<sup>40</sup> ANDALA R., *Thesium controversarum secundum ordinem Principiorum Philosophiae Renati Descartes decas*, Franciscus Halma, Franequerae 1703, th. V.

<sup>41</sup> Cfr. *Ibidem*, th. VII.

<sup>42</sup> Rispetto alla deduzione, infatti, in Descartes non trova lo stesso spazio di trattazione né la descrizione di esperimenti condotti, né dell'eventuale costruzione di strumenti funzionali a tale scopo. Andala lo rimarca nell'*Apologia*: «Cartesio opportunitas non fuit omnia experimenta faciendi, quibus ad ratiocinia fulcienda et comprobanda, vel et ad reliquas veritates, quae inveniendae restabant, ex suis principiis deducendas, indigeret; siquidem haec magnos requirerent sumtus, quibus privatus, nisi a publico adjuvaretur, par esse non posset; sed jam auspiciis Regum et Principum institutae sunt Regiae Societates et Academiae, quibus suppetunt immensi sumtus, quibus ad experimenta quaevis facienda opus est. Ab his feliciter promota fuit Philosophia Experimentalis». ANDALA R., *Apologia pro vera et saniore philosophia. Pars tertia in qua utilitas et praestantia Philosophiae Cartesianae breviter notatur, fusiusque in causas, ob quas eadem sensim negligentius tractari, minusque amari et excoli coeperit, inquiritur, iisque occurritur*, Henricus Halma, Franequerae 1718, pp. 117 -18. La premessa di questa fioritura, però, rimane il fatto che «Ea erat Cartesii Prima Philosophia vulgo Metaphysica dicta; haec fuit ejus Physica. Utramque tradidit methodo facillima, perspicua, naturali, ingenio humano et rationi nostrae quam maxime consentanea, quae memoriam nequitiam oneret et obruat, sed juvet et roborat» (Ivi, p. 117).

deviare dal corso ordinario prescritto dal *bestel* senza che il governo stesso di Dio sulle cose l'abbia ordinata, preliminarmente, ad esprimersi in un certo effetto? Ugualmente inspiegabile è che la razionalità di uno scienziato, se ben diretta, non si armonizzi con la razionalità del *bestel* o, addirittura, ne equivochi il concetto.

È dunque opportuno, ora, soffermarsi sul nesso tra il *bestel* e le *leges naturae*. La risposta andaliana del 1701 configura questo rapporto nei termini di un rispecchiamento. Sicché, sette anni più tardi, lo stesso Andala non poté esimersi dal confutare chi aveva equiparato il *bestel* alle leggi di natura, al punto da configurare una loro identità. Il riferimento è chiaramente a Spinoza, invocato in chiave polemica nella prima parte delle *Exercitationes academicae in philosophiam primam et naturalem*<sup>43</sup>, precisamente al paragrafo VI della settima esercitazione *de Deo, divinis perfectionibus, et speciatim de veracitate Dei*.

Nel *De Mente*<sup>44</sup> (*Prop. II*) l'*atheus* per antonomasia esordisce sostenendo la natura divina dell'attributo dell'estensione. Secondo Andala, invece, nessuna delle azioni che si verificano attraverso il corpo può essere imputata a Dio (per esempio il sentire o il vedere) se non per analogia con l'uomo (antropomorfizzazione), e, per contrastare l'assunto spinoziano dell'estensione come *attributum Dei*, il docente frisone opta per la sua entificazione: se ciò che è esteso non è che un corpo e, per definizione, un corpo si compone di parti rapportate tra loro, ogni parte *determina* un'altra; ma la determinazione ha

---

<sup>43</sup> Le *Exercitationes* recano la dedica a Cornelius ab Aylva, figlio di Tjaard, che, per diritto di successione, aveva acquisito i titoli paterni. La *Dedicatio* presenta un bilancio dei primi otto anni di attività e, in questa sede, Andala sostiene di aver onorato la promessa, formulata nell'orazione inaugurale, di aumentare il prestigio dell'accademia frisone con lo zelo del suo insegnamento. «Summae necessitatis esse semper existimavi frequentes habere exercitationes in quibus Cives academici se exercere possint», si legge, e questo allo scopo di preservare la verità educando l'ingegno di chi avrebbe poi dovuto difenderla. Andala ricorda di aver scritto, fin dal 1701, tesi di filosofia prima e naturale inizialmente non molto estese, e poi in numero sempre maggiore, al fine di delucidare e corroborare, ma anche *correggere* (*emendare hic et illic*), la filosofia cartesiana in perfetta consonanza con l'orazione inaugurale. Da quelle tesi disputate nacque, appunto, l'imponente raccolta delle *Exercitationes*.

<sup>44</sup> Le parti prima e seconda dell'*Ethica ordine geometrico demonstrata* verranno richiamate nel testo con i loro titoli: *De Deo* e *De Mente*.

luogo soltanto nei finiti, pertanto ogni corpo deve aver avuto inizio da un altro in conformità del fatto che ai finiti medesimi non conviene la perseità nell'essere. In nessun senso, perciò, una «res istiusmodi bruta, iners, imperfecta»<sup>45</sup> (oltre che determinata da altro) come l'estensione entificata nei corpi può essere inclusa nel novero degli attributi di Dio. Alla radice dell'obiezione andaliana non vi è solo l'arbitraria entificazione di un *attributum*, opzione filologicamente errata se si confronta il testo dell'*Ethica*, ma anche l'attacco contro un presunto materialismo spinoziano, motivato dall'introduzione in Dio dell'estensione in quanto attributo essenziale. È altrettanto presente la convinzione che, a differenza di Spinoza, il corporeo debba avere una sua sostanzialità e non sia esauribile in un'ottica monista, poiché esso risulta cartesianamente *res* nelle parti finite che lo costituiscono.

Considerati alla stregua di modi, invece, i corpi restituiscono l'immagine distorta del *Deus* spinoziano, che viene ad iscriversi a pieno titolo, secondo una connessione deplorata da Andala, in una fisica determinista dove le leggi di natura, mancando delle essenze *reali* finite cui applicarsi, si appiattiscono sui decreti eterni di Dio e risultano da essi indistinguibili. Declinate sul piano *modale* si assottigliano, fino a svanire, le differenze tra il *bestel* infinito, riflesso nei finiti, e le *leges naturae* che da quel *bestel* traggono la loro legittimazione ultima. È nel terzo capitolo del *Tractatus theologico-politicus* che Andala ritiene di poter rinvenire come l'*universalità* delle leggi naturali implichi l'allargamento del loro potere di determinazione a tutte le cose; e come, dunque, dette *leges* coincidano a buon diritto con gli *aeterna Dei decreta* che necessariamente presiedono all'ordine e alla connessione delle cose. E, nel sesto capitolo del trattato spinoziano, sembra addirittura che la natura di un Essere perfetto presupponga,

---

<sup>45</sup> ANDALA R., *Exercitationes Academicae in Philosophiam primam et naturalem; in quibus Philosophia Renati Des-Cartes clare et perspicue explicatur, valide confirmatur, nec non solide vindicatur*, Wibius Bleck, Franequerae 1709, Pars I, Ex. VII, § VI, pag. 54.

quasi per definizione, l'immutabilità di quei *decreta*, tanto che concedere che qualcosa contravvenga all'*ordo* prestabilito implicherebbe l'introduzione in Dio di una certa imperfezione. Del resto, seguendo Spinoza, il *Deus* stesso non potrebbe mai contraddirsi dissociando i propri decreti infiniti dal quadro legale che rende coeso e razionale il mondo dei finiti, o, il che è lo stesso, infrangendo deliberatamente le leggi ordinarie nei miracoli.

Andala intravede, così, l'aprirsi di due vie estreme e contrastanti: posto Dio come causa efficiente, o si afferma con Spinoza che egli è causa immanente di ogni essere, oppure se ne postula una trascendenza tale da escludere qualsiasi possibilità di intervento: si relega cioè quella causa in regioni non diverse dagli *intermundia* epicurei. Se il *Deus sive Natura* racchiude in sé le spinose aporie del panteismo, l'Orologiaio o il grande Legislatore dell'universo non è metafora meno problematica, in quanto in ambedue i casi – sebbene le soluzioni siano in opposizione diametricale – si dà un'unica causa *reale*, Dio, poiché le *seconde*, ossia gli agenti finiti, sono considerati ora modi, ora semplici ingranaggi di un meccanismo.

Questo punto è molto importante per le riflessioni successive. Finora si è mostrato come Andala concepisca il *bestel* separatamente, ma non per questo in modo irrelato, dalle *leges naturae*; e come il discorso sfoci inevitabilmente nell'argomento della causalità. Occorre, ora, analizzarne gli sviluppi nella *Exercitatio de legibus naturae in genere et speciatim de prima*, la tredicesima della seconda parte delle *Exercitationes*.

### **1.3 *Decreta Dei* e leggi di natura: la prima “offensiva” andaliana contro Spinoza**

Andala esclude categoricamente che atei quali Spinoza siano confutabili con efficacia ignorando la corretta condizione di dipendenza dei corpi – ma, si potrebbe dire, anche delle menti – da Dio nell’esistere e nell’agire. L’opzione spinoziana, più tardi assimilata allo stoicismo<sup>46</sup>, e quella neoepicurea, che all’agire degli enti sostituisce un’induzione originaria all’azione impressa da Dio, collidono con un’adeguata impostazione dello *status quaestionis*, recuperabile solo con Descartes:

«Notandum est nos cum Philosopho [sott. Descartes] semper presupponere Deum omnis motus causam esse universalem et primam, ubi de variis motus causis particularibus, sic et de legibus naturae, de quibus jam est agendum, sermo erit»<sup>47</sup>.

Le *causae particulares* sono quelle sopra denominate “seconde”, e, come si scopre in seguito, coesistono con l’azione conservante della *prima* che opera attraverso le leggi naturali nel consueto modo del rispecchiamento del *bestel*. Le cause seconde sono quindi agenti in quanto conservate da Dio, il quale, è evidente, assurge a condizione di possibilità, *non* a soggetto diretto di dinamiche causali particolari. «Minime negamus causas secundas et particulares»<sup>48</sup>: e, in fondo, è proprio questa la cifra che contraddistingue il reale andaliano dallo spinozismo e da una fisica corpuscolare meccanicista che si avvicina notevolmente al paradigma hobbesiano<sup>49</sup>. Conferire alle cause seconde un inalienabile corredo di funzioni corrisponde ad asserire che ogni mobile esteso è esistente e operante in virtù della causa prima; ma il suo movimento, in quanto tale, si pro-

---

<sup>46</sup> Cfr. ANDALA R., *Apologia pro vera et saniore philosophia, quatuor partibus comprehensa*, Wibius Bleck, Franequerae 1718, pp. 61 e segg.

<sup>47</sup> ANDALA R., *Exercitationes Academicae in Philosophiam primam et naturalem; in quibus Philosophia Renati Des-Cartes clare et perspicue explicatur, valide confirmatur, nec non solide vindicatur*, Wibius Bleck, Franequerae 1709, Pars II, Ex. XIII, § I, pag. 193.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> Cfr. *ivi*, Pars I, Ex. VIII, § XIII.

duce secondo le modalità *tipiche* del suo essere *ens* particolare e finito. Se prendiamo in esame, argomenta Andala, la varietà dei movimenti che si verificano nell'universo, non possiamo che risalire a Dio quale loro causa efficiente generale, nonché conservante; il *governo*, però, che in ultima istanza è fondamento di quell'insieme di leggi, viene ad esprimersi in una serie di regolarità, relative a ciò che è temporale e corruttibile, conformemente alle quali *A* reale che urta *B* reale produce in quest'ultimo un movimento di cui è, innegabilmente, l'agente. Altrimenti detto, il *motus* particolare è rispecchiamento di una legge universale, appartenente al *bestel* divino, che prescrive che un corpo in quiete, se colpito da uno mosso, si muova a sua volta. Tuttavia la fonte reale del nuovo movimento in *B* non è Dio e neppure il suo *bestel*, bensì, per tornare all'esempio, *A*.

Ecco allora che le cause seconde, nella fattispecie dei movimenti, sono quelle che, con un atto di causazione efficiente *per essentiam*, e non *quatenus modi* come voleva Spinoza, cooperano all'eccitazione delle parti di uno o più corpi vicini, senza mai rappresentare un'eccezione rispetto alla gamma di moti fissata universalmente dal *bestel*. Così, «minime igitur abrogamus illis causis particularibus omnem suam activitatem, efficientiam et causalitatem»<sup>50</sup>. Ne segue un rinvio alla *Theologia Pacifica* (1671) di Christopher Wittich<sup>51</sup>, ma, soprattutto, al paragrafo LXXIII dell'esercitazione *Deus Mundi Rector* (1682) dello stesso Wittich, per dare ulteriore supporto alla tesi che la causalità dei *particularia* è vera, reale e fisica, ma non indipendente da Dio. I reali, infatti, non possono essere – riferendoci, nello specifico, agli enti estesi – né muovere alcunché senza che il primo agente li abbia posti nell'essere con la conseguente *facultas* di muovere e nella maniera a loro più peculiare.

---

<sup>50</sup> Ivi, Pars II, Ex. XIII, § III, p. 194.

<sup>51</sup> Cfr. *DSECDP*, vol. II, pp. 1083-86.

In sintesi, ciò che le leggi di natura, così concepite, mettono in evidenza è il fatto che nel *liber naturae* la *vis* infusa da Dio nelle cose, cioè il potere che fa sì che quelle *res* siano cause seconde, conviene al suo *bestel* liberamente scelto, non può trasgredirlo e, al contempo, permette di parlare di causalità trasversalmente al piano trascendente e a quello dei finiti.

Questo basta a contrastare, secondo Andala, quanto Jean Leclerc obiettò in *Pneumatica* III, capitolo VI, paragrafo XIII, allorché congetturò una visione organicista del mondo dove il complesso degli enti si raccoglieva in una macchina mossa da Dio per il tramite di *alieni nervi*, ovvero “nervi” tesi tra due distinte ontologie; ma, in questo modo, le cause seconde non sarebbero state distinguibili, quanto all’operare, dalla prima, un problema che Andala è costretto a risolvere accordando un residuo di forza, *vis* appunto, a ciascun agente reale<sup>52</sup>. Si può concedere che l’universo sia una macchina: ciò, infatti, non ingenera difficoltà, purché non lo si concepisca come un meccanismo a sé stante, integrando quindi al *bestel* divino forze fisiche *ordinate* che, nell’atto di rifletterlo, risultino realmente causanti. È lecito concludere, cogliendo la problematica da un’altra angolatura, che le leggi naturali riproducono l’ordine del governo di Dio e solo *metaforicamente* sono generatrici di movimento, dato che la *realtà* appartiene alle cause seconde disposte secondo quella precisa legalità.

Nel tentativo di confutare le illazioni di Spinoza e dei meccanicisti alla maniera di Epicuro e Hobbes, Andala, inoltre, fa esplicito ricorso a Descartes, benché dal testo si desuma un debito eguale, se non superiore, nei riguardi di Wittich e Clauberg. Il “Descartes” in questione è tuttavia divenuto l’assertore di una causalità *vera*, non escludente il concorso divino ma tale da armonizzarlo con la *vis* e l’*operatio* autentica di enti par-

---

<sup>52</sup> Cfr. il quarto capitolo del presente lavoro.

ticolari. Mettendo tra parentesi il problema della forza, che riceverà un congruo spazio di trattazione nel quarto capitolo, troviamo interessante ricordare come il docente frisone rimuova l'incongruenza, da lui rilevata, tra la sua e la visione di Descartes in relazione ad un tema tanto delicato quale il funzionamento delle leggi naturali.

Nei *Principia*, in corrispondenza dell'*incipit* dell'art. 37 del secondo libro, si legge infatti che le regole, o leggi, di natura *risultano* le cause secondarie e particolari dei diversi movimenti subiti dai corpi, e ciò si colloca agli antipodi dell'assunto andaliano che esse lo siano solo metaforicamente o, il che è lo stesso, che «leges proprie nihil efficere possunt, [...] proprie et physicae»<sup>53</sup>. Diviene allora prioritario, per Andala, salvaguardare il consenso con il prezioso alleato attraverso un opportuno intervento interpretativo.

Si pone provvisoriamente come vera la proposizione cartesiana che le leggi di natura causino i movimenti. Andala però sottolinea che, rispetto al *motus*, “causa” può dirsi in tre modi: **a)** prossima; **b)** remota; **c)** *causa gratia cujus*, cioè causa in funzione della quale altre cause efficienti operano, una tipologia, questa, contigua alle forme di finalità e paragonabile alle leggi che inducono alla rettitudine morale, oppure a un *exemplar* positivo che sollecita alla sua imitazione. Degno di nota è il fatto che a questa causalità, che induce altro a generare effetti, si possa abbinare anche l'*occasio*, fin da ora ritenuta da Andala *condizione* perché qualcosa sia causante e non causa in se stessa<sup>54</sup>. Ora, se la *causa gratia cujus* è in sé *conditio* o mediazione, non le conviene affatto lo statuto di causa fisica, né essa detiene un potere realmente efficiente, per cui questa è l'accezione alla luce della quale bisogna intendere il luogo problematico dei *Principia*. Le *leges* fat-

---

<sup>53</sup> ANDALA R., *Exercitationes Academicæ in Philosophiam primam et naturalem; in quibus Philosophia Renati Des-Cartes clare et perspicue explicatur, valide confirmatur, nec non solide vindicatur*, Wibius Bleck, Franequæ 1709, Pars II, Ex. XIII, § VII, p. 195.

<sup>54</sup> Cfr. il quinto capitolo del presente lavoro.

te coincidere da Descartes con le cause seconde risultano tali, ma, in quanto *causae gratia quarum*, esse non sono realmente efficienti, e così la loro caratterizzazione metaforica, la stessa che, in fondo, garantisce l'operatività dei *realia*, viene preservata e confortata dal consenso con il testo cartesiano.

#### **1.4 Verso quale fisica? Le premesse alle controversie su deduzione e sperimentazione (1709 – 1718)**

Nel periodo che intercorre tra il 1709 e il 1718, anno in cui, alla vigilia dello scontro con il collega Johannes Regius<sup>55</sup>, esce l'*Apologia pro vera et saniore philosophia*, il cartesianesimo di Andala presenta una fisionomia compiuta. Nel 1711 appare una parafrasi dei *Principia* di Descartes, insieme a sette disputazioni filosofiche e a un compendio di teologia<sup>56</sup>, in cui è possibile saggiare lo spessore dell'integrazione tra ragione e dogmatica; mentre il 1712 vede la pubblicazione delle *Dissertationum philosophicarum pentas*, dedicate al barone di Ghendt e contemporanee all'accesso di Andala alla cattedra di teologia, insegnamento che terrà fino alla morte.

Qui la *philosophia nova* non è più materia di esposizione come nelle *Exercitationes*, bensì ne viene accentuato un uso definito dallo stesso Andala come *elenctico*. La polemica prende il sopravvento sul momento didattico e il primo obiettivo è la nozione leibniziana di sostanza, o, più precisamente, la tesi che in ogni sostanza sia insita una *vis activa* costitutiva della natura tanto degli spiriti quanto dei corpi, e tale da garantire un regime di attività ininterrotta. Nell'asserire che il principio di individuazione della

---

<sup>55</sup> Per un profilo biografico e intellettuale di Regius cfr. *DSECDP*, vol. II, pp. 821-22.

<sup>56</sup> Si tratta del *Syntagma theologico-physico-metaphysicum, complectens Compendium Theologiae Naturalis; Pharaphrasin in Principia Philosophiae Renati Des-Cartes; et Dissertationum Philosophicarum Heptada*, Wibius Bleck, Franequerae 1711.

mente sia un'incessante *actio cogitandi* e che, parallelamente, l'essere sostanza del corpo sia legato alla *vis activa* che gli è insita, Andala ravvisa quello che secondo lui è un grave fraintendimento; e trova che il compiacimento di Leibniz per un'idea di sostanza tanto "feconda" riguardo alle verità prime intorno a Dio, alle menti e all'essenza dei corpi, nasconda una mistificazione concettuale "periculosissima", con ripercussioni sul ruolo del Creatore e dei *creata*. Anticipando il quarto capitolo, si può già dire che per Andala la dinamica leibniziana, in quanto scienza di forze, interpreta il reale in relazione a un concetto universalizzante; e che ciò ha precise implicazioni sul concetto di causa, dal momento che viene a cadere il *concursum Dei* e nulla vieta di pensare che il corrispettivo *extra mentem* di un "universale", quale *vis*, coincida con una realtà interamente riducibile a questo.

Al contrario, Andala mette in guardia da ogni trasposizione reale, e dunque fisica, di concetti universali per definizione *pensati*. Il mondo è conosciuto con adeguata certezza nel duplice rispecchiamento del *bestel* ad opera dell'oggetto conosciuto e della mente del soggetto conoscente. L'essere Dio causa originaria e conservante di ciò che esiste risulta, dunque, come una verità inconcussa. Nella già menzionata *Pneumatica*, Leclerc aveva snaturato – e di fatto annullato – la *conservatio* trascinandola in una voragine di oscurità concettuali, quando invece la *lux meridiana* della rivelazione, nel suo accordo con Descartes, avrebbe dimostrato a lui, Leibniz, Deurhoff e Geulincx, che non v'è nulla che non dipenda da Dio quanto all'esse e all'operare. La causalità non deve quindi essere in contrasto con una virtuosa equidistanza dal meccanicismo, da una parte, e con l'identificazione della causa prima con i suoi effetti, dall'altra. In fondo, è questo il motivo dell'insistenza andaliana sulle nozioni di "dipendenza nel concorso" e di "causa reale".

Nel testo del 1712 è però rinvenibile anche un'altra ragione d'interesse, che non deve passare inosservata. La quinta dissertazione *De Barometro cum continuatione Ephemeridum Variationis adscensus et descensus mercurii in eo* sembra interrompere la continuità tematica con le precedenti, perché Andala vi discorre dei risultati delle rilevazioni barometriche da lui effettuate, li interpreta e infine ne investiga le cause: «Phaenomena Barometrica recenseo, eorum significationem propono et causas investigo, rejectis et confutatis aliorum variantibus sententiis»<sup>57</sup>. Non manca, insomma, neppure il momento elencico, per quanto quello didattico costituisca l'ossatura del testo e ritrovi i suoi cardini nei nove canoni che disciplinano la lettura dei dati registrati dal barometro. Tali rilevazioni, che si aggiungono a quelle effettuate tra il 1709 e il '10, nelle aspettative di Andala forniscono ulteriore conferma della verità dei suddetti *canones*, e, al contempo, valgono come sezione di una storia della natura (*historia naturae*) i cui fenomeni sono oggetto dell'indagine causale del filosofo; il quale, da un lato, deve rendere conto di risultati oggettivi, registrati nelle tabelle allegate alle *Dissertationes*, e, dall'altro, si interroga sul nesso tra criteri di osservazione e fenomeni osservati in relazione alla *certitudo*.

A prima vista, data la natura di queste ricerche, sembra che l'origine della certezza in questione risieda nella frequenza dei riscontri empirici. I nove canoni che descrivono il funzionamento del barometro, infatti, assicurano a priori che una rapida espansione del mercurio verso l'alto preannuncia il sereno, mentre la sua discesa indica l'avvento imminente di una tempesta o di condizioni meteorologiche avverse; e tuttavia, sul realizzarsi di queste previsioni pre-empiriche influiscono fattori di variabilità che indurrebbero a relegare lo strumento, insieme al complesso delle previsioni stesse che con-

---

<sup>57</sup> ANDALA R., *Ruardi Andala...Dissertationum philosophicarum pentas, cui adjecta est continuatio Ephemeridum aeris atmosphaerici variationum a mense Julio A. 1710 ad mensem Junium A. 1712*, Franciscus Halma, Franequerae 1712, *Dedicatio*, num. mod. 5.

sente di formulare, ad un ruolo subordinato alle “sensate esperienze”, consegnando così l’intera problematica al campo del probabile. Una «dubia admodum tempestas»<sup>58</sup>, condizionata dalla mutevole direzione dei venti, non sarebbe che l’esempio più semplice per invalidare in partenza l’attendibilità del barometro infirmando, per esteso, una filosofia della natura che, pur beneficiando della sperimentazione, non tragga da essa origine. In controluce avanza, allora, la necessità di definire con esattezza in che rapporto stiano una filosofia, in quanto *scientia causarum* a partire da *canones*, o principi, a priori, e la prassi sperimentale, rivelatasi finora *fondante*.

Andala nega, però, che il *fundamentum* possa consistere nell’empirico, ossia in ciò che va soggetto ad una molteplicità di mutamenti imprevedibili ed è filtrato attraverso i sensi ritenuti, cartesianamente, mediatori troppo fallaci per costruire su di essi un’autentica *scientia*. Come si diceva prima, l’osservazione corrobora (*confirmabit*) la verità, e, per annesso, la certezza del *canon* o *principium*, il che non significa affatto che la *fondi*. I canoni, perciò, non sono inverati dall’esperienza, bensì risultano veri e certi a prescindere dal fatto che sia verificabile il loro corrispettivo reale che, in quanto tale, può confermare la loro veracità ma non assurgere a referente ultimo per determinarla. Se così non fosse, l’assenza di *canones* per la scienza barometrica, e, in senso lato, di principi per una filosofia della natura, priverebbe di valore conoscitivo quella verità inconcussa che necessariamente richiede uno *scire per causas*. A questo punto potremmo chiederci se, una volta individuato il quadro dei principi, per l’Andala sperimentatore esso rappresenti una costellazione fissa, prossima – ma non identica – alla immutabilità di quelle verità eterne elette a paradigma di *veritas* e *certitudo* assolute. È intuibile che il *principium*, specie quando si tratti non più di uno strumento per rilevazioni meteo-

---

<sup>58</sup> Ivi, Diss. V, § VII, p. 184.

rologiche, bensì della mente umana, risulti inattaccabile poiché, se esso riflette il *bestel*, non può darsi la contemporanea esistenza di un altro principio che lo mistifichi o lo contraddica. E tuttavia, i *principia* non escludono affatto l'allargamento del campo delle variabili analizzate, anche qualora esse non abbiano la stessa portata conoscitiva.

Ad esempio, nella *dedicatio* all'*Examen Ethicae Clar. Geulingii* (1716), Andala loda Dominicus Johannes Botnia van Burmania, colui che nel 1713 aveva inviato al docente frisone l'*Epistola de Methodo ratiocinandi de more coeli dubio*. Il fatto che van Burmania avesse atteso il giudizio proprio di Andala sull'ipotesi contenuta in quella lettera, prima di sottoporla all'attenzione dei dotti, testimonia sia la stima personale sia l'autorità acquisita dal franekerano presso la comunità scientifica. Egli, impegnato ancora nelle misurazioni barometriche, mostra di concordare con van Burmania nell'integrare l'analisi del *mos coeli* con due fattori quali il cambiamento della posizione della terra rispetto al sole e l'inclinazione dei suoi raggi.

Sul piano conoscitivo, è ovvia la disparità tra il contributo della sola esperienza e un *principium* per Andala fondamentale come l'impossibilità, ribadita in più luoghi, che si dia uno spazio in completa assenza di corpi. Ciò non toglie però che, investigando più a fondo l'empirico, ad esempio, con un'adeguata strumentazione, si possa incrementare l'evidenza dell'accordo con quelle verità a priori da cui muove la ragione. Si comprendono, così, due dei principali orientamenti della polemica andaliana in questi anni: da una parte, essa non misconosce il valore del momento sperimentale, pur tendendo a ridimensionarne gli eccessi qualora essi implicino una svalutazione<sup>59</sup>, più o meno e-

---

<sup>59</sup> Cfr. «Summa itaque injuria Philosophum afficiunt quotquot ipsius philosophiam minus aestimant, imo contemnunt, eo nomine, ac si Philosophia Experimentali non esset subnixa. Quanti momenti, quanta utilitatis, imo quanta necessitatis Experimenta esse judicaverit Philosophus, expresse scripsit sub finem Epistolae ad Interpretem Gallicum, Principiis Philosophiae praemissae». Ivi, *Praefatio ad Lectorem*, num. mod. 3. Andala si riferisce alla lettera di Descartes all'abate Picot, e, a sostegno della tesi che per il primo la prassi sperimentale fosse tutt'altro che svalutata, aggiunge una citazione dall'articolo 63 di *Principia*

splicità, della deduzione dai principi; dall'altra, rivendica lo statuto epistemologico dei *principia* cartesiani contro le falsità propagate dagli pseudo-cartesiani.

Questo secondo aspetto, in particolare, fa luce sulle finalità del già citato *Examen* dell'*Ethica* di Geulincx, e armonizza la quinta con le altre dissertazioni di cui constano le *Pentasticha*: la questione degli elementi primi della conoscenza, infatti, è tanto presente in quella sede quanto negli attacchi alla nozione di *substantia* in Leibniz e di *concursum Dei* in Deurhoff, il che rende l'opera complessivamente organica e permette la sua connessione tematica alle obiezioni del 1716 contro la falsa *beatitudo* geulingiana. In generale, asserire, allora, che la finalità e il premio della virtù risultano immanenti all'agire umano non merita riprovazione in quanto opinione in sé, bensì perché, per Andala, essa sottintende l'adesione ad un *sistema* di *principia* da smascherare in quanto anticartesiani. Il lettore, inoltre, dovrà essere avvertito del pericolo di un universale quale *substantia* da Leibniz assunto come origine della deduzione del reale; e dovrà, contemporaneamente, essere messo in guardia dalla fisica degli spinozisti, annullando essa la causazione autentica. Va da sé, al riguardo, che se non vi è distinzione reale tra gli enti in natura, ma solo *quatenus modi*, cause ed effetti risultano inseparabili, una conseguenza che solo una speculazione del tutto avulsa dal cartesianesimo potrebbe trarre.

Dal 1712 Spinoza diviene il corruttore per antonomasia della dottrina di Descartes, ovvero colui che, da una prospettiva non estrinseca alla *philosophia nova*, ne intaccò irreparabilmente i principi e inaugurò un *modus philosophandi* dalle significative riprese in autori all'apparenza insospettabili – è il caso dei già menzionati Geulincx, Deurhoff, De Volder, e, più tardi, Leibniz – di collusioni con lo spinozismo.

---

IV: «Metalla fortasse singula descripsissem hoc in loco si varia experimenta, quae ad certam eorum cognitionem requiruntur, facere hactenus licuisset». DESCARTES R., *Principia Philosophiae*, IV, art. 63, in *René Descartes. Oeuvres*, Nouv. présent. par J. Beaudet, P. Costabel, A. Gabbey e B. Rochot, 11 vols., Paris, Vrin, 1964-74, VIII-1, p. 242. D'ora in poi abbrevieremo in AT.

Eppure, fermo restando il “cartesianesimo” di Spinoza, Andala cerca di convincere il lettore di come le analogie tra i due filosofi si riducano a mere concordanze di linguaggio, celando, in realtà, differenze di significato di enorme portata. Un esempio è offerto proprio dalla fisica.

Nella già citata *Apologia pro vera et saniore philosophia*, sarebbe contrario all’evidenza negare che la *physica* spinoziana si serva di una terminologia ricalcata sul lessico dei *Principia philosophiae*; resta però il fatto che denotazioni come “sostanza”, “attributo”, “estensione” o “qualità”, lasciano trasparire un retroterra che non è affatto cartesiano, bensì – congettura Andala in accordo con l’*Anti-Spinoza* (1690) di Wittich – neostoico. Al riguardo è opportuno concludere questo primo capitolo con una breve digressione: la seconda parte dell’*Apologia* sostiene che Spinoza abbia sfruttato abilmente sottigliezze ed ambiguità delle fonti dello stoicismo, decostruendo la sintesi cristianizzante operata da Lipsius. Al paragrafo XII, in particolare, Andala si sofferma sull’accezione di *corpus* invalsa presso la stoà e sottolinea come la relativa definizione, cioè un ente divisibile in lunghezza, larghezza e altezza, non si addicesse esclusivamente alla *res extensa*, bensì ricomprendesse anche le qualità inerenti a quest’ultima. Tali *qualitates* venivano distinte in originarie (acqua, aria, terra e fuoco) e derivate (il corpo di Socrate, per esempio), ma lo stoicismo – pur con posizioni diverse – individuava, come soggetto di inerenza, una materia del tutto priva di forme e le cui singole determinazioni qualitative andavano sotto il nome di “espressioni” ed “effetti”: di qui la tendenza a denominare quel soggetto “sostanza” e i singoli corpi “qualità”, ossia combinazioni dei quattro elementi di fatto inesistenti e impensabili in assenza del substrato materiale.

Andala allora, messa da parte la distinzione tra originarie e derivate, vede nelle qualità in generale i concetti antesignani dei *modi* e ritiene che il necessitarismo<sup>60</sup> stoico-spinoziano costituisca un esito negativo obbligato, una volta sgombrato il campo dalla libera causalità individuale. E proprio la necessità completa il quadro delle premesse indispensabili per sviluppare, rimanendo sempre all'interno dell'*Apologia*, l'argomento della connessione tra mente e *bestel*.

---

<sup>60</sup> Sulla versione andaliana del *fatum* stoico influirono senz'altro Giustus Lipsius e Girolamo Zanchi. Nel testo, Andala rimarca come il suo approccio cristianizzato si collochi agli antipodi dello "stoicismo" ateo di Spinoza. I più sapienti tra gli stoici, come dichiarano il quinto libro del *De natura Dei* (1577, Cap. I, Quaest. III) di Zanchi ed il primo della *Physiologia stoicorum* (1604, Diss. XII) redatta da Lipsius, pare avessero identificato il fato con l'immutabilità dei decreti di Dio, ossia con la sua volontà in relazione ai futuri contingenti. Questo significa, teste Seneca, che l'ordine causale degli eventi seguirebbe direttamente dal *consilium* di Dio e non ne sarebbe indipendente, il che, peraltro, suffragherebbe l'opinione comune secondo la quale necessità e fato sono sinonimi e inglobano nella loro sfera l'arbitrio dell'uomo non meno che la volontà di Dio stesso. Tuttavia, se così fosse, il *primum* e le altre cause comporrebbero una catena preordinata e indissolubile di infiniti anelli, premessa inconfondibile per il degenerare di un siffatto tipo di *fatum* nello spinozismo. Lo stesso Lipsius, sottolinea Andala, si sforzò di risolvere l'ambiguità della nozione stoica di "fato" a favore di una soluzione che garantisse l'integrità del libero volere di Dio, compromessa la quale ordini causali diversificati per natura (quello della volontà divina e quello delle cause finite) si sarebbero fusi in una sequenza eterna e necessaria: una peculiarità, quest'ultima, che non solo si addice al monismo spinoziano, come detto, ma presuppone un'empia estensione delle prerogative di Dio (immutabilità, eternità, assenza di contingenza) alla totalità indifferenziata degli enti.

## CAPITOLO SECONDO

### MENTE E BESTEL (1718-1727)

#### 2.1 La disputa con Boerhaave (1718): la certezza

Considerata la centralità del *bestel* in riferimento all'*oggetto* indagato dalla ragione, ossia la natura, è giunto ora il momento di trasferire il fuoco sul *soggetto* indagatore, e, per annesso, sul funzionamento della mente che tanto più realizza se stessa quanto più è corrispondente all'*ordo naturae*. E poiché il tratto distintivo di un certo modo di intendere la *mens*, quanto all'essere e all'operare, è il metodo, le pagine a seguire conterranno lo studio di due episodi cruciali della carriera andaliana – aventi come denominatore comune la difesa del metodo e della razionalità cartesiana – per terminare, poi, con il resoconto delle vicende biografiche fino al 1727. La partizione cronologica che abbiamo adottato assume il 1718, allorché Andala affidò alla quarta parte della sua *Apologia* un duro attacco contro la fisica di Boerhaave, come data iniziale di circa un decennio in cui le funzioni della mente e la sua unione con il corpo risultarono oggetto di una particolare e preponderante attenzione da parte del filosofo di Franeker. Lasciamo invece in sospeso, poiché strettamente connessa all'argomento principale del prossimo capitolo, la prima dissertazione dell'*Examen Ethicae Clar. Geulingii* (1716), luogo in cui, per la pri-

ma volta, Andala condannò esplicitamente gli abusi del *mos geometricum* rivendicando una *libertas demonstrandi* più confacente al libero uso della ragione.

Dello scritto conclusivo dell'*Apologia* ci interessano soprattutto le nozioni di “certezza” e “principio”. In relazione alla prima, Andala muove dalla matematica (*mathesis*) in quanto disciplina autonoma e, insieme, metodo, il che di fatto la rende sussidiaria di altre scienze alla luce di una triplice utilità: come arte (*ars*) che predispone all’attenzione e la esercita; come prudenza nel giudizio; e, infine, come tecnica del pervenire legittimamente a conclusioni certe muovendo da principi altrettanto certi. Pertanto, il metodo della *mathesis* si accredita come la struttura formale in riferimento alla quale svariati saperi, dalla geometria all’astronomia, progrediscono nella certezza. Duole, tuttavia, ad Andala ammettere che anche uno strumento di così indiscusso valore sia stato piegato a finalità perverse, non ultima quella di Spinoza, che elaborò un sistema ateo incardinandolo proprio nel *mos geometricum* conforme, a sua volta, al carattere sintetico della *mathesis*. E chi non aderì apertamente allo spinozismo, prosegue il franekerano, ebbe comunque ad obiettare che una scienza non strutturata secondo l’ordine sintetico-geometrico, quale la fisica di Descartes, non solo difettasse di evidenza, ma precludesse anche la via alla scoperta di alcunché di certo.

Ad una conclusione analoga, benché tratta da altre premesse, giunse Hermann Boerhaave<sup>61</sup>, docente di medicina a Leiden, che l’8 febbraio del 1715, apprestandosi al

---

<sup>61</sup> Su Boerhaave Edward G. Ruestow ha scritto: «During the first two decades of the eighteenth century, however, it was the faculty of medicine, and more specifically the fame of Hermannus Boerhaave, that was responsible for beginning Leiden’s greatest period of renown as a center of learning attuned to the more progressive trends of European scientific development» (RUESTOW E. G., *Physics at Seventeenth and Eighteenth century Leiden. Philosophy and the new Science in the University*, Martinus Nijhoff, The Hague 1973, pp. 114-15). Allievo di De Volder e Senguerdius, Boerhaave divenne professore di medicina e botanica nel 1709, affiancando all’insegnamento la prassi clinica a partire dal 1714. Convinto sostenitore di Newton, fece di Leiden un centro di irraggiamento dell’approccio scientifico di quest’ultimo, secondo un disegno che avrebbero poi realizzato i discepoli s’Gravesande e van Musschenbroek. Per un inquadramento generale della figura di Boerhaave v. LINDEBOOM G. A., *Hermann Boerhaave. The Man and his Work*, Methuen, London 1968; *DSECDP*, vol. I, pp. 118-24.

congedo dalla carica di Rettore, tenne il discorso accademico *De comparando certo in physicis*: un *sermo* dalla tendenza *destruens* nei riguardi di qualunque scienza della natura – e non necessariamente *solo* della fisica cartesiana – che, posta la conoscenza di principi primi, ne avesse fatto seguire catene di deduzioni onnicomprensive. Agli occhi di Andala, Boerhaave si era arrogato il diritto di invadere una disciplina estranea alle sue competenze, ma, soprattutto, la sua aspirazione alla certezza in fisica mal si conciliava con l'assoluta negazione di principi deduttivi, anzi, dava luogo a una stridente contraddizione: «[sott. Boerhaave] negat [...] omnia et clara Physicae principia, sine quibus nulla evidens conclusio in tota Physica haberi potest»<sup>62</sup>.

Già da questa breve enunciazione dello *status quaestionis* si delinea un'insuperabile differenza di metodo rispetto al cartesianesimo di Andala. Boerhaave era un clinico: a Leiden andava coltivando, dal 1701, un approccio basato sull'osservazione e sulla pratica sperimentale; non poteva, dunque, dissociare il proprio punto di vista sulla fisica da una critica, su base empirista, al deduttivismo. E così i *principia rerum*, o le cause universali invocate per rendere conto dei fenomeni fisici, emergevano in tutta la loro oscurità e debolezza nella misura in cui l'osservazione (*perspectio*) sopraggiungeva a smentire quanto guadagnato per via teorico-deduttiva: «non omnes effectus, qui ab iis [sott. i principi deduttivi] necessario oriuntur, perspicantur»<sup>63</sup>.

Ciononostante il medico, allievo di De Volder, adottò ugualmente, secondo Andala, dei principi senza considerarli come tali. Non vi è dubbio che gli atomi, il vuoto e la nozione di *pondus* trovino cittadinanza nella fisica di Boerhaave, e che la palma di *prin-*

---

<sup>62</sup> Andala R., *Apologia pro vera et saniore philosophia. Pars quarta. In qua Viri Celeberrimi D. Hermannii Boerhaave Dissertatio de Comparando certo in Physicis justo examini subijcitur; simulque Principia Physicae cartesianae, quae etiam sunt principia ipsorum mathematicorum, defenduntur et vindicantur, omniaque naturae phaenomena inde deduci debere et posse, quotquot ab ingenio humano explicari possunt, demonstratur*, Henricus Halma, Franequerae 1718, p. 163.

<sup>63</sup> Ivi, p. 176.

*ceps philosophorum* spetti a Newton<sup>64</sup>, mentre di Descartes siano elogiate la *Dioptrique* e la *Géométrie*, una porzione quindi ristretta e “tecnica” del *corpus cartesianum*, e, quel che più conta, non attinente alla filosofia prima. Nel valutare la reazione andaliana, quindi, occorrerà mantenere un riferimento costante al divario tra la razionalità cartesiana e il richiamo all’esperienza che, in Boerhaave, conferisce a quella razionalità un’impronta decisamente empirista.

Cosa intendere anzitutto per *certum*, come indica il titolo del *sermo*? In Boerhaave l’evidenza di una conseguenza ottenuta per via deduttiva non la esime dal confronto con l’empiria, sicché questa diviene l’ultimo banco di prova prima che di una proposizione sul mondo fisico si possa affermare, con certezza, la verità. Dal canto suo, Andala distingue due generi di *certitudo*: una somma e incontrovertibile, detta metafisica o matematica, e un’altra, di grado inferiore, conveniente alla fisica e alla morale. In questo senso, per esempio, la *certitudo moralis* riguarda assiomi contingentemente veri (*contingenter veri*) come “le madri amano i figli” o “il mio prossimo è un uomo buono”, dove si assume che i principi morali implicati (rispettivamente, l’amore per i figli e la bontà del prossimo) siano certi a priori ma non altrettanto certificabili empiricamente. Può essere, infatti, che si verifichi il contrario di quanto prescrivono. Si parla dunque di “assiomi” poiché la prospettiva andaliana è inizialmente formale, ossia prende le mosse da principi intrinseci alla mente – in questo caso i *principia moralia* – di cui vi è certezza a priori, per mostrare che, alla prova dei fatti, a stento (*vix*) ci si può dichiarare ancora certi che le madri amino i figli o che il mio prossimo non mi sia ostile.

In fisica, invece, un assioma è certo quando, secondo l’*ordo naturae* fondato sul *bestel*, la cosa, o lo stato di cose, cui detto *axioma* si riferisce non è *perceptibile* diversa-

---

<sup>64</sup> Ivi, p. 177.

mente da come prescritto dal medesimo, benché, in senso assoluto (*absolute*), risulti diversamente *concepibile*. Questo significa che “l’uomo è bipede e ha due mani”, esempio andaliano come i precedenti, è un assioma certo la cui verifica empirica, tramite percezione, non potrà mai essere invalidante, per quanto, fatta astrazione dall’ordine naturale, la mente sia *libera* di concepire un uomo con tre mani. Ne segue che essa non è affatto necessitata dalla certezza fisica, e, ancor meno, da quella morale, a dare il suo pieno assenso ad un assioma: in particolare perché, nel primo caso, una certezza a priori è sì comprovata dall’esperienza, ma concede ancora spazio all’immaginazione; nel secondo, l’assioma morale, a posteriori, finisce per ridursi a una mera probabilità.

Confrontiamo ora un *axioma* della fisica quale, appunto, “homo est bipes” con la verità eterna “Deus est verax”. Sulla natura assiomatica di quest’ultima non è possibile obiettare poiché, cartesianamente, l’idea di Dio e dei suoi attributi è ingenerata e rinvenuta come entità che, quanto al contenuto obiettivo, non è effetto dalla causalità mentale. La differenza non consiste perciò nell’“assiomaticità”, ma va ricercata altrove, e precisamente nel fatto che la proposizione “Deus est verax” non è *concepibile* – e dunque modificabile – dalla mente in maniera differente (*aliter*) da come viene percepita, al suo interno, con una certezza indefettibile. Anche i precetti morali e gli assiomi della fisica sono dei *percepta*, ma abbiamo visto come per Andala non abbiano quella cogenza normativa che induce ad un assenso incondizionato, e che, invece, è caratteristica dalle *veritates aeternae* e della matematica, non necessitanti di controprove empiriche né suscettibili di modificazioni arbitrarie. Nel *concipere*, la mente opera sugli assiomi; ma quando si tratta di introdurre verità connotate da una certezza metafisico-matematica, da “Deus est verax” a “la somma degli angoli interni di un triangolo è pari

a 180°”, Andala pone l’accento sul *percipere*, ossia sulla “passività” della *mens* dinanzi a proposizioni che esulano dalla sua causalità:

«Quando vero rem ne quidem aliter percipere possumus, nec aliter ea se habere potest, ejus certitudo dicitur Metaphysica sive Mathematica, sive quae physica major est, et maxime in Mathematicis habetur et in Metaphysica; uti quod Deus sit, quod sit Omniscius, Verax, Omnipotens, etc»<sup>65</sup>.

Una significativa ripresa del termine avviene poco dopo, nel momento in cui Andala assegna il grado della certezza metafisico-matematica ad un nesso in cui soggetto e predicato siano composti o divisi in maniera necessaria, chiara e distinta:

«Certitudo istiusmodi axiomatis affirmantis [sott. Deus esse, etc.] proficiscitur ex subjecti et praedicati nexu indissolubili a mente clare distincteque percepto; uti negantis oritur ex utriusque repugnantia manifesta; E. Gr. circulus non est quadratus, Deus non est ligneum, spatium non est omni corpore vacuum»<sup>66</sup>.

Sorprende ritrovare tra questi esempi una proposizione che, di per sé, richiederebbe un’altra collocazione. Ci riferiamo all’ultima, “*spatium non est omni corpore vacuum*”. Essa non solo segna una decisa presa di posizione contro Boerhaave e, indirettamente, contro Newton, ma viene inserita, ancorché certezza indiscutibilmente *fisica*, nella categoria di quelle metafisiche e matematiche. Prima di abbozzare una spiegazione che risolva questa apparente incongruenza, occorre una premessa terminologica: Andala non distingue con rigore tra *axioma*, *principium* e *veritas*, per quanto “verità” sia un vocabolo più frequentemente abbinato ad “eterna” e appaia semanticamente sostituibile

---

<sup>65</sup> Ivi, p. 165. La sottolineatura è nostra.

<sup>66</sup> *Ibidem*. La sottolineatura è nostra.

con *principium* in senso stretto; *axioma* invece è il *nomen* utilizzato per denotare una proposizione percepita dalla mente e contraddistinta, come si è visto, da gradi variabili di cogenza all'assenso.

Che non si dia uno spazio vuoto e che l'uomo sia bipede o il corvo nero, secondo un altro *exemplum* del testo andaliano, sono certezze di tipo fisico, ma, evidentemente, non paritarie. La negazione del vuoto, infatti, appartiene ad una costellazione "complanare", per così dire, a quella delle verità eterne, sicché chi percepisce l'inesistenza di uno spazio senza corpi è *necessitato* a non concepirlo altrimenti; mentre il soggetto che si trovi dinanzi alla proposizione "il corvo è nero" non subisce affatto la coercizione, dettata dall'evidenza, ad immaginare che non possano esservi corvi bianchi. Analizzando con cura questi e gli altri esempi addotti, si osserva come gli assiomi abbiano origine ora empirica ora meta-empirica. È inscritto nella moralità dell'uomo, per quanto ciò non necessiti a comportarsi di conseguenza, il fatto di amare i propri figli, mentre, empiricamente, vengo a sapere che il mio prossimo è un uomo buono e deduco da qui, assumendo questa constatazione come un assioma percepito in me, la relativa serie di *consequentiae*; oppure una fisica dell'osservazione, quella per cui dico che gli uomini sono bipedi e i corvi neri, può portarmi a ritrovare percettivamente in me l'assioma corrispondente quale risultato di esperienze reiterate, ma, da quell'assioma medesimo, non sarebbe deducibile una fisica della certezza assoluta, poiché nulla osterebbe a concepire uomini a tre gambe o corvi di altro colore. Così intesa, abbandonata cioè agli *axiomata* di volta in volta indicati come tali dalla pura esperienza, la fisica si risolverebbe in una scienza dell'arbitrario, mentre Andala guarda a ben altro livello di certezza per darle saldo fondamento. Il meta-empirico serve proprio a questo fine. E, come non è suscettibile di essere relativizzata, attraverso il *concupere*, la proposizione "Deus est

verax”, così “*spatium non est omni corpore vacuum*”. Si comprende, allora, non solo l’imprescindibile funzione antiscettica di una fisica deduttiva – ritenuta preminente, nel 1718, rispetto allo sperimentalismo –, ma anche la convinzione andaliana che eleggere ad assiomi proposizioni desunte dall’empiria produca esiti provvisori e continuamente relativizzabili sia in etica che in fisica: la probabilità di quest’ultima risulterebbe allora opposta alla certezza luminosa della matematica. Andala, invece, appellandosi allo statuto delle verità meta-empiriche che divengono, a tutti gli effetti, *principi*, non assegna alla scienza della natura un carattere semplicemente probabilistico, ma la pone in condizione di assolvere, anch’essa e nella sua specificità, al compito di riflettere il *bestel* di Dio.

Boerhaave dal canto suo, restio ad una simile apertura al meta-empirico, respingeva una fisica basata sulla deduzione, e, per confutarla, era disposto a raggiungere le propaggini più estreme dello scetticismo asserendo che i cosiddetti *principia* della natura erano del tutto inconoscibili. Il pirronismo stigmatizzato in Descartes discendeva dall’esaltazione dell’egemonia dell’osservazione sperimentale sulla teoria, sicché tutte le *doctes* – ossia le “virtù”, i “poteri” naturali – esperibili, prima di rientrare in un discorso teorico, erano indissolubilmente legate a riscontri sensibili e a ipotesi provvisorie formulate in base ad essi. Comprendiamo così come la presenza di Descartes in Boerhaave – il Descartes, giova ribadire, dei trattati tecnici – fosse un pallido riflesso se messa a confronto con la luce di Newton e dell’empirismo.

## **2.2 La disputa con Boerhaave (1718): la nozione di “principio”**

Eppure anche Boerhaave, benché in maniera ambigua e dubbia, mostra di avvalersi di qualcosa che si approssima ai *principia* frequentemente chiamati in causa fino ad ora. Tuttavia il medico leidense, puntualizza Andala, erra nel confondere la triplice specificazione conferita da Aristotele alla nozione di *principium*<sup>67</sup>: per lo Stagirita, principio si diceva *secundum esse* se una cosa apparteneva alla costituzione di un tutto in quanto sua parte essenziale; *secundum fieri* se si intendeva una legge strettamente implicata nell'origine e nella composizione delle cose stesse; secondo il conoscere, infine, per alludere alle verità prime e più perspicue, da cui avrebbe preso avvio un processo deduttivo altrettanto chiaro e distinto. Mentre parla di Aristotele, invero, Andala pensa a Descartes: i principi secondo l'essere, quelli che si potrebbero ridefinire in termini di componenti essenziali della natura, sono estensione e movimento; i principi secondo il divenire sono le leggi, per la precisione le tre enunciate da Descartes in *Principia* II, che governano il comportamento dei corpi fisici; i *principia cognoscendi* sono *veritates* prime che trovano corrispondenze significative con *Principia* I, là dove compaiono i cardini del sistema deduttivo cartesiano. Quando Boerhaave affronta la nozione di *principium* non riesce a districarsi all'interno delle sue articolazioni, per cui è «ambiguum et dubium»<sup>68</sup> se si occupi di principi costitutivi del primo tipo o prediliga quelli del secondo, o se, in ultima istanza, pervenga a confondere entrambi. Del resto, De Volder aveva operato con pari ambiguità attenendosi, dapprima, alle distinzioni precedenti nella *Disputatio de rerum naturalium principiis* (1681), per disfarsene, nel 1698, nell'*Oratio de rationis viribus et usu in scientiis*.

Mettiamo meglio a fuoco i tre modi in cui qualcosa può dirsi principio. I *principia secundum esse*, o *essendi*, non possono coincidere con gli atomi degli Epicurei o di

---

<sup>67</sup> Cfr. *ivi*, p. 171 e segg.

<sup>68</sup> *Ibidem*.

Hobbes. Si riducono, piuttosto, come anticipato sopra, all'*extensio* in lunghezza, larghezza e profondità, con annesse tutte le modificazioni (*magnitudo, motus, quies*, etc.) implicanti l'estensione stessa in quanto soggetto sostanziale. Appare allora chiaro che, quanto alla materialità, è improprio parlare di principi costitutivi al plurale, mentre non così accade per i *principia secundum fieri* che descrivono il movimento secondo i canoni fissati in *Principia II*: canoni che, è opportuno anticiparlo prima di riprendere l'argomento nel quarto capitolo, non prevedono l'azione di una forza interna alle parti mobili ma interpretano il *motus* come trasporto di *partes* attraverso altre contigue. I principi secondo il divenire, inoltre, sono chiamati *elementa*, ma va precisato che, alla luce della connotazione che Andalla attribuisce loro, hanno solo valore normativo e descrittivo (sono *leges*), e dunque non risultano esseri né possiedono spessore ontologico. Questo significa, diversamente dal parere di Boerhaave, che non conviene a un principio essenziale, quale l'estensione, appartenere alla categorie delle leggi, a loro volta altre dai corpi estesi cui si applicano. Se, al contrario, la relazione tra enti estesi e leggi si impostasse sul modello dell'identità, nulla impedirebbe di concepire il reale come percorso da una legalità necessaria, di tipo spinoziano, e non più in quanto *rispecchiamento* dell'ordine divino. Il *confunduntur* riferito da Andala prima a De Volder e poi a Boerhaave, le cui simpatie giovanili per Spinoza erano piuttosto note, si propone di denunciare la mancata distinzione tra *principia secundum esse* ed *elementa*, evidenziando, appunto, l'immanentizzazione delle leggi nell'ontologia.

Andala mette in guardia da una simile mescolanza di piani. L'essere della materia è altro dagli *elementa* – lo abbiamo considerato anche nel primo capitolo – che, ancorché riflettano il *bestel*, non sono affatto enti. Neppure i fenomeni di trasformazione (*mutationes*), che hanno luogo nell'universo, pregiudicano questa distinzione. L'ontologia, in-

fatti, tratta di una materia che è soggetto di modi suscettibili di variazioni; l'epistemologia assume, invece, che l'estensione sia il *primum* da cui ricavare, deduttivamente, un molteplice interpretato mediante le tre leggi, ma, così facendo, conferisce all'*extensio* stessa una valenza ben determinata entro un quadro di teoria della conoscenza. Di qui si capisce come, oltre ad essere *principium secundum esse*, l'estensione sia anche principio del terzo tipo.

L'azione emendatrice di Andala, qui espressasi nel mettere ordine all'interno di una *vexata quaestio* come lo statuto dei *principia* e l'equiparazione tra quelli del primo tipo e le *leges naturae*, prosegue denunciando in Boerhaave un uso troppo libero delle fonti. Egli, infatti, mostra di accettare la fisica corpuscolare di Descartes al pari dell'atomismo epicureo, sostenendo che i principi di costituzione della materia non siano altro che le sue parti indivisibili; al contempo, revoca all'estensione lo *status* di principio secondo l'essere e nega che il movimento risulti un *principium cognoscendi*, ma poi si contraddice scrivendo che, fatta eccezione per le leggi e il movimento, non vi è altro *principio* certo da cui derivare i singoli enti. È curiosa questa contraddizione. Boerhaave riteneva che i principi cartesiani inducessero al pirronismo sacrificando il ruolo dell'osservazione, eppure qui insiste nel fare riferimento a *elementa* e *motus* nella veste di *principia*. Di conseguenza, Andala è indotto a constatare che anche una fisica "senza principi" (cartesianamente intesi) non poté esimersi dalla ricerca di un fondamento, che rinvenne nella controversa soluzione dei *semina rerum* «[quae] ab omni aevo ubique [sunt] eadem»<sup>69</sup>. Introducendoli, il medico leidense si addentrò in una selva di problemi ancora più intricata, poiché quei semi, che peraltro non soggiacevano all'osservazione, erano trattati come *principia secundum esse*, immutabili nello spazio e nel tempo e invocati per ren-

---

<sup>69</sup> Ivi, p. 173.

dere ragione delle trasformazioni *necessarie* in atto nell'universo. *Individua necessitas*, appunto, era l'espressione impiegata da Boerhaave per illustrare come avvenisse la generazione del particolare da semi universali.

A questo proposito, però, Andala dubita che quei *semina* siano definibili, in sé, con chiarezza e distinzione. Inoltre, al di là del paradosso di averli scelti come principi di una fisica "senza principi", Boerhaave aveva lasciato in sospeso la spinosa questione del loro inizio, non specificandone la natura di creati nel tempo o coeterni a Dio. Se valesse la seconda alternativa, suppone Andala, l'empirista Boerhaave non potrebbe spiegare la genesi e la conservazione dei *singula* che *solo* in Dio trovano la loro causa efficiente e conservante: l'esito concomitante sarebbe la divinizzazione dei semi, un'ipotesi che si pone ben oltre il dominio dell'ortodossia. Se Dio fosse irrelato dai finiti, il mondo fisico si presenterebbe come un effetto senza alcun rapporto con la causa; e che una causa prima sia necessaria per evitare il regresso all'infinito è una verità di cui Boerhaave avrebbe dovuto tenere conto da filosofo, prima ancora che da scienziato. È la metafisica cartesiana, infatti, a porsi a fondamento delle altre scienze, una *prima philosophia* la cui messa tra parentesi in Boerhaave denuncia un atteggiamento ostile verso la causalità vera, e, parimenti, un dissenso latente nei confronti della religione. In nome della *perscrutatio*, il medico non andava oltre il fenomenico senza, però, avvedersi del suo essenziale rispecchiamento del *bestel*; e i *semina*, per Andala, sono semplicemente la prova di un tentativo, sterile e inaccettabile, di sostituire il fondamento autentico, ossia il suddetto *bestel*, con entità desunte dall'osservazione ma che, progressivamente, ne perdono tutti i connotati. L'infondatezza dei *principia* di Boerhaave, così dimostrata, diviene pertanto funzionale a ritorcere l'accusa di pirronismo contro il professore leidense.

A corollario di una tale conclusione, aggiungiamo, con Roberto Bordoli, che è la ragione, in Andala, a farci conoscere i principi della fisica<sup>70</sup>; ma, giova ribadirlo, è una ragione che non fa affidamento sulla sola osservazione o che sottace a se stessa i propri limiti; essa scruta, invece, le “pagine” scritte da *altre* mani e, in ultima istanza, scopre, a diversi gradi di consapevolezza, il suo intimo accordo con il *liber naturae*. I meriti oggettivi di Boerhaave non sono affatto disconosciuti, ma non vi è alcun obbligo di ossequio, anzi, le sue illazioni in-torno ai principi e al metodo deduttivo possono essere confutate sfruttando, almeno in questo frangente, la già menzionata *Disputatio de rerum naturalium principiis*. «Obscura, ignota et incomprehensibilia»<sup>71</sup> sono attributi che De Volder, e con lui Andala, non è disposto a riferire a estensione, movimento e causalità in Descartes; né si concede, prosegue Andala sempre citando De Volder, che questi *principia* risultino del tutto inservibili nella soluzione dei problemi fisici. Piuttosto, se è la certezza il contrassegno dello *scire per causas* che si va ricercando, come trarre profitto da una nozione tanto impenetrabile quale *semina rerum*? Boerhaave non solo fa avanzare la ragione fino a ciò che non è osservabile, ma, soprattutto, pretende di attingere alla stessa certezza della matematica allorché, da *principia rerum* tanto oscuri, vuole ot-

---

<sup>70</sup> Cfr. BORDOLI R., *Dio, ragione, verità. Le polemiche su Descartes e su Spinoza presso l'Università di Franecker (1686.1719)*, Edizioni Quodlibet (Spinoziana), Macerata 2009, pp. 94-101.

<sup>71</sup> ANDALA R., *Apologia pro vera et saniore philosophia. Pars quarta. In qua Viri Celeberrimi D. Hermannii Boerhaave Dissertatio de Comparando certo in Physicis justo examini subijcitur; simulque Principia Physicae cartesianae, quae etiam sunt principia ipsorum mathematicorum, defenduntur et vindicantur, omniaque naturae phaenomena inde deduci debere et posse, quotquot ab ingenio humano explicari possunt, demonstratur*, Henricus Halma, Franequerae, 1718, § XLVI, p. 200. Scrive infatti Andala: «Summo jure ego retorquebo in ipsum quod aperte falso dixit de Principiis Cartesii: scilicet per PRINCIPIA D. BOERHAAVE, quae fatetur esse obscura, ignota, incomprehensibilia, NE UNUM EX PHYSICIS PROBLEMA EXPLICARI POSSE; nimirum recte, legitime, ut clara ejus habeatur perceptio. Hoc non tantum dicam more Boerhaaviano, sed mathematice demonstrabo et quidem verbis Clarissimi D. de Volder. Scribit §. CI : “Neque arduum est vel Mathematica evidentia demonstrare, ne unicum Problema ex hisce principiis (scil. quae obscura et ignota esse ipsi Peripatetici fatentur. Uti et Clar. Boerhaave de suis valde urget;) posse solvi. Cum illa ignota sunt, quo pacto quaeso cognoscemus phaenomenum causas? Illae quippe dependent a re occulta incognitave. Ex quibus quid sequitur evidentius quam cum omnia phaenomena pro causis formas (vel Cl. Boerhaave semina et principia incognita) agnoscant, quarum nulla agnoscitur; nullam ullius phaenomeni causam sciri percipique, adeoque nullum Problema physicum, cujus solutio in causarum detectione consistit, solvi posse”. Q. E. D». Ivi, pp. 200-201.

tenere *consequentiae* chiare e distinte. Ne segue, per quanto concerne, nello specifico, la certezza, che l'errore di metodo rimproverato a Descartes, ossia l'inaccettabilità di una fisica deduttiva a partire da *principia* in conoscibili, e, perciò, neppure certi, è assolutamente imputabile (di nuovo la *retorsio*) anche all'autore del *sermo* del 1715.

“Certezza” e “principio” sono dunque al centro della riflessione andaliana nel 1718, e ci introducono al secondo episodio che desideriamo esaminare in questo capitolo, ovvero la disputa andaliana con Regius, sugli stessi temi, nel 1719. A questa data, senza dubbio *an eventful year*<sup>72</sup> per il cartesianesimo a Franeker, Andala giunge con un accorgimento metodologico da non sottovalutare: non è la matematica a dare fondamento alla scienza della natura, ma nulla vieta di assumere le proposizioni della prima come esempio di chiarezza e distinzione, fermo restando che il fondamento di *tutto*, inclusa la filosofia prima, è il *bestel*, e la certezza empirico-sperimentale non è mai assoluta.

### 2.3 Il “Descartes” di Regius: la questione della certezza

La *querelle* di Franeker segnò il momento culminante di una contrapposizione profilatasi, per la prima volta, nel 1711. In quell'anno, per i tipi dell'editore Franciscus Halma, uscirono i *Principia philosophiae theoreticae* di Johannes Regius, in seguito tradotti in nederlandese<sup>73</sup>, nel 1714, con un'appendice composta da tre brevi trattati, vertenti uno sulle anticipazioni di Spinoza in Descartes; un altro sull'ateismo; il terzo su prerogative e confini della ragione.

---

<sup>72</sup> L'espressione è mutuata dal titolo del quarto capitolo di VERBEEK T., *Descartes and the Dutch. Early Reactions to Cartesian Philosophy. 1630-1650*, Southern Illinois University Press, Carbondale & Edwardsville 1992.

<sup>73</sup> REGIUS J., *De beginselen der beschouwende filozofy, uit de Latynsche tale overgezet, en merkelyk vermeerderd: waar by gevoegt zyn. I Kartezius Spinoza voorlichtende. II. Den omgestooten ongodist. III. De reden in haar redelykheit*, Reinier van Doesburg, Rotterdam 1714.

Come si può facilmente arguire, fu il primo trattato ad esercitare le ripercussioni più sensibili sull'ambiente accademico franekerano, innescando una polemica che esplose e si esaurì nel 1719, al termine di un notevole, per quanto temporalmente breve, alternarsi di scritti accusatori e *vindicationes*. Principale oggetto del contendere fu l'*interpretazione* del cartesianesimo, nell'ottica di stabilire in quale misura, e con quali accorgimenti, il repertorio concettuale della *philosophia nova* fosse compatibile con la teologia razionale e utile, in generale, all'avanzamento del sapere. In simmetria con i paragrafi 2.1 e 2.2, tratteremo della *certitudo* e dei *principia*, sostituendo, a Boerhaave, Regius nel ruolo di interlocutore di Andala.

Nella prefazione dei *Principia*, Regius riprende il motivo tradizionale della ragione quale facoltà che discorsivamente permette di discernere il vero dal falso nonché il bene dal male, e, mentre per natura inclina verso le virtù, modera gli affetti disordinati divenendo strumento di coesione sociale<sup>74</sup>: il fatto, tuttavia, che persegua e ottenga un *bonum* terreno è tutt'altra questione dall'asserire che pervenga al sommo bene. È infatti vero che il fine ultimo è la *visio beatifica* di Dio, contemplato, come già per Andala, nel libro della natura, ma la *ratio* indagatrice non può spingersi oltre ciò che a Dio stesso è piaciuto rivelare nella finitezza, né ritenersi infallibile. Al contrario, essa dovrà aspirare solo a quanto è congruente con le sue potenzialità. Fin qui nessuna discrepanza rispetto

---

<sup>74</sup> La *Praefatio* esordisce con un elogio della ragione, ancorché, come Regius non tarda a precisare, nelle sue potenzialità finite: «Ratio, illa facultas, qua homo verum a falso, bonum a malo discernit, optimum ejus est *keimèlion*, quovis pretio aestimandum. Hac non solum novit ad vitae hujus usum necessaria, sed et praeterea multas praeclaras artes, quibus sibi, incommodo quodam laboranti, succurrat, vitamque suaviorem securioremque reddat, excogitat. Hac virtutes amplectitur, vitia fugit, affectus moderatur, seque ipsum ita dirigit ut in humana societate tranquille et honorate versetur, atque cum multis bonis perfectam ac jucundam colat amicitiam. Hac ad terra penetrat viscera, indeque redux immensa Coeli metitur spatia, veritatemque abditam magna cum voluptate ubique scrutatur. [...] Rationem ipsam examinanti, eam esse finitam, ejusque virtutem quibusdam limitibus circumdatam esse, ilico occurret». REGIUS J., *Elementa Scientiae Naturalis sive Principia Philosophiae Theoreticae, quibus veritatem investigandi solida et facilis proponitur Methodus*, Franciscus Halma, Franequerae 1711, *Praefatio*, num. mod. 1-2.

alla posizione andaliana, tranne quando Regius introduce il concetto di *imitatio*<sup>75</sup>: conviene alla ragione imitare la natura poiché essa non opera mai invano, sicché verità in-differenti a una qualunque valutazione di utilità – quelle cioè che, conosciute, non danno vantaggio e, ignorate, non arrecano danno –, se corrispondono all'*imitatio natu-rae* e non sono fittizie, meritano pienamente il nome di *veritates*. La ragione manifesta così una retta conduzione solo se rispecchia, in ossequio all'intelletto-*speculum* di Bacon più che alla *raison* cartesiana, la natura quale opera di Dio e immagine della sua potenza e saggezza. Poiché la ragione, quindi, procede imitando il mondo esterno e il parametro di verità è dettato da un simile rispecchiamento imitativo, le cose da inve-stigare potranno essere selezionate solo tra i fenomeni che cadono sotto i nostri sensi. I *corpora ignota*, invece, quelli così remoti da sottrarsi al flusso delle percezioni sensoriali, sono conoscibili per analogia con i *nota*, ossia con manifestazioni della ca-usalità naturale a partire dalle quali formuliamo ipotesi. Eppure, continua Regius, anche qualora tali ipotesi emergessero senza difficoltà, cosa di per sé assai infrequente, nessu-no potrebbe mai affermare che un *corpus ignotum* sia *extra mentem* allo stesso modo in cui viene concepito *in mente*; e questo perché ogni concetto ipotetico non veicola altro se non una *possibile* modalità d'esistenza, similmente a quando ci si pronuncia sull'es-senza degli spiriti risolvendola nella *sola cogitatio*. Anche qui, infatti, il concetto analogico, in forza del quale dall'immaterialità del nostro pensiero inferiamo che lo *spirituale* è assimilabile alla *cogitatio*, si traduce in una semplice ipotesi, il che significa che la certezza cartesiana nella posizione di due sostanze, essenzialmente altre tra loro, ha soltanto un valore ipotetico.

---

<sup>75</sup> «Oportet enim rationem naturam, nihil frustra facentem, imitari». Ivi, num. mod. 3.

È vero allora che la ragione, come detto sopra, progredisce nella verità imitando la natura; ma sia che si tratti del mondo invisibile dei corpuscoli, sia, tanto più, della dimensione dell'immateriale, una scienza certa in entrambi i campi appare come un traguardo inarrivabile. Anche i fenomeni sensibili, in fondo, si danno all'osservatore in una molteplicità di attributi qualitativi o soggiacciono a misurazioni quantitative, ma soltanto Dio ne conosce l'essenza cui i nostri dati sensoriali, benché essa sia impenetrabile, rimandano. Qualunque conoscenza delle cose naturali (e spirituali) si possa ricavare è solo un'opinione probabile, né ha un valore assoluto che le dimostrazioni della ragione discorsiva procedano correttamente, in quanto, è chiaro, si riducono a deduzioni da principi in sé ipotetici. Il sapere massimamente certo, per Regius, supera le risorse della mente umana, poiché la somma certezza si dà soltanto in merito a qualcosa di immutabile e perfetto; degli enti, invece, che vanno soggetti a trasformazioni, acquisiamo certezze con un elevato contenuto di probabilità, arrestandoci all'ammissione, di nuovo, che solo Dio, per il fatto di averli creati secondo il suo volere, li conosce con la massima *certitudo*.

Rispetto al Dio cartesiano garante della certezza circa l'esistenza delle cose esterne, Regius non sta negando che, seppur caratterizzato da un forte probabilismo, sia attingibile un *aliquid certum* in fisica; egli insiste, però, sulla sproporzione tra la nostra e la conoscenza perfetta che Dio ha del mondo, una conoscenza per lui massimamente certa in quanto proviene da una completa consentaneità tra i decreti dell'intelletto e la volontà che dispone tanto in merito all'esistenza quanto al modo di esistere di ogni cosa:

«Ergo summa certitudo est solius Dei praerogativa, frustraеque homines, quorum certitudo gradus admittit, ad ejus ultimum et perfectissimum pervenire allaborant; et illa certitudo metaphysica

(supranaturalis) quam quidam tantopere deprædicant est, siquidem natura ejus, utpote ipsam naturam supergredientis, capax minime est, inane commentum»<sup>76</sup>.

Si tratta di una decisa presa di posizione contro la certezza cartesiana e rivela, peraltro, una certa prossimità di Regius all'empirismo: ma il fatto che, per l'uomo, il certo finisca per confondersi con il probabile, con l'*opinio*, e che l'episteme sia appannaggio esclusivo di Dio non porta necessariamente allo scetticismo, pur adombrandolo. In fondo, l'errore di immaginare una sostanza spirituale identificandola con il pensiero deriva dalla certezza, da parte di un soggetto, di sé come pensante; e concetti analogici come quello di "materia corpuscolare" provengono, parimenti, da esperienze sensibili di cui possiamo dirci certi. Resta il fatto, tuttavia, che l'essenza della mente e degli oggetti materiali ci è preclusa. Essa esula dai nostri concetti malgrado ne percepiamo le manifestazioni concrete sotto forma di effetti: una convinzione, questa, che riduce le distanze tra Regius e l'impostazione lockiana del problema della *real Constitution* delle sostanze<sup>77</sup>. Le certezze in assoluto più salde rimangono, comunque, quelle legate alla morale e cooperano ulteriormente ad affrancare il *modus philosophandi* di Regius da compromissioni con lo scetticismo.

Alcuni, tra cui Descartes, sono dell'avviso che la massima *certitudo* sia di tipo metafisico, il che è incontestabile, ma ciò non deve dare adito a fraintendimenti a proposito dell'estensione della conoscenza negli esseri finiti. Inoltre *metaphysicum* è vox ambigua, segno delle difficoltà da sempre incontrate nel ritagliare in quel dominio un margine di certezza. In ogni caso, all'uomo, aristotelicamente animale razionale e so-

---

<sup>76</sup> Ivi, num. mod. 5.

<sup>77</sup> «We must content our selves with Probability in the rest: but can have no general Certainty, whilst our specifick *Idea* of *Man*, contains not that real Constitution, which is the root, wherein all his inseparable Qualities are united, and from whence they flow». LOCKE J., *An Essay concerning humane Understanding*, London 1700<sup>4</sup>, IV, 15.

ziale, è sufficiente la certezza morale, né gli è consentito spingersi oltre. Ora, dato che ogni dimostrazione poggia sull'assunzione di principi e, in armonia con Descartes, nell'effetto non può esservi più di quanto non sia nella causa, la certezza di una dimostrazione morale, della quale è autore un intelletto finito, può dirsi maggiore – sempre in relazione alla conoscenza di *quel* finito – rispetto alla certezza di una *demonstratio* metafisica ottenuta da principi inconoscibili.

Da un lato, questa asserzione di Regius rimarca *per absurdum* l'impossibilità di comparare la certezza morale dell'uomo con quella metafisica di Dio (*majus* e *minor* esprimono una quantificazione paradossale, data l'impossibilità di rapportare i due soggetti), ma, dall'altro, è la risposta più convincente alla domanda, non esplicitata, su cosa ad un intelletto finito sia lecito conoscere e fin dove si estenda la sua certezza:

«Moralis haec certitudo, quae a credulitate et vana opinione multum distat, hominibus sufficit, neque eorum, ut demonstravi, natura majoris eorum capax est»<sup>78</sup>.

Tuttavia *alii philosophi* – ma il riferimento non può che tornare a Descartes – sono tanto insani da revocare in dubbio qualunque *certitudo*, non necessariamente solo di ordine morale, per faticare invano, in seconda battuta, a svincolarsi dall'*empasse* tramite processi dimostrativi. Se il dubbio viene messo in atto con serietà, e non s'identifica con un mero gioco dell'ingegno, il tentativo di risalire per via epidittica a verità certe è vanificato in partenza<sup>79</sup>, e, contemporaneamente, esso implica un improprio allargamento del potere della ragione che dubita; mentre questa, al contrario, avanza con passo sicuro

---

<sup>78</sup> REGIUS J., *Elementa Scientiae Naturalis sive Principia Philosophiae Theoreticae, quibus veritatem investigandi solida et facilis proponitur Methodus*, Franciscus Halma, Franequerae 1711, *Praefatio*, num. mod. 7.

<sup>79</sup> «Facile est se conijcere in gurgitem sed inde emergere difficilior, et aliquando impossibile», annota Regius con una chiara allusione alla seconda *Meditatio* cartesiana. Ivi, num. mod. 8.

se le dimostrazioni che produce derivano la loro forza dalla certezza morale («*omnis demonstratio morali certitudini virtutem suam debeat*»<sup>80</sup>) in quanto paradigma cui esse devono formalmente attenersi e che viene preferito, da Regius, alla matematica cartesiana. Inoltre l'effimero tentativo di estirpare il dubbio *sola demonstratione* si scontra con l'asserto, conforme alle premesse poste sopra, che la percezione immediata di una cosa sia più efficace (*efficacior*) di tutte le proposizioni, concernenti essenza ed esistenza della cosa stessa, ottenibili per mezzo di un ragionamento dimostrativo:

«Demonstretur alicui Solem esse corpus igneum, circa axem agitatum, eaque agitatione globulos coelestes ad lineam rectam propellens, ac propterea necessario extare lucem, an ille de luminis existentia certior erit quam immediata luminis perceptione?»<sup>81</sup>.

Vale più la percezione intuitiva della luce, si legge subito dopo, di cento dimostrazioni intorno alla sua esistenza, nelle quali il grado di certezza va diminuendo, e, di contro, aumenta il contenuto di probabilità, ovvero di ipoteticità; e questo è tanto più verificabile quanto più dall'intuizione dei *phaenomena* non ci si limiti più a imitarli, a rispecchiarli baconianamente, bensì si opti per un indebito tentativo di risalire alla loro costituzione. Solo a partire da questo punto, conclude Regius, la scepsti rivela la sua utilità epistemica, allorché, cioè, mira all'emendazione degli errori fatalmente connessi allo sconfinamento della ragione in un territorio, quello delle essenze, rigorosamente ristretto alla conoscenza divina. Tuttavia, l'autore si premura da subito di rettificare una conseguenza associabile, in apparenza, alla sua gnoseologia: il ruolo della dimostra-

---

<sup>80</sup> Ivi, num. mod. 7.

<sup>81</sup> *Ibidem*.

zione non è di poco conto, purché sua priorità sia correggere gli errori regredendo nel già noto, non avanzare da sé nell'ignoto<sup>82</sup>.

## 2.4 Il “Descartes” di Regius: tra infondatezza dei principi e incompletezza nelle deduzioni

Così strutturato, il punto di vista di Regius può finalmente misurarsi con Descartes sul problema del *principium*. Il collega di Andala precisa, anzitutto, che non v'è odio nei confronti del francese, ma che, constatando la diffusione incontrastata della nuova filosofia, egli ne è rimasto costernato. È arduo motivare come una simile speculazione, ritenuta all'unanimità così chiara e certa da introdurre agevolmente alla verità, abbia annoverato tra i suoi seguaci Spinoza, Malebranche o Poiret, il che è già una prova sufficiente per dissentire dall'*opinio communis*: la quale, per esempio, avrebbe dovuto intuire la contraddittorietà del tentativo del Meditante che, per sgombrare il campo dai pregiudizi, suppone che tutto debba essere messo in dubbio, e, mentre ancora *finge* – quantunque si tratti di una finzione che non sembra risparmiare nemmeno Dio –, rinviene in sé il *cogito* e lo eleva a principio primo. Si aggiunga, poi, che dal *cogito* viene inferito l'esse, un passaggio logico tutt'altro che perspicuo, se si considera che al *cogito* conviene solo la conoscenza di se stesso, e che, dunque, non può pronunciarsi sull'esse né, in ultima analisi, chiarire la propria natura di sostanza o modo. Ciononostante ricorre la proposizione “Ego cogito”: ma, anche assumendola come *primum*, nulla autorizza l'inferenza della persona pensante dal pensiero che, in sé, godrebbe di esistenza

---

<sup>82</sup> «Ex dictis, me demonstrationes parvi facere nemo colligat. E contrario, cum absque earum ope multa veritates aeternis inscitiae tenebris essent addictae, et earum opera veritatum cognitarum, quod intellectui admodum gratum et jucundum est, per regressam (qui certus demonstrandi modus est) nexus innotescunt, eas maxime utilitatis esse, omnesque, qui cognitionis suae moenia extendere ambigunt, iis non posse carere, judico, ipseque in concinnandis Philosophiae Theoreticae principiis usus sum». Ivi, num. mod. 10.

autonoma. Dal *cogito* si possono altresì dedurre due conseguenze contraddittorie, ossia che l'*ego* esista e non esista allo stesso tempo; ma così si rivela, senza alcuna ambiguità, l'impossibilità di assumere il *cogito* medesimo come principio primo: anzi, Regius giunge a dichiararne addirittura l'infondatezza. Il sillogismo "qui cogitat est, ego cogito, ergo sum", fedele trasposizione formale, secondo il franekerano, dell'argomento di Descartes, presuppone che l'agente del pensiero esista ancor prima che si giunga, per via inferenziale, alla sua esistenza, sicché il *demonstrandum* risulterebbe già incluso nella maggiore.

Rilevato il circolo vizioso sotteso al sillogismo, il passaggio immediatamente successivo è quello di inquadrare la struttura formale del *cogito* all'interno del principio dell'*agere supponit esse*. Da subito è evidente che il *cogitare* suppone l'esistenza del *cogitans* ma in maniera surrettizia, il che è indice del fatto che il *cogito* non può reggere in quanto azione senza soggetto, o, più precisamente, senza un soggetto di cui non sia stata acclarata la natura di sostanza o modo. Se il *cogito*, allora, *sensu stricto* è presentato come "principio primo", questa dicitura si rivela impropria, in quanto è richiesto un ulteriore fondamento, ovvero un soggetto dell'*agere* la cui essenza sia sufficientemente chiara e distinta. Invece il *cogito* dei *Principia* e delle *Meditationes* è azione di cui non si dà *agens*, dunque fondamento in ultima analisi infondato<sup>83</sup>.

Mentre ancora *dubita*, inoltre, il Meditante si trova di fronte a numerose idee, inclusa quella di un ente perfettissimo, identificato poi con Dio, del quale viene asserita un'esi-

---

<sup>83</sup> «Iam cogitat et ex eo infert se esse; sed, quid cogitatio sit (nihil enim prorsus in eo statu cognoscit prae-ter cogitationem, ad quod hic probe attendendum est) nondum scit, an modus, an substantia sit, omnino ignorat, et an modus absque substantia existere posset, ei hactenus plane ignotum. Et quis ille *ego*, cum supposuerit nihil esse? Sed cogito. Recte! Ergo cogitatio existit, non quaedam persona cogitans: ille, qui omnia, etiam certissima veritatis principia dubia largitur, probet mihi cogitationem inferre personam cogitantem. Sed id lumine naturae clarum est. Quid vero de lumine naturae loquitur, qui nihil hactenus prae-ter cogitationem esse concedit? Sed quid si dicam, contradictoria possunt esse vera, a qua sententia ille non est alienus, an inde non sequetur aliquod posse cogitare et tamen non esse? Ecce quam certum et indubitatum hoc sit principium! Sed uti principium non est, multo minus primum est». Ivi, num. mod. 14.

stenza reale. In questo frangente, Regius contesta la violazione della regola cartesiana che vincola la verità alla percezione chiara e distinta di qualcosa, poiché sembra che Descartes, ancora invischiato nel dubbio, abbia ugualmente preteso di dedurre una verità certa al massimo grado e si sia pronunciato sull'esistenza reale, *extra mentem*, del suo soggetto. Questa *veritas*, ossia che Dio esiste, pur destinata ad attestarsi come paradigma per ogni altra, viene affermata – e fatta valere a livello ontologico – in una cornice di radicale annullamento della certezza. Nuovamente nella forma del sillogismo, ciò che nel suo concetto implica un'esistenza necessaria esiste; l'ente perfettissimo implica nel suo concetto un'esistenza necessaria; l'ente perfettissimo esiste. Tuttavia, per Regius, si tratta di un mero sofisma di composizione perché congiunge (*componit*) l'attributo *pensato* dell'“essere esistente” con l'attualità di un'esistenza *reale*. Ciò che è implicato nell'idea di qualcosa non è detto, conclude Regius, che esista in atto. Pertanto Descartes è passibile della medesima accusa di empietà mossa contro quegli atei che, pur ammettendo di concepire Dio come un ente perfetto e necessariamente esistente, negavano che dalla connessione del soggetto con il predicato dell'esistere si potesse affermare la realtà e l'attualità di quell'esistenza medesima.

La quinta *Meditatio*, dove avviene la rimozione del *dubium* grazie alla garanzia, nell'esistenza di Dio, della conoscibilità del mondo, continua a servirsi di vani sofismi presupponendo l'accessibilità all'uomo della certezza metafisica; ma se fossimo metafisicamente certi dell'esistenza di Dio a partire da un'idea insita in noi, saremmo detentori di una verità attingibile solo per un intelletto infinito:

«Si igitur imperfectus conceptus vocari queat Dei idea, quidni, cum in eo omnis perfectionis de Deo demonstrandae fundamentum sit, Ens summum et primum concipiens, Dei Idea nuncupari queat?»<sup>84</sup>.

Nessuna meraviglia, allora, che, da una formulazione così oscura della prova dell'esistenza di Dio, Spinoza abbia tratto vantaggio nel costruire la sua empia metafisica, inserendosi a pieno titolo in una corrente di cui Descartes fu inequivocabile precursore. Più nel dettaglio, per Regius, il pensiero di Descartes non arrivò a rendere esplicite le conseguenze cui i principi (dal *cogito* all'esistenza di Dio, fino alle leggi della fisica, come tra poco osserveremo), per quanto infondati, avrebbero condotto. Quegli esiti, infatti, erano camuffati e attenuati in nome di un ossequio formale all'ortodossia, non esibivano la reale portata eversiva caratterizzante le loro premesse. Da un lato, perciò, in Spinoza sono riconoscibili i germi del cartesianesimo; dall'altro, la dottrina dell'olandese rappresenta un'ideale chiave di lettura *ex post* per portare a evidenza la sostanziale continuità con Descartes, e, in secondo luogo, per ravvisare nello spinozismo il compimento delle deduzioni effettuate a partire da quei principi infondati. Oltre ad essere tali, quindi, essi si rivelano incompiuti quanto alle catene deduttive costruite sul loro instabile "fondamento". Un esempio chiarificatore, al riguardo, è prodotto dal *Cartesius versus Spinozismi Architectus* (1719), la *vindicatio* concepita da Regius come risposta all'*Apologia* andaliana.

Nel capitolo ottavo si dimostra come uno dei *dogmata*, o *principia*, che manifestano la vera eterodossia di Descartes solo se opportunamente, a detta di Regius, riferiti a Spinoza sia quello dell'immutabilità della quantità del movimento. Assumerlo, infatti, equivale a uscire dall'orizzonte dell'ortodossia entro il quale i *Principia* dichiarano, in-

---

<sup>84</sup> Ivi, num. mod. 37.

vece, di attestarsi. Escludendo che la quantità di movimento vada soggetta a variazioni, non solo non si riesce a dar conto della variabilità dei fenomeni, ma si perviene ad attribuire al mondo fisico, corruttibile per definizione, una caratteristica propria di Dio. Tuttavia, dall'immutabilità dell'operazione divina non segue affatto l'immutabilità degli effetti, altrimenti o Dio derogherebbe alla sua incorruttibilità, oppure i *creata* risulterebbero, per essenza, indistinguibili dalla prima causa. Se dunque si accetta l'immutabilità della quantità di movimento, una logica conseguenza – tolta la riduzione di Dio a ente materiale – è proprio il panteismo condannato in Spinoza.

Regius sfida i cartesiani, compreso Andala, a dimostrare il contrario, ma da subito è costretto a constatare l'inadeguatezza delle loro risposte. Risulta più plausibile pensare che, al fondo del discorso cartesiano, vi sia una nozione di estensione prossima a quella spinoziana, sicché, in quanto attributo dell'essenza di un Dio immutabile, per necessità naturale essa è modificata e mossa uniformemente (*aequabiliter*) dalla sostanza divina cui inerisce. All'immutabilità della causa deve corrispondere quella degli effetti, benché, obiettivamente, Regius qui sacrifichi la fedeltà ai testi spinoziani al solo scopo di provare che essi rendono concludente quanto dichiarato da Descartes nei *Principia*. Infatti, in Spinoza la *substantia* non è il soggetto *tout-court* dei movimenti finiti nell'estensione; e questa, a sua volta, è *attributum* che costituisce ed esprime l'essenza della sostanza medesima, quindi non è sostanza in sé.

Nel carteggio di Descartes con More e nell'articolo 37 della seconda parte dei *Principia*, che contiene la formulazione della legge dell'immutabilità, per Regius è innegabile la presenza di elementi pre-spinoziani: al corrispondente inglese, infatti, Descartes rivolge l'invito a non preoccuparsi del trasferimento della quiete da un corpo all'altro, in quanto anche per il movimento – che è modo opposto alla quiete – vale l'im-

possibilità di *transmigrare* da un ente esteso all'altro<sup>85</sup>; e, nel luogo dei *Principia* sopra indicato, si dice, ancora, che del movimento non può darsi *transmigratio*, ossia alterazione della sua quantità.

Regius, tuttavia, non si limita ad un lavoro di giustapposizione di testi: innalza, invece, la tesi cartesiana al rango di principio primo e *fundamentum* dell'intera fisica<sup>86</sup>, congetturando che, se la quantità di moto per esempio diminuisse, la forza di espansione dei vortici subirebbe una contrazione e quelli inferiori finirebbero per mescolarsi agli altri superiori: il che significa che l'ordine e la conformazione dell'universo cartesiano dipendono strettamente da un principio che, in fondo, Regius ritrova ugualmente operante in Spinoza e da lui investito di un'analogia funzione di fondamento. Lo si dimostra in sei passaggi: **a)** per esperienza, il movimento, che si concede essere modo o accidente di un corpo, va soggetto a mutazioni; **b)** ma quando ha stabilito il principio dell'immutabilità della quantità di movimento, Descartes si è concentrato sulla forza movente, non più sul soggetto del movimento, ossia il corpo mosso; **c)** di qui si inferisce che la forza, essendo immutabile, è in Dio; **d)** anzi, è proprio Dio in quanto suo attributo costitutivo; **e)** ma tale *vis* è unita alla materia; **f)** dunque il suo manifestarsi materiale risulta uniforme e necessario, impedendo che tra la fisica cartesiana e spinoziana sopravviva una distinzione che non sia solo nominale.

Il punto di raccordo tra le due filosofie della natura è l'identificazione di Dio con la suddetta *forza*, parola che non ha solo valenza fisica, ma diviene pregnante anche in sede di teoria della conoscenza. È bene anzitutto osservare che l'identità *Deus-vis*, di-

---

<sup>85</sup> «Non itaque opus est ut sis sollicitus de transmigratione quietis ex uno subjecto in aliud, cum nequidem motus, quatenus est modus quieti oppositus, ita transmigret». *Descartes a More*, Egmond-Binnen, agosto 1649, AT V, p. 405.

<sup>86</sup> «Interfuit Cartesii hanc de eadem motus quantitate sententiam, utpote maxime capitalem, bene statuminare; quandoquidem totius Physicae erat fundamentum». REGIUS J., *Cartesius verus Spinozismi Architectus, sive uberior assertio et vindicatio Tractatus cui titulus Cartesius Spinozae praelucens, antehac vernaculo sermone editi; quibus quam clarissime nec non certissime demonstratur in Cartesio reperiri primaria fundamenta Spinozismi*, Henricus Halma, Franequerae 1719, pp. 183-84.

chiarata nel passaggio **d**), nei termini del discorso di Regius è una certezza metafisica, e cela la pretesa di penetrare l'essenza delle cose, la *vis* appunto, in vista di una loro connessione fallace con l'immutabilità di Dio. Ma la *vis*, lascia intendere Regius, è sia proprietà intrinseca dei corpi che delle menti, sicché la necessità in natura, esattamente come nello spinozismo, coincide con la necessità nel cogitativo. E la deduzione da principi primi, che sopra abbiamo visto stigmatizzata da Boerhaave con argomenti differenti, diventa ora il metodo più adatto, messa tra parentesi l'esperienza, per contrassegnare la necessità del pensiero non meno che dei fenomeni *extra mentem*.

L'*Architectus* aggiunge, allora, ai temi dell'inattingibilità della certezza metafisica, dell'infondatezza del *cogito* e dell'inconsistenza della prova a priori, un'immagine di Descartes che gradualmente sfuma in Spinoza. Contro questa interpretazione non priva, invero, di riferimenti testuali ordinati ad arte e talvolta oggetto di forzature, Andala compose il *Cartesius versus Spinozismi Eversor* (1719), preceduto da un *Alloquium* che permette di individuare, sinteticamente, i punti salienti del dissenso nei confronti del collega franekerano.

## **2.5 La risposta andaliana: il fondamento di natura e ragione nel *bestel***

L'*Alloquium amicum et serium ad Cl. Collegam Antagonistam* è contraddistinto dall'arroccamento di Andala in una posizione marcatamente dogmatica. All'inverso di quanto pensava Regius, i principi, o *fundamenta*, di Spinoza sono a priori una perversione di quelli cartesiani e riflettono i propositi di uno spirito empio che, abbracciato il determinismo stoico (come già contestato nell'*Apologia*), rimase invischiato nelle aporie dell'immanentismo, del tutto estraneo al *modus philosophandi* cartesiano. Pertanto,

chi voglia affidare a ragionamenti tendenziosi la confutazione di questa “estraneità” è un mistificatore. Regius si è dimostrato tale perché nel caso del *dubium*, per riprendere la prefazione dei *Principia Philosophiae Theoreticae*, non ha notato che il dubitare del Meditante è più inscrivibile nella tradizione di quanto la sua portata epistemologica induca a credere. Si tratta, il *dubium*, di un momento di provvisoria catarsi, rappresenta una sorta di “scala scettica” che, una volta assolto il compito di liberare la mente dai pregiudizi, toglie, con questi, anche se stessa.

Invece, quanto alla prova a priori, più ancora che l’*Alloquium*, è l’*Eversor* a giudicare insostenibile l’attacco di Regius poiché estrinseco ai principi della *philosophia nova*, i quali, secondo Andala, sono tanto evidenti di per sé che chiunque, giudicando onestamente, dovrebbe assentire loro senza riserve. Pertanto il *cogito*, rispetto al quale l’esistenza di Dio *ex idea mentis* è logicamente posteriore, non è un *infundatum*, purché non lo si isoli dal sistema dei principi cui, di per sé, appartiene. Tra Regius che viola questa sistematicità, fornendo un ritratto parziale ed erroneo di Descartes, e i falsi cartesiani che respingono in blocco i *principia* sostituendone altri in maniera più o meno dichiarata, non vi è, agli occhi di Andala, una differenza decisiva: nella fattispecie, il primo non ha compreso che il *cogito* è concatenato al dualismo delle sostanze, e che il soggetto del pensiero è sì una mente *per essentiam* distinta dal corpo, ma, al contempo, ad esso unita e *pensante* inseparabilmente da questa congiunzione. E se Regius, inoltre, avesse preso in considerazione, con la dovuta rettitudine di pensiero, la possibilità di una teologia in accordo con Descartes, di certo avrebbe realizzato che la *raison* non erode affatto i dogmi ma ribadisce, altresì, la radicale trascendenza di Dio contro l’immanenza spinoziana, e vede in lui la *causa essendi e conservandi* di ogni cosa – sia estesa che pensante – in quanto rispecchiamento finito del *bestel*. Di qui l’introduzione di una

fisica di sostanze, realmente causanti, sulla quale Andala aveva posto l'accento già nel 1709 in funzione antimodale.

Se poi, tornando all'*Alloquium*, si esamina l'intreccio tra fisica e metodo, l'obiezione di Regius che il deduttivismo cartesiano, prima ancora di essere l'antesignano della necessità in Spinoza, muova da un agglomerato di principi infondati, deve, ancora una volta, arrendersi alle evidenze testuali. Nell'*Architectus*, dove sarebbe palese l'attitudine ad un uso strumentale del *corpus* cartesiano, Andala ricorda come Descartes venga a torto tacciato di "idealismo"<sup>87</sup>, ossia di aver assemblato un'immagine del reale esauribile in lunghe catene deduttive – e, dunque, ideali, mentali – a partire da degli *infundata* completamente arbitrari: una critica funzionale a legare strettamente, in seconda battuta, le finzioni del francese ai *ficta*, non meno dannosi, escogitati da Spinoza. Al riguardo, Regius si inganna sostenendo che la deduzione inverta il modo di procedere scientifico dai particolari agli universali, sicché Descartes avrebbe mosso da due *genera*, pensiero ed estensione, per ricavarne le rispettive particolarizzazioni. Ciò non è ammissibile. I *genera* sono infatti enti di ragione, osserva Andala, e non sostanze reali al pari di *res cogitans* e *res extensa*: Spinoza dedusse inizialmente da universali astratti – uno in particolare, ovvero la sostanza – per giungere alla realtà dei particolari, e, in questo caso, sarebbe plausibile la critica di Regius; nel caso di Descartes, al contrario, essa non coglie nel segno.

Andala è consapevole, tuttavia, del rischio connesso alla tesi di un Descartes "idealista", in quanto il fondamento dogmatico della sua interpretazione di Descartes stesso, il *bestel*, ne verrebbe stravolto. Un valido supporto, utile, appunto, a controbilanciare un

---

<sup>87</sup> Il termine è nostro. Cfr. «Vides ergo, Vir Cl., verum non esse quod scribis; quia Philosophiam Cartesianam vocaveram mere idealem et fictis hypothesibus nixam, impudentissimus vocor calumniator, apponis (omissis reliquis Tuis a me citatis et virgula censoria quam maxime notatis) ipsissima mea verba». ANDALA R., *Alloquium amicum et serium ad Collegam Antagonistam*, in *Cartesius versus Spinozismi Eversor*, Wibius Bleck, Franequerae 1719, num. mod. 2-3.

presunto eccesso di astrazione nella filosofia cartesiana, viene dalla pratica sperimentale. I resoconti sperimentali e le osservazioni su di essi formulate non rivestono, concede Andala, un ruolo preponderante negli scritti di Descartes, ma, da qui, non è affatto necessaria la conclusione che la sua fisica ecceda in teoricismo; e tuttavia sarebbe parrimenti errato elevare il momento sperimentale al grado di *principium*, costruendo su di esso una filosofia naturale quasi ne risultasse il fondamento.

Il *Cartesius physicus*, che Andala contrappone al *Cartesius* compromesso con lo spinozismo, è l'assertore – si è visto – di una fisica che dell'*experimentum* sfrutta solo il potere probante, giacché le verità fondanti sono *già* note *lumine rationis*. Ed è precisamente questo il mezzo con il quale si apprende che l'estensione è sostanza e costituisce la natura dei corpi; che condensazione e rarefazione, pur non cadendo sotto i sensi, sono dovute rispettivamente all'ingresso o alla fuoriuscita di materia corpuscolare; che la fisica epicurea, e qualunque altra ammetta l'esistenza di uno spazio vuoto in quanto senza corpi, è falsa; e che, infine, le tre leggi di natura enumerate nella seconda parte dei *Principia*, tra le quali abbiamo richiamato quella dell'immutabilità della quantità di movimento, assumono come "prototipo" l'immutabilità di Dio nell'operare. Esse, allora, non riproducono l'inerenza modale perché assimilabili, ma non identificabili, alla natura di Dio che, tra le sue espressioni, contempla l'azione ordinatrice, e quindi il *bestel*. L'*Alloquium* conferma, da ultimo, che una fisica *superstructa* sull'esperimento non perde mai il riferimento all'agire efficiente degli enti, consentendo alla *ratio* di applicarsi al loro studio senza, per questo, diminuire l'importanza del momento deduttivo.

In definitiva, la differenza tra Andala e Regius consiste nel fatto che, per il primo, il magistero della ragione e le certezze, di tipo sia fisico sia metafisico che essa può con-

seguire, trovano cartesianamente in Dio il loro fondamento, e cioè nel suo *bestel*; per il secondo, invece, posto che la conoscenza razionale di Dio non è in alcun modo certificabile, non rimane che una fisica del puro fenomeno, giacché una fisica che pretenda di muovere da principi a priori sconfina nel solipsismo e si basa su nozioni vaghe quando non, addirittura, astruse. L'idealismo non è che il preludio della relativizzazione di principi già infondati di per sé, al punto da rendere impossibile una valutazione obiettiva di quale sia la fisica migliore, se quella cartesiana, spinoziana, o piuttosto costruita sui testi di Newton, di Nieuwentijt o di Huygens, anch'essi propalatori di *principia*.

Constatiamo, da una diversa angolatura, che Andala ha di fronte a sé lo stesso problema sollevato dal *sermo* di Boerhaave, poiché questi e Regius convengono, in forza del comune ancoraggio all'empirismo (più forte nel primo), sull'incertezza veicolata dal paradigma conoscitivo cartesiano, nonché sulla sua infondatezza. In ultima istanza, l'*Alloquium* e l'*Eversor* non solo intendono dimostrare che l'errore non alligna nei testi, ma si trovano, soprattutto, a combattere sul piano delle interpretazioni: mirano, da un lato, a ripristinare la corretta immagine del cartesianesimo, e, dall'altro, a far prevalere, tra tante, la versione di un Descartes pio, la cui dottrina non difetta di evidenza e riesce a compenetrare virtuosamente deduzione e sperimentazione. La lotta per il "primato dell'interpretazione" fu infatti tipica delle controversie con i falsi cartesiani, le quali conobbero una fase di sensibile inasprimento proprio a partire dagli anni della *querelle* di Franeker: nel 1722, in una disputazione difesa dallo studente ungherese Andreas Ná-nási, fu il turno della *vis plastica* teorizzata da Ralph Cudworth; nel 1724 esplose la polemica con Leibniz e Wolff – ma invero, come vedremo, di più vaste proporzioni – rei

di aver propugnato una causalità effimera basata su un accordo metafisico, non su un libero agire di cause fisiche.

Da questi episodi si intravede, insomma, che la difesa dei principi cartesiani (e la causalità fisica, per Andala, fu uno dei più influenti e gravidi di conseguenze), o, altrimenti detta, la questione dei fondamenti, perdurò fino al termine della carriera di Andala, divenuto nel frattempo tre volte rettore, e spentosi dopo una lunga malattia, nel 1727 come ricordano i biografi. All'ultima parte della sua vita appartiene la dissertazione *Tacentis mundi Respublica, sive cogitationes rationales de statu animarum post mortem* (1723), dove, trattando della memoria, Andala asserisce che l'anima abita (*habitat*) nel corpo, e, fatta salva la diversa sostanzialità, instaura con esso un commercio attraverso le parti di più stretta congiunzione, un effetto cui «*nervi et fibrillae tenues, et extremi horum finiculorum ramusculi [...] concurrunt*»<sup>88</sup>. Si tratta invero di un'area, un *ubi*, dalla quale trae origine anche la memoria, descritta in chiave organica: Andala, infatti, cerca di connotarla come una sollecitazione dello spirituale su una porzione di cellule cerebrali che fungono da *claves* per accedere ad un prontuario di rappresentazioni pregresse. Una spiegazione, questa, direttamente tratta dalla fisiologia delle *Passions de l'âme*, e funzionale, nelle intenzioni del docente frisone, a mettere in risalto il carattere di vera *operatio* di una sostanza sull'altra, un aspetto che l'ultimo Andala, con interessanti opzioni interpretative, non cessò di attribuire al vero Descartes.

---

<sup>88</sup> ANDALA R., *Tacentis mundi Respublica, sive cogitationes rationales de statu animarum post mortem*, Henricus Halma, Franequerae 1723, § XXXIII, p. 29.



## **PARTE SECONDA**

### **I NEMICI DELLA FILOSOFIA VERA**



## CAPITOLO TERZO

### **“SOSTANZA” COME PREDICATO DI DIO E DELLE COSE: LE CONTROVERSIE SULLO “SPINOZISMO” DI DESCARTES**

#### **3.1 Dal metodo alla nozione di “sostanza”**

Il tessuto causale che costituisce la realtà è un dato irrefutabile per Andala, a prescindere dalla sua radicale messa in discussione in Spinoza, nell’occasionalismo e presso i teorici dell’armonia prestabilita. Una causalità fisica è imputabile ad agenti fisici, non a modi o a entità tra loro irrelate, benché preordinate alla produzione di un effetto determinato; e, proprio perché fisici e agenti, gli enti andaliani postulano una consistenza ontologica che, scongiurando il monismo sostanziale, è anche garanzia di libertà, ossia di azione autonoma, ancorché accompagnata dal concorso divino e dispiegante se stessa secondo le norme più convenienti al *bestel*. In Andala la necessità, che pure è presente, è declinata solo sul piano delle modalità operative, sul *come* una sostanza causante debba essere *agens*; ma, ed è bene ribadirlo, *soggetto* ed *effetto* della causalità non appartengono ad una dimensione di immanenza a Dio, in quanto conservano la loro alterità nella stessa sproporzione, già cartesiana, che vi è tra l’infinito e il finito.

Ora, nel primo capitolo abbiamo concluso che la causalità vera si iscrive nella cornice del *bestel* e ad esso rinvia in quanto Dio, per primo, è *vere agens* trascendente (contro Spinoza), ancorché dotato della facoltà di conservare le cose nell'essere (contro Bekker); nel secondo, invece, abbiamo analizzato due casi in cui la critica alla razionalità cartesiana, tanto nel grado di certezza quanto nei principi, rendeva urgente, agli occhi di Andala, una presa di posizione ben definita, tradottasi, in ultima analisi, nell'accreditare la *raison* descritta da Descartes come il paradigma più compatibile con le caratteristiche del *bestel*. In esso, come abbiamo più volte ribadito, Andala ripone la radice dell'accordo tra ragione e fenomeni del mondo fisico, in ordine alla conoscibilità di questi ultimi. Eppure, nonostante il metodo deduttivo, *superstructus* ma non fondato sulla pratica sperimentale, si iscriva a pieno titolo nel *modus operandi* di questa "ragione" ordinata secondo il *bestel*, esso può ugualmente generare esiti problematici. E non si tratta solo del solipsismo risultante da catene di finzioni che la mente costruisce a suo piacimento, come obiettato da Boerhaave e Regius; può esservi, invece, un pericolo ulteriore, facilmente riconoscibile se solo si pensa che Spinoza fu maestro nell'adottare la deduzione per sostenere le sue empietà.

Lo scritto che abbiamo volutamente tralasciato al paragrafo 2.1 è specificamente dedicato agli abusi, spinoziani e non solo, nella deduzione, e ci condurrà alla messa a fuoco della sostanza quale tematica principale di questo capitolo. La prima *dissertatio* dell'*Examen Ethicae Clar. Geulingii*<sup>89</sup> è di due anni anteriore all'*Apologia* e di tre alla *querelle* di Franecker. Fa parte di un'opera in cui la censura andaliana colpisce Arnold Geulincx, il "subdolus et tectus Atheus" reo di aver dissolto, come Spinoza, la libera volontà appiattendola sulla necessità dell'intelletto. Una prova inconfutabile, questa, del-

---

<sup>89</sup> Cfr. ANDALA R., *Examen Ethicae Clar. Geulingii, sive Dissertationum philosophicarum in quibus praemissa Introductione sententiae quaedam paradoxae ex Ethicae Clar. Geulingii examinantur pentas*, Wibius Bleck, Franequerae 1716, Diss. I, pp. 1-28.

l'adesione ad un sistema dalle illimitate potenzialità deduttive – come quello spinoziano – poiché fondato su un'idea distorta di Dio.

L'accusa in sé non è nuova e rievoca quella mossa contro Leibniz nel 1712. Tutti i falsi cartesiani, infatti, quando non teorizzarono *apertis verbis* un'ontologia imperniata su un'unica causa, avanzarono nella convinzione che vi fosse una sola *methodus*, quella sintetica, applicabile a qualunque campo del sapere e in grado di esaurirlo nella sua totalità. Proprio della geometria, tale metodo, che deduceva da definizioni, assiomi e postulati, si attestava ad un livello di certezza molto elevato. Eppure, ed è la critica andaliana, in nome del «summam in disciplinis quaerere certitudinem»<sup>90</sup> non si possono tollerare eccessi che bandiscano dal campo del *certum* verità per loro natura indimostrabili *more geometrico*. L'ateismo, in tutte le sue forme, viveva proprio in un abuso delle risorse esplicative messe a disposizione dal metodo sintetico; sicché Andala, nell'*Examen*, si premura di ridimensionarne il potere illustrando, al contempo, i benefici del metodo analitico.

Analisi e sintesi, in primo luogo, rientrano tra gli strumenti a disposizione del matematico. Attenendosi alla *De Methodo demonstrandi* di Wittich, una sezione dell'*Anti-Spinoza sive Examen Ethices Benedicti de Spinoza* (1690), Andala riconosce che entrambe definiscono due procedimenti dimostrativi, ancorché distinti. Posto dinnanzi ad un *demonstrandum*, il matematico può assumere premesse rigidamente prestabilite e inscrivere ciò che deve dimostrare entro le maglie di un ragionamento deduttivo. Altrimenti, egli può sempre avanzare dal noto all'ignoto ma in conformità a un metodo opportuno, che lo metta in condizione di pervenire alla dimostrazione con la stessa evidenza riscontrabile nelle premesse note; e che, nel risalire dal *demonstratum* ai *nota*,

---

<sup>90</sup> Ivi, Diss. I, § IX, p. 9.

lo confermi circa la loro validità e fondatezza. Perciò, mentre la sintesi impone i *prima* da cui necessariamente muovere, l'analisi segue la norma dettata dall'evidenza del noto in maniera metodica e secondo il naturale funzionamento della mente. La naturalezza dell'*analysis*, in Wittich associata alla spontaneità (*sponte*<sup>91</sup>), contrasta con l'artificiosità della *synthesis* come la *manuductio* all'assenso si oppone al tentativo di estorcere il medesimo al lettore. Il metodo analitico, infatti, si esprime in una conduzione del destinatario della dimostrazione che nulla ha a che fare con il sistema di presupposti prescritti dalla sintesi. L'assenso, perciò, viene ottenuto in modo che sia percepibile la correttezza del metodo dimostrativo, nonché la funzione fondante - lo abbiamo detto - dei principi da cui esso, *naturaliter*, ha preso avvio.

Ora, non è affatto implicata, in questo discorso, la svalutazione della deduzione, in generale, a causa della sua compromissione con il *mos geometricum* adottato dai falsi cartesiani: e questo perché, anzitutto, la sintesi è per Andala legittima e raccomandata in matematica, benché nei dovuti limiti rispetto ad altre discipline; in secondo luogo, perché l'analisi comprova se una certa deduzione dai *principia* abbia avuto luogo correttamente. La sola pretesa meritevole di biasimo è che la sintesi «omnes errores excludat»<sup>92</sup>, e, pertanto, che sia da prediligere all'analisi. Quest'ultima inoltre, proprio per

---

<sup>91</sup> «Methodus Analytica nihil assumit quod quovis modo sit obscurum, sed ex iis, quae per se sunt clara, ad alia, quae obscura sunt progreditur, atque ita illa ipsa ex claris notionibus elucidat et non minus perspicua menti reddit, quam ea quae per se erant evidentia. Summam autem requirit attentionem, quae posita, nihil quicquam eorum, quae per se sunt clara, mentis assensum effugere potest. Sic autem suspensus et tardo gradu procedit, eumque ordinem tenet, quem ipsa natura sponte subministrat». WITTICH C., *Anti-Spinoza sive Examen Ethices Benedicti de Spinoza*, Johannes Wolters, Amstelodami 1690, *De Methodo demonstrandi*, num. mod. 2.

<sup>92</sup> ANDALA R., *Examen Ethicae Clar. Geulingii, sive Dissertationum philosophicarum in quibus praemissa Introductione sententiae quaedam paradoxae ex Ethicae Clar. Geulingii examinantur pentas*, Wibijs Bleck, Franequerae 1716, Diss. I, § XI, p. 10. Cfr. ivi, Diss. I, § XII, pp. 10-11. In questi passi Andala cita diffusamente dalla *Demonstratio Evangelica ad Serenissimum Delphinum* di Pierre Daniel Huet, apparsa a Parigi presso l'editore Michallet nel 1679 e ristampata in sei edizioni fino a quella francofortese del 1722. Nella *Praefatio*, Huet illustra la circostanza che lo indusse alla stesura dell'opera: durante un soggiorno ad Amsterdam per approfondire i riti e i misteri della comunità ebraica locale, era venuto a contatto con un uomo, non nominato, tenuto in grande stima dai suoi correligionari: «Multa inter nos de doctrina ipsorum, deque nostra, ultro citroque agitata sunt» (*Praefatio*, p. 2). Le difficoltà, presto

l'assenza di coazione, è ideale «via ad docendum»<sup>93</sup>, e, lo ricordiamo, efficace supporto per rendere una dimostrazione probabilmente meno cogente rispetto alla sintesi, ma di certo più conforme al libero progredire della ragione e ai dettami della filosofia nuova. Non bisogna infatti dimenticare il *background* cartesiano sotteso sia all'*Anti-Spinoza* sia all'*Examen Ethicae Clar. Geulingii*, in particolare in riferimento a quel passo della lettera di prefazione ai *Principia* in cui Descartes descrive la sua opera come una dimostrazione (valida a fini didattici) di verità attraverso il risalimento metodico a *principia* universalmente noti<sup>94</sup>. Andala e, nella stessa misura Wittich, insiste sull'*ordo* naturale distintivo della dimostrazione analitica, la quale costituisce un esempio paradigmatico, potremmo dire, del rispecchiamento del *bestel* in ambito epistemologico.

---

sopraggiunte, di arrivare ad un accordo con l'ebreo in merito a questioni esegetico-dottrinali non avevano indebolito la convinzione, in Huet, che la religione cristiana fosse in sé vera; che tale verità fosse conseguibile attraverso una via brevissima e massimamente semplice; infine, che a questo scopo fosse funzionale un genere di dimostrazione tanto certo quanto quello adottato dai geometri. In altre parole la verità – o il complesso di verità insite nel cristianesimo – era suscettibile di essere dimostrata con la medesima certezza che si riscontrava nella geometria, assunta solo – è opportuno precisarlo – *formaliter*, ossia come paradigma formale e non in quanto strumento per decostruire la presunta “non certezza” dei dogmi. Che Huet, inoltre, non avesse sovrastimato le risorse del metodo geometrico è testimoniato proprio dalle citazioni dell'*Examen Ethicae Clar. Geulingii*. Andala ricostruisce così il punto di vista del teologo francese: i principi della geometria non bastano ad escludere numerose ragioni di dubbio, il che invalida il presupposto che *qualunque* verità guadagnata in questo dominio escluda necessariamente il falso. Le *infinitae controversiae* intorno a quei capisaldi, nonché i dibattiti che invocavano distinzioni più perspicue tra assiomi e postulati, andavano di pari passo con revisioni critiche delle dimostrazioni euclidee fino ad allora tradite; senza contare che, per Huet, neppure l'obiezione che contrapponeva la fallibilità dei geometri alla perfezione della geometria (*ars*) appariva determinante, poiché, data la sua vaghezza, si correva il rischio di perdere di vista il nucleo problematico più autentico.

Huet, infatti, non voleva far collassare la geometria in un vortice di dubbi dovuti alla mancanza di consenso sui suoi fondamenti, bensì mettere in guardia da quanti non ne facevano un uso corretto. La certezza geometrica, come sarà poi in Andala, non doveva costituire il termine di paragone per alcunché di estrinseco ai suoi *principia*, dunque nemmeno per commisurare ad essa le certezze fisiche, morali o teologiche. Huet, insomma, che nella *Demonstratio Evangelica* non poteva pronunciarsi a sfavore del *mos* da lui prescelto con finalità apologetico-didattiche, non avrebbe perso la consapevolezza, secondo Andala, dei limiti di quella scelta metodologica.

<sup>93</sup> *Ibidem*.

<sup>94</sup> «Encore que toutes les veritez que je mets entre mes Principes ayent esté conuës de tout temps et de tout le mond, il n'y a toutefois eu personne jusques à present, que je sçache, qui les ait reconnuës pur les Principes de la Philosophie, c'est-à-dire pur telles qu'on en peut déduire la connoissance de toutes les autres choses qui son au monde : c'est pourquoy il me reste icy à prouver qu'elles sont telles ; et il me semble ne le pouvoir mieux qu'en le faisant voir par experience, c'est-à-dire en conviant les Lecteurs à lire ce Livre». *Descartes à Picot, Lettre-Préface*, AT IX-2, pp. 10-11.

In più, Wittich lamentava che nel metodo sintetico fosse insita un'infrazione dell'ordine conoscitivo nella misura in cui alcune nozioni seconde *precedevano*, sul piano logico, le prime. In questo modo l'idea di Socrate, *notio prima* del Socrate reale, seguiva – invece di precedere – la *notio secunda* di “sostanza” che l'ordine logico-naturale avrebbe voluto ricavata per *collatio* e *abstractio* da una molteplicità di nozioni prime. L'impianto del *mos geometricum*, dunque, non solo ammetteva un'inversione di questo tipo, ma addirittura era funzionale a far coincidere gli elementi primi della conoscenza, ossia gli universali astratti – o modi del pensiero o enti di ragione –, con delle entità esistenti *realiter*. Andala non si dissocia nemmeno da questa opinione, concordando sul fatto che l'idea di un principio primo onnicomprensivo, dal quale dedurre tutto ciò che è, implichi fatalmente il concederne l'esistenza reale, considerato che i particolari dedotti risulterebbero inscindibili da quell'universale tanto nel loro essere conosciuti quanto, appunto, nell'esistere. Di contro, una nozione astratta, quale, appunto, *substantia*, è desunta da più particolari reali, non può essere origine deduttiva degli stessi. Intuiamo, allora, come l'astrazione contrassegni il limite entro il quale deve arrestarsi la validità di un universale, sicché non è affatto casuale rilevare come Andala, in un passo delle *Exercitationes Academicæ*, ribadisca la natura puramente concettuale di questo *abstractum* ricavato, con una connotazione di universalità, dal piano dei singoli esistenti. Insieme all'astrazione, tuttavia, emerge un altro tratto distintivo, ossia l'*incompletezza*:

«Notionem *substantiae* generalem habet nostra mens quando ejus conceptum formamus incompletum et abstractum ab ipsa re existente, ejusque realitate omnibusque ejus attributis»<sup>95</sup>.

“Sostanza”, in generale, designa l’ente per sé sussistente, o, il che per Andala è lo stesso, l’ente che non necessita di altro per esistere in quanto non inerisce ad alcun soggetto. In questo risiede anche il criterio di differenziazione dagli accidenti. Tuttavia un *abstractum*, desunto da determinati enti reali, esprime la loro proprietà essenziale di non inerire ad altro, ma, per il resto, costituisce una generalizzazione, non restituisce affatto la specificità di una *res* che, oltre ad essere *subjectum* e non *accidens*, sia mente o corpo:

«Atque hic conceptus de re est incompletus, ex quo scire non possum an res illa sit corpus, vel mens, extensa vel cogitans. Sed hic conceptus est indifferens ad recipiendum pro sui complemento ideam cogitationis, vel ideam extensionis, adeoque ad neutram est determinatus. Hinc nulla est res extra mentem existens, huic generali conceptui respondens; nulla enim res a Deo producta est quae, existens, indeterminata sit ad cogitationem vel extensionem, et quae neutram involvat»<sup>96</sup>.

L’incompletezza risiede nell’indifferenza del puro concetto di “per sé sussistente” ad essere declinato in una determinata specificazione. Una simile *neutralità* sancisce, peraltro, l’impossibilità che il *conceptus* in questione abbia un corrispettivo reale, altrimenti dovremmo presupporre un’ontologia imperniata su un’unica sostanza realmente esistente, oppure, sacrificato il dualismo, sospendere il giudizio sul fatto che un’estensione, per esempio, possa pensare. Il *bestel* di Dio, che riecheggia nel

---

<sup>95</sup> ANDALA R., *Exercitationes Academicæ in Philosophiam primam et naturalem; in quibus Philosophia Renati Des-Cartes clare et perspicue explicatur, valide confirmatur, nec non solide vindicatur*, Wibius Bleck, Franequæ 1709, Pars I, Ex. X, § III, pag. 77.

<sup>96</sup> Ivi, Pars I, Ex. X, § V, pp. 77-78.

*producere (nulla enim res a Deo producta est)*, risulta incompatibile con l'assegnazione di uno *status* esistenziale ad un universale, tanto più quando la conseguenza più logica sia il monismo ateo di Spinoza. Per Andala, d'accordo con Wittich, un universale si configura come totalmente altro dalle sue particolarizzazioni reali, delle quali descrive una caratteristica, valida per più soggetti, ma senza essere soggetto reale a sua volta. L'autorità dei *Principia* di Descartes convalida questa che è, a tutti gli effetti, una posizione ortodossa e che, agli occhi di Andala, funge da antidoto contro deplorevoli degenerazioni. Diviene allora di particolare interesse, nel contesto della *querelle* di Franeker, constatare che principale oggetto del contendere fu proprio l'interpretazione della *notio substantiae* cartesiana; e che, là dove per Andala il testo dei *Principia* appariva trasparente e inconfutabile, il collega Regius riscontrò preoccupanti analogie con Spinoza, predisponendo un rilevante complesso di argomenti per dimostrarle.

### 3.2 Le origini del dibattito intorno a un “Cartesius spinozisans”

«Het is bekend genoeg dat het gevoelen van Spinoza alleen op deze twee onderstellingen, als op twee voorname pylaaren steunt: namentlyk, dat'er maar een eenige zelfstandigheidt is en kan zyn; en dat die uit een nootzaakelykheit van haar natuur alles voortbrenght. Dit is ook het gevoelen van Kartezius. Het erste bekend hy met ronde woorden; het ander kan men door onwrikbaare bewyzen, uit eenige dingen die hy als waarheden ter nederstelt zeekerlyk besluite»<sup>97</sup>.

---

<sup>97</sup> REGIUS J., *Kartezius Spinoza Voorlichtende, of kort vertog toonende door onwrikbaare redenen, dat de Filozofy van Kartezius in zich verborgen hebbe de gronden waar op die van Spinoza geboudt is*, in *De beginselen der beschouwende filozofy, uit de Latynsche tale overgezet, en merkelyk vermeerderd: waar by gevoegt zyn. I Kartezius Spinoza voorlichtende. II. Den omgestooten ongodist. III. De reden in haar redelykheit*, Reiner van Doesburg, Rotterdam 1714, p. 333. «È riconosciuto, con validi argomenti, che l'opinione di Spinoza poggia solo su questi due presupposti come su due ben noti pilastri: che non può esservi che una sola sostanza; e che tutto è prodotto necessariamente dalla sua natura. Anche Descartes è dello stesso parere. Riconosce apertamente la prima cosa, mentre la seconda si può inferire con certezza, e con prove indiscutibili, a partire da alcune affermazioni che egli pone come verità».

La *derde Hoofdstuk* del *Cartezius Spinozae Voorlichtende* (1714), allegato in appendice alla traduzione nederlandese dei *Principia Philosophiae Theoreticae* di Regius, si apre con un giudizio perentorio: le nozioni di “sostanza” e “necessità” rappresentano i cardini dell’accordo tra Descartes e Spinoza, i punti nodali dove, rispettivamente con maggiore e minore immediatezza, emerge l’accordo profondo tra i due filosofi. A questo riguardo, Regius ritiene agevole il compito che lo attende. Dapprima, egli cita per esteso l’articolo 51 dei *Principia* cartesiani:

«Per *substantiam* nihil aliud intelligere possumus, quam res quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum. Et quidem substantia quae nulla plane re indigeat, unica tantum potest intelligi, nempe Deus. Alias vero omnes, non nisi ope concursus Dei existere posse percipimus. Atque ideo nomen substantiae non convenit Deo et illis univoce, ut dici solet in Scholis, hoc est, nulla ejus nominis significatio potest distincte intelligi, quae Deo et creaturis sit communis»<sup>98</sup>.

In un secondo momento, ne commenta il contenuto. Nell’articolo in questione, Descartes non solo mostra che, per essere (*om te zyn*) una sostanza non richiede nulla oltre a sé, ma che essa non è neppure concepibile in altra maniera. Si tratta dunque di una sorta di petizione di principio. Ora, secondo Regius, il proposito di Descartes non è quello di spiegare, in modo esauriente, cosa si debba intendere per “sostanza”; eppure, malgrado la brevità dell’articolo, sorprende l’affermazione categorica del requisito essenziale dell’indipendenza da altro, una caratterizzazione presentata da Regius come *assoluta* (*volstrektelyk*) e tale da sortire effetti decisivi a livello di distinzioni ontologiche. I *Principia* enfatizzano proprio questa particolarità, ossia l’autonomia nell’essere,

---

<sup>98</sup> DESCARTES R., *Principia Philosophiae*, I, art. 51, AT VIII-1, p. 24. Nel testo del *Voorlichtende* la citazione è in nederlandese. Sulla negazione dell’univocità, motivo di un’accanita opposizione tra Andala e Regius, rimandiamo ai paragrafi successivi.

dimenticando che ogni ente è di per sé già ordinato (*geoordeelt*) a essere, sicché un soggetto cui inerire apparirebbe superfluo; ma, qualora se ne ponesse l'esistenza, e, al contempo, se ne assolutizzasse l'aseità (vale a dire la suddetta indipendenza), tale soggetto in senso assoluto non risulterebbe in nulla dissimile dal Dio dell'*Ethica*.

Supponiamo, tuttavia, in forma di ipotesi preliminare, che si dia una sostanza secondo il criterio di esistenza appena formulato. Così facendo, porremmo obbligatoriamente il problema di ciò che *non* è sostanza, ovvero delle cosiddette *andere dingen*. Regius non osa affermare che tali *dingen* ricevano da Descartes l'appellativo di "modi", ma deplora ugualmente la vaghezza del discorso cartesiano e reputa foriera di dubbi l'affermazione che le cose *siano* ciò che sono in virtù del concorso di Dio. Il sospetto di spinozismo, infatti, intacca anche questo concetto di grande importanza per Andala, come mostrato sopra. In Regius desta sorpresa, nello specifico, il fatto che il *cuncursus Dei* divenga causa dell'essere di enti che, se fossero vere sostanze, non dovrebbero dipendere da altro; e, inoltre, che Descartes, pur avvertito circa la differenza tra causa creatrice e conservante, abbia inspiegabilmente riferito l'azione del *cuncurrere* (*medewerkinge*) all'essere e non alle azioni dei creati. Questo significa che Dio è causa efficiente *in sé* (*op zich zelsven werkzaam*), e che, dal suo operare, traggono origine modi d'essere (*manieren van zyn*) inerenti alla causa prima come al soggetto che li fa perdurare nell'esistenza. Regius non trova altra giustificazione plausibile:

«Die manieren van zyn dan in Godt, hebben om te zyn van nooden een geduurige werkinge van Godt op zich zelve, ende die noemt hy [sott. Descartes] een medewerkinge»<sup>99</sup>.

---

<sup>99</sup> REGIUS J., *Kartezius Spinoza Voorlichtende, of kort vertog toonende door onwrikbaare redenen, dat de Filozofy van Kartezius in zich verborgen hebbe de gronden waar op die van Spinoza gebouwt is*, in *De beginselen der beschouwende filozofy, uit de Latynsche tale overgezet, en merkelyk vermeerderd: waar by gevoegt zyn. I Kartezius Spinoza voorlichtende. II. Den omgestooten ongodist. III. De reden in haar redelykheit*, Reiner van Doesburg, Rotterdam 1714, pp. 334-35. «Dunque le modalità d'essere in Dio, per

Dipendendo nell'essere dal concorso divino, i modi necessitano (*van nooden*) di un soggetto in se stesso efficiente, il che, secondo Regius, destituisce di valore la pretesa che siano sostanze. Dio opera in sé in quanto è causa di sé, si legge subito di seguito, sicché è l'unico in grado di conservarsi in forza del suo solo essere; e allora non è contraddittorio pensare che la conservazione si possa estendere all'essere di ogni ente in quanto, spinozianamente, modificazione dell'unica sostanza.

L'implicazione più importante riguarda l'*onderscheit der dingen*, la distinzione delle cose, pregiudicata dal non darsi, in Descartes, di una vera molteplicità di sostanze tra loro diversificate e tali da esistere l'una indipendentemente dall'altra: cosa che, peraltro, inficia un *grond* della filosofia cartesiana quale la separazione di pensiero ed estensione. Ecco dunque riemergere l'infondatezza, il fatto cioè che i fondamenti del sistema si rivelino in sé cedevoli, precorrendo così il crollo inevitabile dell'intera struttura. In una realtà di modi, come quella tratteggiata da Descartes, non hanno cittadinanza distinzioni per essenza – e quindi neppure il dualismo – se non al solo fine di scindere l'ontologia della sostanza da ciò che è meramente inerente ad essa.

Sempre alla maniera cartesiana, si considerino due corpi distinti, uno di forma sferica (*ronde gestalte*) e l'altro in movimento. Ora, osserva Regius, la questione verte sulla possibilità che vi sia una forma sferica senza il movimento e viceversa, un problema che, impostato sul piano dei modi d'essere, è facilmente risolvibile con la rispettiva assegnazione, a due sostanze distinte, dell'essere in moto e dell'essere di forma sferica. Descartes, al contrario, assumerebbe un *unico* corpo sia di forma sferica sia mosso, pur invitando a concepire ambedue le modalità d'essere distinte l'una dall'altra, al punto da

---

essere, hanno bisogno di un'operazione perdurante di Dio in se stesso, cosa che Descartes assume come concorso».

risultare del tutto irrelate. L'argomento, è evidente, mira a colpire le *distinctiones* introdotte *sola ratione* ma prive di un corrispettivo reale, un difetto imputato da Regius alla "filosofia nuova" che, a torto, avrebbe moltiplicato i modi d'essere (ripartendoli addirittura secondo un rigido dualismo), ma che, spinozianamente, non li avrebbe assegnati a sostanze realmente plurime. Lo si può dimostrare anche per altra via: tutto ciò che, per essere, necessita di altro non è sostanza; ogni creatura necessita di altro per essere; nessuna creatura è sostanza<sup>100</sup>. Questo sillogismo si aggiunge al materiale confutatorio finora accumulato da Regius al solo scopo di rintracciare, nelle sembianze illusorie di Descartes, una sorta di Spinoza *in nuce*; e a nulla vale il fatto che, negli scritti cartesiani, si parli di *res* create, l'ennesimo espediente escogitato per non incorrere nella sorte che avrebbe conosciuto la dottrina spinoziana.

Invitato a raccogliere la sfida, quattro anni dopo Andala elaborò una risposta dettagliata al *Voorlichtende* nella prima parte della sua *Apologia*. Secondo un modo di procedere che nel 1719 diverrà consueto, l'argomentare di Regius viene subito delegittimato, ed esaltata, per contrasto, l'eccellenza del contributo di Descartes alla definizione di *substantia*. Vani furono i tentativi compiuti da logici e metafisici per spiegare il "sussistere per sé", nonché la natura degli accidenti. Per Andala, Descartes non rinnegò affatto la terminologia tradizionale, che è ricorrente nei *Principia* ed è la forma espressiva che riveste l'intero progetto di riforma del sapere, ma procedette ad una sua riformulazione in cui i termini (*verba*) non richiedono alcuna spiegazione aggiuntiva («explicatione non egent»<sup>101</sup>). Questa annotazione è importante e si ricollega

---

<sup>100</sup> «Alle schepselen hebben iet van nooden om te zyn: derhalven zyn de schepselen geen zelfstandigheit. Of alzoo: Alle zelfstandigheit is volstrekt van zichzelf: de schepselen zyn niet volstrekt van zichzelf: derhalven geen zelfstandigheit». Ivi, p. 336.

<sup>101</sup> ANDALA R., *Apologia pro vera et saniore Philosophia. Pars Prima in qua universam Cartesii Philosophiam à B. D. S. sophismatis, tricis, impiis dogmatis, ipsissimoque Atheismo, non minus differre quam lucem a tenebris...ostenditur*, Henricus Halma, Franequerae 1718, § XX, p. 18.

con quanto, sempre in *Apologia* I, paragrafo XX, viene affermato a un rigo di distanza, ossia che pregio del discorso cartesiano fu l'aver indicato distintamente (*distincte ostendere*) in quale senso Dio e i creati fossero entrambi predicabili del vocabolo "sostanza". I *vocabula* dei *Principia*, senza esclusione dell'articolo 51, non solo includono la loro *explicatio*, ma, al contempo, veicolano un significato di per sé sufficiente a dissolvere ogni oscurità, inscrivendosi così nel dominio dell'autoevidenza e tracciando un confine netto rispetto alla finzione. La lode tributata a Descartes, dunque, tutt'altro che ingenua o superficiale, presenta un riferimento esplicito all'*evidentia* in quanto **a)** criterio di verità intrinseco; e **b)** strumento per rivelare il falso, smascherando quelle empie speculazioni intolleranti della *lux meridiana* della verità. Si comprende, allora, anche l'accento posto da Andala su *plane*, parola semanticamente vicina a "chiaro" e "distinto", che figura nel passaggio dei *Principia* dove, a suo dire, è sviluppata la miglior trattazione del concetto di *substantia*.

L'articolo 51 dichiara che "Substantia quae nulla plane re indigeat, unica tantum potest intelligi, nempe Deus": *plane*, quindi, e non di nascosto, si dice che solo Dio è sostanza come, del resto, anche la rivelazione a Mosè (e, dunque, la teologia sovrannaturale) conferma. Da un lato, Andala rimarca la compatibilità dell'*Esodo*, dove Dio dice di sé di essere al sommo grado, con i *Principia*; ma, dall'altro, prevede che il collega – come di fatto avviene nel *Cartesius versus Spinozismi Architectus* (1719) – impugnerà tendenziosamente l'unicità di Dio, in quanto sostanza, per accostare Descartes allo spinozismo. Occorre pertanto effettuare un rilevante distinguo: la sostanza la cui essenza implica l'esistenza è *per se* in quanto priva di soggetto e di una causa esterna che la conservi nell'essere; di contro, le sostanze create non richiedono, com'è ovvio, un *subjectum inhaesionis*, bensì solo una causa conservante. Per esempio, il

corpo di Socrate è soggetto di un accidente quale “deambulante” non diversamente da come Dio, che però è sostanza in senso pieno e assoluto, è soggetto delle sue perfezioni; ma mentre Dio non richiede altro per esistere e mantenersi nell’esistenza, il corpo di Socrate sussiste e si muove finché perdura l’azione conservatrice della causa prima.

Su questo punto, di primaria importanza, Andala concorda con l’*Hermeneia logica* (1651) di Adriaan Heereboord, un autore appartenente alla prima ricezione del cartesianesimo nei Paesi Bassi e i cui *Meletemata philosophica* (1653), alla luce di precisi riscontri testuali, erano parimenti conosciuti dal docente frisone. Un passo di *Hermeneia* I, IV non dà adito a equivoci: la sostanzialità di qualcosa, il suo essere per sé, non implica l’indipendenza *in assoluto* da altro, purché sia soddisfatta la condizione che l’ente detto sostanza non dipenda da *aliud* come da un soggetto. Se una sostanza, infatti, dipendesse da altro in quanto suo soggetto d’inerenza sarebbe, invero, un accidente; ma qualsiasi *altra* forma di *dependentia*, che non pregiudichi la nozione di *substantia* come soggetto per sé sussistente, è ammessa e rivela, anzi, tutta la sua compatibilità con la causalità efficiente quale atto che fa essere un effetto a partire, e perciò in un rapporto di dipendenza, da una causa:

«Sic enim omnis substantia creata dependet a Deo. Aliquid dependet ab alio vel tanquam subjecto, vel tanquam a causa efficiente. Quod dependet a subjecto dependet a re creata in qua est, e non subsistit per se sed per rem creatam: hoc modo omnis substantia est independens et subsistit per se: nulla enim dependet ab alia re creata tanquam a subjecto. Quod dependet a causa efficiente dependet ad ente increato a quo est: sic nulla creatura est independens aut subsistit per se: omnis enim subsistit per Deum sustentantem omnia. Substare accidentibus significat esse subjectum accidentium»<sup>102</sup>.

---

<sup>102</sup> HEEREBOORD A., *Hermeneia logica, sive Synopseos logicae burgersdicianae explicatio*, Rogerus Danielis, Londini 1651, I, Cap. IV, p. 7.

Con grande chiarezza, il luogo heereboordiano imposta la dipendenza dal soggetto come *altra* dalla dipendenza dalla causa efficiente. Al livello dei *creata*, infatti, abbiamo visto che è contraddittorio che una sostanza finita dipenda da altro quale suo soggetto, ma, se rapportata alla causa efficiente, si comprende come essa non possa né esistere né conservarsi da sé; il che non significa che essa non sussista per sé o risulti, per così dire, una sostanza di grado inferiore a Dio, poiché è vero, altresì, che i creati dipendono dal creatore quale loro causa efficiente e conservante, ma, in quanto tali, sono a tutti gli effetti soggetti di proprietà – gli accidenti – che, in loro assenza, non sussisterebbero di per sé. Il *substare accidentibus*, dobbiamo ribadirlo, si configura come una modalità di esistenza del tutto differente dallo statuto di Dio in quanto *causa efficiens*, sicché diviene contraddittorio – e utile, in seconda battuta, alla polemica anti-spinoziana condotta da Andala – che un Dio-soggetto causante sia allo stesso tempo un Dio-soggetto dei suoi causati nella forma di accidenti o modi. E, in forma di corollario, anche da qui segue l’affermazione di una pluralità di enti reali, ovvero sostanze, dotati della facoltà di innescare, a loro volta, una sequenza di effetti. In Andala il nesso tra la realtà delle sostanze e il produrre effetti propri, benché con l’assistenza della conservazione esercitata da Dio, costituisce un elemento irrinunciabile; il mezzo, come mostreremo nel capitolo finale, idoneo a scardinare lo spinozismo e, in generale, i sistemi fondati su una causalità non reale.

In sintesi, condizione necessaria perché qualcosa si dica sostanza è il suo essere soggetto reale e causante, nonché sussistente per sé; ma tale “perseità” viene svincolata da una sinonimia stretta con *independentia*, tanto che Andala si allinea senza riserve alla posizione heereboordiana, espressa nell’*Hermeneia* e presente in *Meletemata* I, I, pa-

ragrafo VII<sup>103</sup>, che respinge la dipendenza di una *substantia* da un ulteriore soggetto di inerenza, ma non da una causa efficiente. In larga misura, l'articolo 51 mostra tratti di convergenza con quanto assunto da Heereboord, e dunque, non solo per l'evidenza dei suoi termini ma anche in forza di una simile analogia, testimonia la sua incolmabile distanza da Spinoza.

Il monismo spinoziano, tuttavia, non è il solo errore da cui guardarsi. Franco Burgersdijk, maestro di Heereboord, aveva proposto una versione esattamente contraria, ma non meno dannosa, alla tesi del *Deus-substantia* dichiarandosi a favore della restrizione della predicabilità di “sostanza” ai creati: «Secundum hanc Burgersdicii definitionem, Deus non esset substantia; nam substat accidentibus. [...] Burgersdicius fatetur hanc definitionem finitis tantum substantiis competere»<sup>104</sup>. Se, avverte Andala, si aderisce acriticamente a questo risultato, ne segue una dissociazione eterodossa di Dio dall'essere sostanza, un rischio peraltro già riscontrato da Heereboord, risoluto nel negare che quella sopra riportata fosse la vera posizione del maestro.

In verità, Andala si riferisce a questo episodio, cui peraltro rivolge uno sguardo curioso, per convincere il lettore, ancora una volta, della saggezza di Descartes nell'essersi tenuto lontano da “Scilla” senza ricadere in “Cariddi”: l'obiettivo ultimo, infatti, è accreditare la trattazione cartesiana della sostanza come la più certa e verace sotto l'aspetto sia terminologico sia della prudenza (*prudenter*) nell'aver evitato tanto le derive spinoziane, quanto gli annessi del punto di vista di Burgersdijk. “Sostanza” sono Dio e i *creata*, ma l'uno *in emphasi*, come esige la sua perfezione, gli altri *in minore em-*

<sup>103</sup> «Quando itaque [...] *per se subsistere* [...] significat non esse in subjecto, omnis et sola substantia, sive sit universalis, sive sit singularis, sive completa et totalis, sive incompleta et partialis, vere dicitur ens per se subsistens». HEEREBOORD A., *Meletemata philosophica maximam partem METAPHYSICA*, Franciscus Moyardus, Lugduni Batavorum 1654, vol. I, Disp. I, § VII, p. 3.

<sup>104</sup> ANDALA R., *Apologia pro vera et saniore Philosophia. Pars Prima in qua universam Cartesii Philosophiam à B. D. S. sophismatis, tricis, impiis dogmatis, ipsissimoque Atheismo, non minus differre quam lucem a tenebris...ostenditur*, Henricus Halma, Franequæ 1718, § XX, p. 18.

*phasi*<sup>105</sup>. E proprio quest'ultima osservazione fa da *trait d'union* con la *vexata quaestio* delle forme predicative.

I referenti rimangono Burgersdijk ed Heereboord: *substantia* è predicabile univocamente a condizione che i soggetti siano omogenei quanto alla loro ontologia. Dato il genere *homo*, per esempio, Pietro e Paolo si collocano su un piano ontologicamente paritario (*aequaliter*), e, dal loro essere individui esistenti *realiter*, viene desunta una nozione comune grazie alla quale è possibile pensare entrambi come unione di *res cogitans* e *res extensa*. Relativamente a “sostanza”, per Pietro e Paolo vale una predicabilità univoca in quanto soggetti *finiti* che consistono, a loro volta, di due entità distinte, pensiero ed estensione, a loro volta meritevoli dell'appellativo di *substantiae*. Di qui, dall'assunzione, appunto, della finitezza, si determinano le proporzioni di quella disuguaglianza ontologica (*inaequaliter*) che impedisce l'allargamento della predicazione univoca ai finiti e a Dio. Come adeguatamente messo in luce da Descartes, Dio è sostanza *enfaticamente*, ossia supera positivamente i limiti dei *creata* consistenti nell'esistenza e nella conservazione *ab alio*. *Cuncursus* e *conservatio* risultano, a loro volta, due denominazioni di una medesima *operatio* che si dispiega dalla prima causa, e, per quanto transiti sui reali, mantiene il suo radicamento nell'ente che li trascende. Andala, a questo proposito, sa che l'argomento, già heereboordiano, della *dependentia* risulta funzionale all'affermazione della sostanzialità delle cose; ma il dato “bruto” della negazione dell'univocità, in Descartes, va oltre questa soluzione e costringe l'autore a concludere:

«Veritas haec est: Deus solus est substantia quae nulla plane re indiget ad existendum a se, per se.

Definitio in hac emphasi accepta est Deo soli propria. Sed aequivoce et in minore emphasi eadem

---

<sup>105</sup> Ivi, § XX, p. 19.

competit etiam omnibus finitis et creatis substantiis proprie, non tamen univoce illis et Deo, sic dictis»<sup>106</sup>.

Come vedremo, il suggerimento andaliano di sostituire l'equivocità all'univocità, invece di riparare Descartes dalle accuse di spinozismo, renderà ancora più vulnerabile la sua filosofia: poiché, se a Dio si addice la *definitio substantiae* nella maniera più completa, e “sostanza” accomuna creatore e creature solo *di nome*, nulla osterà a considerare il primo come l'unica e reale forma di sostanzialità.

### 3.3 Contraddittorietà ed equivocità della *definitio substantiae* cartesiana

«Ergo Cartesius praeluxit Spinozae et est verus Spinozismi architectus»<sup>107</sup> è la tesi cruciale, qui tratta, in forma di conclusione, dal testo dell'*Eversor*, che riassume in sé la problematicità della *notio substantiae*, esaltata da Andala nella sua “variante” cartesiana e presentata, al contrario, da Regius come segno (o pilastro, *pylaar*) di una fondamentale vicinanza speculativa di Descartes a Spinoza. Se Andala, nell'*Apologia*, afferma non solo la veracità ma anche il primato della definizione di sostanza formulata nei *Principia*, l'*Architectus* propende per l'interpretazione opposta, e, prima di mettere in atto le relative strategie confutatorie, presenta, nel secondo capitolo, alcune considerazioni sul metodo. Rispetto ai *Principia philosophiae theoreticae* del 1711 non si rilevano cambiamenti determinanti: Regius persiste nel mettere in guardia dal metodo cartesiano, strada maestra verso l'ateismo in quanto, sotto la parvenza dell'aspirazione legittima ad acquisire più certezza, si cela un *dubium* persistente, impossibile da sra-

---

<sup>106</sup> Ivi, § XXII, p. 21.

<sup>107</sup> ANDALA R., *Cartesius versus Spinozismi Eversor*, Wibius Bleck, Franequerae 1719, Pars II, Cap. II, § IV, p. 93.

dicare e di portata universale. È inaccettabile che, anteriormente al *dubitare*, non vi fosse alcunché di certo, così come desta uguale perplessità immaginare, una volta esauritasi la *vis dubitandi*, un grado *superiore* di certezza dell'esistenza di sé. Inoltre, resistendo appunto il *dubium*, crolla da sé la proposta cartesiana di una prova dell'esistenza di Dio in grado di sostituirsi, in forza della sua indubitabilità, alle precedenti.

L'innovazione dell'*Architectus* interviene a questo punto. Appurato che la prospettiva aperta dal dubitare non solo è inefficace ai fini del rinvenimento di certezze più salde, ma rappresenta un limite insuperabile, l'immagine della *res cogitans* che ne deriva ha forti implicazioni spinoziane. Regius, infatti, nota che, nella vastità del *dubium*, si fa innanzi (*occurrit*) un pensiero (*cogitatio*) dal quale il Meditante conclude l'esistenza di sé; ma tale *cogitatio* non è che una *modificazione* di qualcosa, rimanda cioè ad un *subjectum* cui inerisce e del quale essa è espressione determinata; ciò che, pertanto, viene *postulato*, e non già dimostrato, è una *res cogitans* della quale l'idea di sé come pensante – quella che dovrebbe darsi immediatamente al Meditante nel *cogito* – è *modo* al pari di tutte le altre *ideae*. Ne consegue che la mente cartesiana è una sostanza proteiforme<sup>108</sup> che si specifica in una molteplicità di *ideae*, non diversamente dal *Deus* spinoziano in rapporto alle sue affezioni.

Ora, Regius ha buon gioco nel mostrare come, all'interno di questo repertorio di *objecta* mentali ancora contaminati dal dubbio, per Descartes ve ne sia uno rappresentante un certo ente perfetto, infinito e onnipotente, la cui essenza implica necessariamente l'esistenza. Sulla duplice aporia, per Regius, del passaggio dalle idee in generale all'idea di Dio, e da un'essenza *objectiva* ad un'esistenza reale, ci siamo già sof-

---

<sup>108</sup> «Cogitatio illa, adinstar Protei in varias vertebatur formas, sive ideas». REGIUS J., *Cartesius verus Spinozismi Architectus, sive uberior assertio et vindicatio Tractatus cui titulus Cartesius Spinozae praelucens, antehac vernaculo sermone editi; quibus quam clarissime nec non certissime demonstratur in Cartesio reperiri primaria fundamenta Spinozismi*, Henricus Halma, Franequae 1719, Cap. II, § IV, p.13.

fermati in precedenza; l'aspetto inedito della questione, tuttavia, è la comparsa di Spinoza come referente primo di cui Regius tiene conto quando stigmatizza come paralogico e sofisticato il testo della quinta *Meditatio*. Il cogitativo, di cui Descartes afferma la sostanzialità, si esprime in tanti modi quante sono le idee, ma, a ben vedere, neppure la *res cogitans* è propriamente sostanza. Infatti, nella quinta *Meditatio*, non essendovi soluzione al dubbio, risulta impossibile pronunciarsi sulla certezza dei nessi di rappresentazione, e quindi sul fatto che l'oggetto ideato sia nell'idea nella stessa modalità in cui è al di fuori; ma la sospensione del giudizio circa l'esistenza o meno dei reali obiettivati fa eccezione per l'*idea Dei*, che non riguarda più la probabilità, bensì la *necessità* dell'esistenza del suo oggetto; e tuttavia, proprio per questo, Regius inferisce che il *cogitativum*, o la mente, è modo di un attributo di Dio, la sostanza unica che in quel *modus* si riflette come soggetto. Altrimenti detto, la mente è modo o accidente di un soggetto – la *substantia* divina – la cui idea di riflessione si dà come veicolo del contenuto obiettivo in assoluto più certo per il dubitante. E tale contenuto rimanda all'esistenza *necessaria* di un ente che, cartesianamente e nell'accezione accolta da Anadala, è sostanza poiché non richiede altro per esistere se non la sua sola essenza.

Troverebbe così spiegazione anche la necessità del tanto improvviso, quanto inspiegabile, passaggio dalla *cogitatio* all'idea di Dio. Una necessità che risiederebbe nell'automatismo con cui, esaminando attentamente l'idea di sé, il soggetto vede (*intuetur*) anche l'idea – o concetto – di Dio, il che, apparentemente indurrebbe a concludere che nel pensante sia proprio Dio a pensare se stesso. Regius non arriva a tanto: sostiene, infatti, che la mente rimanga un soggetto finito, ma, nonostante ciò, non si può guadagnare la massima certezza dell'esistenza reale di Dio se non si suppone la mente come *modo* della sua sostanza. Uscire dalla spirale del dubbio, come si prefigge la

quinta *Meditatio*, e, prima ancora, accreditare la prova dell'esistenza di Dio *ex idea mentis*, richiede un solido ancoraggio alla dottrina spinoziana; la quale, come volevasi dimostrare, è la sola a rendere concludenti le argomentazioni cartesiane.

Come già mostrato, infatti, il pensiero di Spinoza è lo strumento migliore per portare a compimento il disegno cartesiano solo abbozzato negli scritti del filosofo francese. Che questi avesse riconosciuto un'unica sostanza, è un'evidenza testuale rilevata da Regius nell'articolo 51 dei *Principia*, a sua volta ripreso nell'*Architectus* ed esaminato in profondità. Nel terzo capitolo, l'autore osserva che la definizione di *substantia* è sì funzionale a dire cosa essa sia, ma anche a distinguerla dai modi. Se "sostanza" è ciò che esiste così da non aver bisogno di altro, ciò implica che al livello ontologico dell'esistenza corrisponda quello conoscitivo, e cioè che il concetto di "sostanza" sia tale da non essere pensabile diversamente da una completa sussistenza autonoma: ma, all'infuori di Dio, non vi è altro ente che goda della proprietà di essere ed essere pensabile *a se*. Ne segue che *substantia*, nel significato cartesiano, è assegnabile solo a Dio "*quoad nomen et quoad rem*", mentre gli enti di cui Descartes persiste ad affermare la sostanzialità sono, invero, *substantiae* conservate nell'esistenza dal concorso di Dio, e dunque solo *quoad nomen*. Di fatto sono modi. Trova dunque giustificazione il rifiuto cartesiano della predicabilità univoca di "sostanza" per Dio e per i finiti, ma tradotto, secondo una congettura già andaliana, nell'assunto che, nei *Principia* le cose potrebbero dirsi "sostanze" come l'*homo pictus* potrebbe dirsi "uomo" pur non avendo nulla di umano.

Ora, prosegue il terzo capitolo dell'*Architectus*, la definizione all'articolo 51 esclude, in senso stretto, pensiero ed estensione da una predicabilità di sostanza *quoad rem*. Avvedendosi probabilmente di ciò, Descartes formulò una seconda definizione

nell'articolo 52. Prima di affrontarne il contenuto, Regius si interroga sulle ragioni di questa scelta: se la *definitio substantiae* dell'articolo 51 esprime compiutamente l'intima essenza del suo *definiendum*, è incomprensibile l'urgenza di una nuova definizione, per giunta – come vedremo – contraddittoria, da assegnare a pensiero ed estensione, vale a dire alle presunte “sostanze” finite. Uno stesso *definiendum*, anzitutto, non ammette due definizioni, e, quando ci si applica a definire la “sostanza”, non bisogna commettere l'errore formale, rimproverato a Descartes, di singolarizzarla in questo o quell'ente (ad esempio, mente e corpo): infatti, come in Andala, non si definisce “sostanza” un ente singolare ma qualcosa di generale e astratto, un universale attraverso il quale concepire qualunque cosa esista *per se*. Posto di fronte, perciò, all'impossibilità di predicare i finiti della medesima sostanzialità di Dio – i finiti, lo ricordiamo, per essere richiedono il concorso di altro –, Descartes escogitò la *definitio* dell'articolo 52:

«Possunt autem substantia corporea et mens, sive substantia cogitans, creata, sub hoc communi conceptu intelligi, quod sint res, quae solo Dei concursu egent ad existendum».<sup>109</sup>

Il passo pone la condizione di sostanzialità in questi termini: *substantia* è ciò che ha bisogno del solo concorso di Dio per esistere. Si tratta di un indizio decisivo, secondo Regius, per dimostrare, anzitutto, che la definizione all'articolo 51, la cui differenza specifica risiedeva nel non necessitare di alcunché per essere, non può affatto convenire a *res cogitans* e *res extensa*. E, com'è ovvio, a ciò cui non conviene la definizione, non può convenire neppure il definito.

In secondo luogo, assunto il medesimo oggetto da definire, non è formalmente corretto proporre due differenze specifiche contraddittorie: contemporaneamente, infatti,

---

<sup>109</sup> DESCARTES R., *Principia Philosophiae*, I, art. 52, AT VIII-1, p. 25.

“sostanza” è ciò che esiste in maniera autonoma (art. 51) e ciò che, invece, per esistere ha bisogno di altro, ovvero del *cuncursus Dei* (art. 52). Delle due l’una: o Descartes è caduto in palese contraddizione, oppure le sostanze definite all’articolo 52 non sono sostanze alla maniera dell’unica vera sostanza, ovvero Dio, se non per mera denominazione, il che riporta alla natura modale degli enti finiti. Invero, di fronte alla possibilità che l’autore dei *Principia* si sia semplicemente contraddetto, Regius appare piuttosto scettico; preferisce, invece, congetturare che Descartes abbia creato una finzione *ad hoc*, nell’articolo 52, per non estromettere apertamente le cose dallo *status* di sostanzialità, a dispetto di quanto enunciato dall’articolo precedente. Il germe spinoziano in esso contenuto, condotto al suo pieno sviluppo, avrebbe rivelato che «rei cogitanti et extensae non convenit verae substantiae vera definitio»<sup>110</sup>.

Posto, infine, che Descartes abbia esplicitamente negato l’univocità predicativa, e che in Andala si affacci l’ipotesi dell’equivocità, ossia di un grado di predicazione molto debole, Regius procede ad un’analisi ulteriore, utile per consolidare la relazione del *praelucere*. Come noto, nel caso dell’equivocità, il predicato non dice nulla dell’essenza dei soggetti cui viene assegnato; esprime, piuttosto, una *similitudo* esterna, o semplicemente nominale, che differisce in maniera irriducibile dalla gamma delle proprietà essenziali. Di qui, fa intendere Regius, sarebbe ugualmente legittimo asserire che Dio e gli enti sono sostanze, o che solo uno dei due soggetti lo è, oppure nessuno. Se invece si prende in considerazione l’analogia predicativa, affiora il problema dei gradi, così che *substantia* dovrebbe ammettere una variabilità di predicazione secondo “il più e il meno” alla maniera di altre categorie di aristotelica memoria, come, per e-

---

<sup>110</sup> REGIUS J., *Cartesius verus Spinozismi Architectus, sive uberior assertio et vindicatio Tractatus cui titulus Cartesius Spinozae praelucens, antehac vernaculo sermone editi; quibus quam clarissime nec non certissime demonstratur in Cartesio reperiri primaria fundamenta Spinozismi*, Henricus Halma, Franekeræ 1719, Cap. III, § VI, p. 39.

sempio, quantità e qualità; ma Regius non concede che certi enti risultino “più sostanza” di altri, perché la ragion formale di una sostanza, ossia ciò per cui essa è tale e non altrimenti, è individuata nella *assoluta* autonomia, e dunque, un’ipotetica *deminutio* secondo i gradi analogici comporterebbe l’annullamento del concetto in sé. Non resta allora che la predicabilità univoca, la quale, se affermata, contravverrebbe al testo dell’articolo 51. Regius pretende, tuttavia, che quel passo sia mistificatorio, e, in controluce, insiste nel leggersi il contrario di quanto dichiarato *apertis verbis*: negare l’univocità è il tentativo di un mentitore che la sta affermando in una forma del tutto inedita, facendo cioè di *substantia* un’unica vox con un unico significato (quello esibito dall’art. 51) e riducendo i *singularia* ad affezioni di un soggetto unitario, ontologicamente non distinguibili dallo stesso. Un aspetto, questo, che rinvia al *Deus* spinoziano di cui il concetto di “sostanza” descritto da Descartes all’articolo 51, giova riaffermarlo, risulterebbe antesignano.

### **3.4 La terza definizione di sostanza come ulteriore contrassegno dell’oscurità di Descartes**

A complemento dei capitoli II e III si aggiunge un’ultima “offensiva” contro la sostanza cartesiana, che occupa gran parte del sesto capitolo. Si tratta di una sezione dell’*Architectus* che riformula e arricchisce argomenti già sviluppati, ma è doveroso soffermarsi su di essa ai fini di un quadro esaustivo del materiale contro cui Andala, nel 1719, polemizzò nell’*Eversor* e nel *Thrasonismus*<sup>111</sup>.

---

<sup>111</sup> Cfr. ANDALA R., *Thrasonismus depulsus et retortus; simulque hujus suae scriptionis epilogus: quo cl. antagonistam, quia suum tractatum, Cartesius verus Spinozismi architectus, à capite ad calcem kata pode confutatum, vindicare aggredi non audet*, Wibius Bleck, Franequerae 1719. In questo scritto, Andala pose

Regius riprende stigmatizzando l'assenza, in Descartes e Andala, di una distinzione esatta tra essenza e sostanza. L'essenza di Dio, per esempio, implica perfezioni infinite e supera in infiniti modi le essenze delle altre creature; ma la sostanza di Dio, in quanto separata per astrazione dalla sua essenza, non si deve concepire diversamente dalla sostanza dei *creata*, anch'essa, come in Andala, prodotto di un'astrazione. Di qui si comprende come il mero concetto di sostanza non dica nulla circa la perfezione o imperfezione dell'essenza di qualcosa e implichi, altresì, solo che quella *res* esista realmente, e, per essere, possieda tanta realtà da non richiedere la congiunzione con un soggetto d'inerenza. Ora, come sostiene anche l'articolo 52, è senz'altro vero che i finiti necessitano della conservazione di Dio, ma, evidenzia con sottigliezza Regius, non in quanto *parte* della loro essenza, bensì nel ruolo di un agente causale esterno, o, il che è lo stesso, di un'essenza separata. Infatti l'essenza restituisce la ragion formale di un ente, mentre per *substantia* si intende un predicato astratto conveniente a un qualunque soggetto di accidenti.

Attingendo a piene mani dal lessico aristotelico, Regius trae la conseguenza che in Descartes vi sia, così, un'incongruenza: è stata enunciata, all'articolo 51, una definizione generale di "sostanza" che però esprime esclusivamente l'essenza di Dio, la sua ragion formale, ciò per cui egli è radicalmente altro da ogni essenza creata e da lui conservata. È addirittura motivo di stoltezza<sup>112</sup> definire un universale come *substantia* – entro il quale sussumere una molteplicità di enti – la cui nota caratterizzante sia desunta, in

---

drasticamente fine alla disputa con Regius liquidando le sue argomentazioni come semplici esercizi di retorica.

<sup>112</sup> «Quod adhuc clarius patet, quando immediate res omnes alias huic opponit, et hanc definitionem ipsis non convenire ostendit. Quid vero stultius excogitari potuisset, quam ejusmodi proponere definitionem qua res plurimae concipiendae sunt, et cujus ratio formalis tantum in una re reperitur, sed ejus oppositum in cunctis aliis?». REGIUS J., *Cartesius versus Spinozismi Architectus, sive uberior assertio et vindicatio Tractatus cui titulus Cartesius Spinozae praelucens, antehac vernaculo sermone editi; quibus quam clarissime nec non certissime demonstratur in Cartesio reperiri primaria fundamenta Spinozismi*, Henricus Halma, Franequerae 1719, Cap. VI, § XI, pp. 119-20.

verità, dall'essenza di un solo ente e, per giunta, differenziato dagli altri e ad essi opposto. Per chiarirlo, Regius si serve di un esempio: si supponga di dover fornire la definizione di “pianeta” restringendone l'applicabilità a una stella che illumini di luce propria la terra<sup>113</sup>; ora, solo un corpo luminoso è in grado di soddisfare il presente requisito, ed è il sole, mentre i cosiddetti “pianeti” non risultano tali e diviene, inoltre, aporetico considerarli pianeti con minor enfasi. In sintesi, dunque, secondo Regius una *definitio* – ed è un'acquisizione nuova rispetto alle altre parti dell'*Architectus* – non deve solo enunciare genere prossimo e differenza specifica, ma attagliarsi anche, con un valore *universale*, all'essenza del *definiendum*: essenza che, concettualizzata, è nozione più ricca di “sostanza”. L'applicabilità di una definizione, quando ristretta ad un solo *exemplum*, infirma la definizione stessa palesando, così, un ulteriore motivo di debolezza dell'articolo 51, che va ad aggiungersi alla contraddittorietà riscontrata con l'articolo 52.

Sempre ragionando sul concetto di “definizione”, Regius saggia nuovamente la tenuta dell'interpretazione andaliana secondo la quale, negata l'univocità, si può concedere l'affermazione dell'equivocità. Non basta infatti insistere sulla debolezza di questa tipologia predicativa, occorre invece affrontarne rigorosamente il problema istituendo riferimenti a quei manuali di logica conosciuti utilizzati anche da Andala e da lui citati nell'*Apologia*. Al paragrafo XXVI del primo libro delle *Institutiones logicae*, per esempio, Burgersdijk sostiene che “uomo” e “bruto” non si possano confondere in un'unica definizione, ma debbano ricevere rispettivamente due definizioni distinte; e tuttavia, è altrettanto vero che ad *entrambi* i soggetti conviene univocamente la definizione im-

---

<sup>113</sup> «Idem profecto esset ac si vellem dare definitionem Planetarum, et hoc modo instituerem: per planetam nihil aliud intelligere possum quam stellam propria luce terram illuminantem. Et quidem planeta, quae propria plane luce tellurem illuminat, unicus tantum concipi potest, nempe Sol; caeteri vero omnes non nisi ope lucis solaris terram illuminare posse percipimus». *Ibidem*.

plicata nel *nome* comune di *animal*, sicché *homo* e *brutus* risultano soggetti di *animal* secondo una predicazione univoca.

Supponiamo, ora, di sostituire alla predetta coppia *homo-brutus* il nome *animal* associato a *vivus* e a *pictus*: in questo caso, rispetto al genere *animal*, “animale vivo” e “animale dipinto” si dicono omonimi o equivoci, poiché non più la definizione di *animal*, bensì soltanto il relativo *nomen* è assegnabile ai due soggetti. Questo significa che, mentre *homo* e *brutus* implicano due diverse definizioni ma sono predicabili di un medesimo genere, cioè *animal* (sia quanto al nome che alla definizione ad esso conveniente), *animal vivus* e *animal pictus* sono predicabili di *animal* quanto al nome ma non alla definizione generica.

Abilmente, Regius applica questa ripresa di Burgersdijk alla constatazione che «Cartesius et Deum et reas creatas communi nomine vocat substantias»<sup>114</sup>. Interviene qui, tuttavia, una differenza decisiva tra il binomio *Deus/res* e *animal vivus/animal pictus*: mentre ad *animal* è correlata, infatti, una definizione per quanto esso sia attribuibile a *vivus* e *pictus* solo nominalmente, la *substantia* cartesiana prevede una doppia definizione che, in sé, rende inappropriata la denominazione di “omonimia” o “equivocità”, senza considerare, al contempo, la già nota contraddizione generata dai due articoli. Sulla base, insomma, degli stessi testi usati da Andala, Regius mostra così che, per quel che riguarda Descartes, l’interpretazione andaliana di un passaggio automatico dalla negazione dell’univocità all’affermazione dell’equivocità è tutt’altro che plausibile; e sottolinea, ancora una volta, come un’equivocità *assoluta* lasci pericolosamente insoluto il problema di un’unica essenza propriamente predicabile della sostanzialità. Nella storia della filosofia, il collega franekerano di Andala ricorda che Aristotele par-

---

<sup>114</sup> Ivi, Cap. VI, § XII, p.122.

lava di enti *dell'ente* riferendosi agli accidenti, mentre, per Anton Le Grand nelle *Institutiones Philosophicae* (1672-1678) gli accidenti (o modi) risultavano *appendicula entis*, il che testimonia la complessità e delicatezza dell'argomento, nonché le pastoie in cui può gettare l'equivocità ventilata da Andala nei *Principia* di Descartes.

Forte dei risultati finora guadagnati, Regius procede alla valutazione addirittura di una terza *definitio substantiae*, ricavata dalla *Responsio ad secundas objectiones*:

«Omnis res cui inest immediate, ut in subjecto, sive per quam existit aliquid quod percipimus, hoc est aliqua proprietas, sive qualitas, sive attributum, cujus realis idea in nobis est, vocatur *Substantia*»<sup>115</sup>.

L'errore più patente è legato alla mancata previsione delle conseguenze cui la definizione porterebbe naturalmente. Se infatti "sostanza" si potesse ascrivere a tutto ciò che è soggetto di una qualità o di un attributo, anche il movimento, per assurdo, rientrerebbe in questa gamma di predicazioni. Esso sarebbe cioè *subjectum* che sostiene una molteplicità di proprietà come la velocità, la lentezza, la rifrazione e altre, non diversamente, in questo, dall'albero che supporta anch'esso un insieme di qualità determinate. Si sconfinerebbe, allora, in una sorta di "pansostanzialismo"; ma, fa notare Regius, se tutto è sostanza, non potrà esservi alcun attributo reale, per cui si produrrà un'indefinita moltiplicazione di soggetti senza predicati *reali*, il che è assurdo.

Le tre definizioni, con la loro oscurità, minano le fondamenta dell'ortodossia cartesiana, ingannevole in quanto suggerisce di far dipendere la distinzione reale tra le cose dalla percezione chiara e distinta – ma ancora insufficiente, secondo Regius – che di esse possiamo avere. Sarebbe questo un aggancio ideale allo spinozismo, poiché una

---

<sup>115</sup> Descartes R., *Responsio ad secundas Objectiones*, AT VII, p. 161.

parvenza di *res* distinte non basta affatto a veicolare la certezza circa la loro distinzione ontologica. La *spinozistica fraus*, allora, dissimulata sotto un lessico solo in apparenza filosoficamente condivisibile, è la costante reale di un pensiero, quello cartesiano, le cui tenebre fagocitano gli incauti instradandoli verso l'ateismo.

### 3.5 La risposta andaliana nel *Cartesius versus Spinozismi Eversor*

Ancor prima di rivendicare la validità della definizione proposta dai *Principia* (art. 51), nella prima delle due parti che compongono l'*Eversor* Andala ritorna sulla *vexata quaestio* della distinzione reale: ogni sostanza, per sé sussistente, è necessariamente una certa realtà o entità, e, nel determinarsi come tale, risulta *essenzialmente* distinta dalle altre ancor prima che riconduciamo detta distinzione al numero, al genere o alla specie<sup>116</sup>. D'altro canto, se così non fosse, nulla impedirebbe di intendere le cose come enti di ragione contrapposti ad un altro, e unico, ente reale cui esse inerirebbero modalmente. Questo pericolo è pienamente avvertito dal docente franekerano, considerate anche le ripercussioni che una realtà di modi produrrebbe sui meccanismi causali, sicché, nel capitolo sesto della seconda parte, le argomentazioni si concentrano sull'immagine cartesiana di un reale consistente di vere sostanze nonché, di nuovo, sulla «Cartesii accuratissima substantiae definitione»<sup>117</sup>. Andala trova autoevidente – proprietà già riscontrata in merito all'attributo divino di esistere al di fuori della mente<sup>118</sup> – la *notio substantiae* descritta dai due articoli, al punto che essa è in grado di togliere da sé la contraddizione ravvisata da Regius: il quale, se si fosse attenuto ad una comprensione

---

<sup>116</sup> Cfr. ANDALA R., *Cartesius versus Spinozismi Eversor*, Wibius Bleck, Franequerae 1719, p. 150.

<sup>117</sup> *Ibidem*.

<sup>118</sup> La dimostrazione a priori dell'esistenza di Dio si appoggia proprio sull'autoevidenza delle proprietà insite nell'idea del *demonstrandum*: cfr. ANDALA R., *Dissertationum philosophicarum heptas*, Wibius Bleck, Franequerae 1711, Diss. I, Sect. II, p. 14 e segg.

più retta dell'articolo 52, avrebbe di certo notato che quelle definizioni apparentemente contraddittorie ne adombrano, invero, un'unica, ancorché *completata* in due maniere differenti; e che il *concursus Dei* può coesistere con l'essere parimenti sostanza di Dio e dei *creata*. Sono questi gli assi portanti della *vindicatio* andaliana, e, prima di passare alle osservazioni dell'autore sull'equivocità, meritano un'attenta analisi.

La critica di Regius, anzitutto, non colpiva tanto la definizione di "sostanza" come *per se subsistens*, quanto il fatto che, nell'applicarsi a Dio e ai finiti, essa contemplasse due note specificanti in reciproca contraddizione, ovvero, rispettivamente, l'*indigere nihilo* e l'*indigere concursu*. Ogni nesso contraddittorio, prosegue Andala, richiede però la congiunzione di un positivo e della sua rimozione (*remotio*), vale a dire di un negativo che lo annulli: può sussistere pertanto tra "ente" e "non-ente", ma, *sensu stricto*, sembra che la coppia di contraddittori individuata da Regius non ricalchi il modello  $A/\neg A$ , se non altro perché il richiedere il concorso di Dio è lungi dall'essere, *in assoluto*, la negazione del non necessitare di nulla per esistere. Di conseguenza mancherebbe un vero negativo, anzi, il ragionamento di Regius denuncia tutta la sua fallacia nel momento in cui la presunta negazione emerge come *positivum*, vale a dire quando l'*indigere nihilo* e l'*indigere concursu* si compongono in una relazione di compatibilità tra positivi. Si tratta, nondimeno, di un punto problematico. L'evidenza logica, infatti, avvalora la deduzione dell'*Architectus*, e cioè che vi sia una contraddizione *in definitione* tra il non richiedere nulla e il richiedere qualcosa come il concorso, piuttosto che corroborare la replica dell'*Eversor*, che è giustificabile solo aggiungendo una precisazione non immediatamente intuitiva. Tale *addimentum*, invero, figurava già nell'*Apologia* e vi operava connotando l'*indigere nihilo* con un significato preciso e ristretto al non necessitare di un soggetto ulteriore per esistere.

Procedendo per gradi, si deve assumere dapprima la definizione di “sostanza” colta in astratto (*in abstracto spectata*), dunque irrelata dai soggetti di predicazione: “[*substantia est res*] quae ita existit ut nulla alia re indigeat ad existendum”; ma se a quel generico *nulla res* viene riferita la specificazione aggiuntiva, l’*addimentum* appunto, di equivalere a *subjectum*, ecco che la definizione si può riscrivere come segue: *Substantia est res quae ita existit ut nulla alia re indigeat ad existendum, id est subjecto inhaesionis*, o anche, il che è lo stesso, *Substantia est res quae ita existit ut nullo subjecto inhaesionis indigeat ad existendum*. Se l’*indigere nihilo*, e soltanto in questo caso, sottintende l’indipendenza da un soggetto di inerenza, la definizione dell’articolo 51 può ben attagliarsi a Dio e ai creati; e la successiva determinazione che questi ultimi ricevono all’articolo 52 afferma semplicemente *altro*, non genera affatto contraddizione. *In abstracto*, perciò, la *substantia* definita nell’articolo 51 mantiene la sua natura di nozione incompleta, e afferisce al solo genere poiché anticipa le relative differenze specifiche, sicché può predicarsi indifferentemente di creatore e creature a condizione, come già nell’*Apologia*, che la vaghezza dell’*indigere nihilo* sia risolta nell’*indigere nullo subjecto*. A questo punto Andala precisa che, nell’articolo 52, nulla vieta di conciliare la non inerenza ad un soggetto con la dipendenza da una causa conservante, e ciò restituisce la realtà dei finiti; mentre l’infinito è sostanza per eccellenza, indipendente al sommo grado in quanto incausata e non bisognosa di conservazione.

Sempre per Andala, dunque, Descartes si premurò di distinguere accuratamente Dio dalle altre sostanze, e, allo stesso tempo, mantenne tra i due piani ontologici dei nessi di causalità impedendo che, negato il *concursus*, subentrasse un assoluto meccanicismo; o che, negato il potere causante dei reali, si affermasse l’inerenza modale. A buon diritto Regius avrebbe potuto pensare il contrario, ossia che non vi fosse una distinzione reale

tra infinito e finiti, se Descartes avesse impostato il *concursus* medesimo come l'operazione di una sostanza su altre, in modo tale da comporsi tutte in un'unità. In altri termini, se le sostanze reali fossero *parti* di Dio conservate dal suo intervento, saremmo autorizzati a inferire il monismo sostanziale in quanto quelle *substantiae* verrebbero a confondersi con Dio stesso. E tuttavia, secondo Andala, Descartes parlò «de vero Dei concursu, ope cujus aliae omnes substantiae, quotquot sunt praeter Deum, existere tantum modo possunt»<sup>119</sup>. Di qui:

«Manifestum est oppositionem fieri inter Deum unicam substantiam, quae ita existit ut nulla plane re indigeat, per se, a se et sua virtute, sine concursu alicujus causae, et inter alias omnes substantias creatas, quae nonnisi ope concursus Divini exsistere possunt»<sup>120</sup>.

Il *concursus* costituisce perciò la *clavis* per intendere rettamente la trascendenza di Dio, ancorché operante sui reali, ed il loro essere sostanze iscritte in un ordine di causalità autonomo. Tuttavia una simile acquisizione, fondamentale nel discorso andaliano, non risponde ancora alla questione sollevata da Regius in merito all'equivocità della predicazione di *substantia*. L'*Eversor* si limita ad un riassunto dello *status quaestionis*, rivendicando quella verità che i sofismi di Regius – in particolare il suo avvalersi *ad hoc* delle fonti neoscolastiche – miravano ad occultare:

«Quando enim Cartesius negat significationem vocis substantiae, sive et ejus definitionem, convenire Deo et creaturis univoce, ex aequo, aequaliter, minime negat, absolute et simpliciter, eam creaturis competere; imo inde concludere oportet eam Deo et creaturis competere, sed inaequaliter, non ex aequo sive univoce; ita ut ea non ex aequo Deo et creaturis sit communis. Quod

---

<sup>119</sup> Ivi, p. 155.

<sup>120</sup> Ivi, p. 156.

verba ea et totus Articulus sole meridiano clarius docent. *Preadicationem aequivocam* dicit, quando eadem essentiam rebus non competit, ast ob externam similitudinem aliquam eodem nomine appellantur; ut v. c. *effigies hominis vocatur homo pictus*»<sup>121</sup>.

Il passo appena citato attesta la volontà andaliana di impostare lo scontro con il collega sul terreno delle *Institutiones logicae* di Burgersdijk, manuale richiamato nel sesto capitolo dell'*Architectus*. Regius, però, non avrebbe dovuto tralasciare un punto importante della trattazione del logico, vale a dire la *causa* dell'omonimia individuata nella sproporzione tra la molteplicità infinita delle cose e la *paucitas* dei vocaboli per designarle. Ora, un'omonimia *a casu* andava separata, per Burgersdijk, dalla designazione *causata* – o *indotta* dalla natura degli oggetti designati – con la quale un predicato viene congiunto a più soggetti. Ad esempio, “sano” è predicabile di *animal*, *medicina* e *urina* non “a caso”, bensì in forza dello spettro di predicazioni che i singoli *vocabula* ammettono. Stando così le cose, Andala aggiunge che anche *existentia* e *substantia* risultano attribuibili a Dio e alle creature grazie a questa tipologia di equivocità, che non contempla affatto un accostamento aleatorio di *nomina* ma corrisponde, seppur in minima parte, alla natura della moltitudine di *subjecta* assunti nella predicazione. Rendere declinabile l'equivocità in gradazioni molteplici – poiché l'*aequivocitas a casu* non risulta di grado paritetico a quella *causata* – equivale già, però, a uscire dalla sua nozione *tout-court* per entrare, piuttosto, in quella di “analogia”.

Rispetto all'*Apologia*, Andala dimostra una nuova consapevolezza, maturata probabilmente in base alle critiche del collega, e riformula l'intera problematica non più nei termini di un “essere più o meno sostanza”, bensì nei termini di un qualcosa ordinato nella sostanzialità con maggior o minore perfezione. Dio, pertanto, non è sostanza più

---

<sup>121</sup> Ivi, pp. 158 -59.

delle cose; semmai, secondo l'ordine universale, è perfettamente sostanza, cioè affrancato da qualunque imperfezione riconducibile a *substantiae* create:

« Atqui manifestum est Cartesium hic spectasse perfectionem substantiae Divinae, quae creaturis neutiquam convenit. Ita est hic praedicatio analogica »<sup>122</sup>.

Andala, così, giunge agevolmente al risultato che si era prefisso dai tempi dell'*Apologia*. Un'unica – non equivoca come la intendeva Regius – *notio substantiae*, intesa come soggetto per sé sussistente, è perfettamente compatibile con un *ordo substantiarum*, con una gerarchia tra le sostanze già prefigurata dalla negazione dell'univocità in Descartes: un ordine, perciò, che non può non riferirsi al *bestel*, ed è tale in quanto riguarda *vere* sostanze, non una sola esistente, universale ed espressa da una pluralità di “sostanze” apparenti. Sarà materia del prossimo capitolo la discussione su come questo errore, fatale ai fini di un'alleanza proficua tra filosofia e teologia, sia presente, per Andala, in Leibniz non meno deplorevolmente che in Spinoza.

---

<sup>122</sup> Ivi, p. 159. Un compendio – e, al contempo, rivendicazione – delle parte dedicata alla *definitio substantiae* finora presa in esame, si trova alle pp. 173-81. Di rilievo l'annotazione riportata da Andala in merito alla predicazione analogica di “sostanze spirituali” per Dio e per le menti: «Sufficit quod essentia Dei infinito perfectior sit quam mentis creatae; omnes tamen spiritus habent essentiam spiritualem, cogitant, etc. Analogice hanc ipsis tribui debere patet». Ivi, p. 181.

## CAPITOLO QUARTO

### LEIBNIZ “SPINOZIZANTE”

#### 4.1 La vis leibniziana e le sue ingannevoli differenziazioni

Negli *Acta Eruditorum* del marzo 1694, ciò che suscitò l'indignazione di Andala fu una serie di osservazioni, formulate da Leibniz nel *De primae philosophiae emendatione et de notione substantiae*, sugli aspetti a suo avviso più urgenti da correggere nella filosofia prima, nonché sulla *vexata quaestio* della nozione di “sostanza”. A numerosi matematici, esordiva il filosofo tedesco, era invisa la metafisica tradizionale per il suo repertorio di concetti vuoti, intricati, e, pertanto, in totale antitesi con la chiarezza e semplicità richiesta dalla loro disciplina. Il motivo principale di questa repulsione risiedeva nel fatto che sulle *notiones generales* l'incostanza e la negligenza del pensiero avevano lasciato cadere un velo impenetrabile di oscurità, tanto che le definizioni dei metafisici non potevano pretendere di valere se non come meri *nomi*, il loro potere esplicativo era del tutto decaduto. Tra le nozioni generali Leibniz annoverava, appunto, quella di “sostanza” insieme a “causa”, “azione”, “relazione”, “similitudine”, e, ben lungi dal negarne il valore in assoluto, giudicava altresì che il loro *latere* ai più dipendesse dalle *tenebrae* stratificatesi nel tempo; contro le quali a nulla erano valsi gli sforzi di

platonici e aristotelici, e neppure il tentativo cartesiano di distinguere il certo dall'incerto nei limiti di una riforma del sapere in cui, tra le altre cose, l'unione di mente e corpo appariva tutt'altro che intelligibile. Proprio alla luce di questi fallimenti urgeva, secondo Leibniz, riconsiderare la *notio substantiae*, poiché, solo attraverso una sua efficace riformulazione, sarebbero naturalmente conseguite «veritates primariae, etiam circa Deum et mentes, et naturam corporum, eaeque partim cognitae sed parum demonstratae, partim hactenus ignotae sed maximi per ceteras scientias usus futurae»<sup>123</sup>; e ciò tramite una nuova scienza che, distinta dalla meccanica, avesse fatto della *vis activa* il principio della sostanzialità.

Per Andala, già in questa dichiarazione programmatica si cela un abuso di deduttivismo: sono, cioè, ventilate catene deduttive dall'illimitata capacità inclusiva che si irradiano a partire da un'unica definizione, dove si dà, come rileva la prima delle *Dissertationes pentas* (1712), perfetta equivalenza tra sostanza e forza. Un dato ugualmente riscontrabile nello *Specimen dynamicum pro admirandis naturae legibus circa corporum vires et mutuas actiones detegendis et ad suas revocandis*, edito negli *Acta Eruditorum* del 1695 e utilizzato da Andala come riferimento per una serie di molteplici caratterizzazioni della forza che, da ultimo, il franekerano rivelerà come effimere.

Leibniz aveva parlato della *vis*, specificata anzitutto in *activa* e *patiendi*, come di qualcosa «quae non in simplicibus facultatibus consistit, quae Scholae contentae fuisse videntur, sed praeterea conatu sive nisu instruitur, effectum plenum habituro, nisi contrario conatu impediatur»<sup>124</sup>, tenendola distinta dalla *potentia* (o *facultas*) *activa* degli

<sup>123</sup> LEIBNIZ G. W., *De primae philosophiae emendatione et de notione substantiae*, in *Die philosophischen Schriften*, hrsg. von C. I. Gerhardt, Berlin 1875-90, rist. anastatica Olms, Hildesheim 1961, Bd. IV, p. 469.

<sup>124</sup> LEIBNIZ G. W., *Specimen dynamicum pro admirandis naturae legibus circa corporum vires et mutuas actiones detegendis et ad suas revocandis*, in *Mathematische Schriften*, hrsg. von C. I. Gerhardt, Olms, Hildesheim 1962, Bd. VI, p. 235.

scolastici che consisteva nel passaggio all'atto di una determinata potenzialità d'azione. Dati due corpi in quiete sullo stesso piano, poniamo *A* e *B*, il potere di *A* di agire su *B*, ad esempio di urtarlo, passava all'atto solo grazie all'influenza di una causa esterna sotto forma di *excitatio* o *stimulus*: altrimenti *A* non avrebbe potuto in alcun modo determinarsi da sé al movimento in direzione di *B*.

La *vis activa*, invece, contiene l'atto in forma di *entelecheia*, il che la fa differire sensibilmente dalla potenza all'azione teorizzata dalla Scolastica; sicché, essa non è né pura possibilità né potenza già passata all'atto, bensì qualcosa di intermedio tra le due e che, peraltro, implica un *conatus*. Così riconfigurata l'*actio* di *A* su *B*, *A* apparirebbe come condotto per se stesso all'operazione e non sarebbe richiesto l'intervento di un terzo corpo in quanto agente, bensì, soltanto, la cessazione di un eventuale impedimento. In sintesi, è *A* a *muovere se stesso* verso *B* nella forma di una tensione (*conatus*) verso quest'ultimo che non necessita di alcun impulso iniziale, ma solo che non vi siano, o cessino di essere, ostacoli tra *A* e il compimento della sua *actio* nell'impatto con *B*. La forza elastica illustra ancora meglio questo mutamento di prospettiva inaugurato da Leibniz: tendendo la corda di un arco, essa avrà da sé il *conatus* a ritornare nello stato iniziale, e, di fatto, lo raggiungerà non perché indotta dalla mano dell'arciere, ma in virtù dell'annullamento degli impedimenti esterni che potrebbero sopraggiungere. Ne consegue che ogni corpo è dotato di una *vis activa* o, il che è lo stesso, che la causa ultima del moto nella materia è la *vis activa* infusa da Dio affinché i corpi medesimi, secondo modalità diverse, subiscano limitazioni all'agire solo esterne, mai quindi dettate dal loro intrinseco principio d'azione.

In ogni sostanza corporea, insieme alla *vis activa*, è compresente una *vis patiendi*, o *resistendi*, che consente di spiegarne l'impenetrabilità. Entrambe le *vires* possono essere

primitive o derivative: mentre la *vis activa primitiva* corrisponde all'*entelecheia* prima o forma sostanziale, fulcro del «revival»<sup>125</sup> aristotelico promosso da Leibniz, la *vis patiendi primitiva* è la materia prima degli scolastici<sup>126</sup>. Le limitazioni alle rispettive espressioni, invece, introducono il concetto di “derivazione”.

Ora, nello *Specimen dynamicum* è contenuta anche la distinzione tra *vis viva* e *vis mortua*. In quest'ultima non vi è ancora movimento, bensì solo sollecitazione ad esso, come la pietra nella fionda tesa; di contro, la prima è inscindibile dal moto attuale e si compone di infinite impressioni (*impressiones*) di *vis mortua* senza soluzione di continuità, ovvero consta di una serie infinita di sollecitazioni al movimento. E proprio il movimento, che in Leibniz presuppone l'attività di forze rendendo inadeguata, pertanto, una sua descrizione meramente meccanica, si iscrive nella cornice dinamica della realtà cui la *vis* stessa, considerato il ruolo che riveste, dà luogo. Di qui le regole del *motus* risultano dall'addizione delle leggi metafisiche, che descrivono la forza, alla costituzione delle sostanze corporee, similmente, in questo, all'azione informante compiuta dalla forma sulla materia.

Si tratta di un quadro concettuale riproposto, ancorché in una versione corroborata, nel *De ipsa natura sive de vi insita actionibusque Creaturarum, pro Dynamicis suis confirmandis illustrandisque*, edito negli *Acta Eruditorum*<sup>127</sup> del settembre 1698. Vi fi-

<sup>125</sup> GARBER D., *Leibniz: Body, Substance, Monad*, Oxford University Press, Oxford 2009, p. 128.

<sup>126</sup> LEIBNIZ G. W., *Specimen dynamicum pro admirandis naturae legibus circa corporum vires et mutuas actiones detegendis et ad suas revocandis*, in *Mathematische Schriften*, hrsg. von C. I. Gerhardt, Olms, Hildesheim 1962, Bd. VI, p. 237.

<sup>127</sup> Una tesi difesa da Boyle in *Free Inquiry into the Vulgarly Receiv'd Notion of Nature* (1682) fu alla base, tra il 1692 e il '98, del vivace dibattito tra Christopher Sturm di Altdorf e il fisico Günther Christopher Schelhammer; dibattito che esplose quando il secondo criticò la dissertazione *De Idolo naturae* cui il primo dedicò, di conseguenza, uno scritto apologetico. Boyle aveva proposto di evitare il termine “natura” privilegiando, al suo posto, quello di “meccanismo”, opinione che trovò d'accordo Sturm, ma non allo stesso modo Schelhammer. Per il filosofo di Altdorf, infatti, cartesianamente non poteva darsi origine del movimento differente da Dio, sicché sarebbe stato irreligioso e speculativamente errato rendere il reale una molteplicità di sostante agenti e capaci di movimento autonomo. Fu questa l'idea sostenuta da Sturm anche nel carteggio con Leibniz iniziato nel

gura una *vis motrix primitiva*, detta anima o forma sostanziale, che risulta – e non potrebbe essere altrimenti – sempre *agens*; un principio attivo, peraltro, che si costituisce in unità con la materia da esso aristotelicamente informata, sicché ne emerge il concetto di un’entità unitaria, o monade, subito connotata come dotata di percezione e appetizione. Se ne fosse negata l’esistenza, e le sostanze corporee soggiacessero ancora alla visione meccanicista che le voleva come semplici macchine, esse non differirebbero in nulla da una sorta di flusso evanescente<sup>128</sup>, un’immagine che rievoca da vicino anche l’inconsistenza dei modi rispetto alla sostanza spinoziana. Leibniz, quindi, manifesterebbe la volontà ferma di non cadere nel panteismo, ma Andala, e qui si comincia ad apprezzare l’originalità della sua riflessione, è da subito restio a riconoscere un distinguo troppo netto tra la forza leibniziana e il *Deus* dello spinozismo: basterebbe soltanto, come dicevamo prima, collocare la *vis* sullo sfondo di un metodo deduttivo onnicomprensivo, in quanto presentata da Leibniz come condizione di sostanzialità (poiché ogni sostanza si individua in una forza) ma anche come elemento fondante di una nuova definizione di *substantia*. E, pertanto, essa diviene il *primum* di una sequenza di verità che hanno portata universale, inglobando enti ontologicamente molto diversi tra loro; ma allora, o la *vis* è un universale astratto in riferimento al quale descrivere astrattamente il reale, oppure, ed è l’ipotesi andaliana, è sia un universale astratto sia un’entità reale, intorno alla quale Leibniz ha costruito una serie di differenziazioni illudendosi che po-

---

1695, e, rispetto al quale, la *De ipsa natura sive de vi insita actionibusque Creaturarum, pro Dynamicis suis confirmandis illustrandisque* non risultò che una naturale conseguenza.

<sup>128</sup> In questo risiede l’argomento principale alla luce del quale, nel *De ipsa natura*, Leibniz prende le distanze tanto dagli occasionalisti quanto dal panteismo spinoziano: «Ita sequeretur nullam substantiam creatam, nullam animam eandem numero manere, nihilque adeo a Deo conservari, ac proinde, res omnes esse tantum evanidas quasdam sive fluxas unius divinae substantiae permanentis modificationes, et phasmata ut sic dicam; et quod eodem redit, ipsam naturam, vel substantiam rerum omnium Deum esse; qualem pessimae notae doctrinam nuper scriptor quidem subtilis, at profanus, orbi invexit vel renovavit». LEIBNIZ G. W., *De ipsa natura sive de vi insita actionibusque Creaturarum, pro Dynamicis suis confirmandis illustrandisque*, in *Die philosophischen Schriften*, hrsg. von C. I. Gerhardt, Berlin 1875-90, rist. anastatica Olms, Hildesheim 1961 Bd. IV, pp. 508-9.

tessero sussistere *realiter*. Piuttosto, non resta che desumere un tutto indifferenziato, dove “attività” e “passività”, “materiale” e “spirituale”, sono nomi che, di nuovo, designano la stessa e unica sostanza.

#### 4.2. I lineamenti dello “spinozismo” di Leibniz: definizioni a confronto

I riferimenti concettuali adottati nel 1712 sono gli stessi che perdureranno durante la *querelle* di Franecker<sup>129</sup>: Andala ripartisce gli enti nei due generi tradizionali, sostanze e accidenti, assumendo come criterio distintivo la necessità di un soggetto d’inerenza che non conviene alle prime, ma appare inseparabile dai secondi. Entrambi i *genera* afferiscono ad un piano di astrazione universale che non riguarda le *res* nelle loro specifiche modalità di esistenza reale, il che rappresenta, appunto, un aspetto consolidato nella dottrina e nella prassi confutatoria andaliana: la quale si prefigge lo scopo di dimostrare che Leibniz commise l’errore di istituire continue finzioni, donde è proprio il *fictum* a costituire, in ultima analisi, la nota predominante della sua filosofia. Il perno di questo sistema, come abbiamo osservato, non è che la *vis* ugualmente riscontrabile nella pietra scagliata da una fionda, nella caduta di un grave, nonché nella tensione della corda di un arco. Valendo l’identità tra l’*agere* e ciò che rende un ente sostanza, Andala si chiede, allora, in che rapporto si ponga l’*agere* stesso rispetto a tutte le caratterizzazioni classiche conferite alla *substantia*: è equiparabile al *per se subsistens*? O forse all’*in se sub-*

---

<sup>129</sup> «Conceptus autem hic *substantiae* est admodum incompletus et abstractus; adeoque aliquomodo omnibus substantiis, licet ab invicem distinctissimis, communis. Omnes enim ita in se et per se subsistunt, non sunt in alio, sed sunt ipsa subjecta, bases, radices, subjecta accidentium sive attributorum. Ut porro completum formemus *substantiae* conceptum, attendere oportet ad ipsas illas res, sive realitates per se existentes. Atque ita absolutissime et perfectissime Deus erit *substantia*; siquidem Deus ita in se et per se existat et subsistat ut non tantum alia re nulla indigeat tanquam subjecto in quo inesset, sed ne quidem quoque ut causa, sive efficiente sive conservante. Res autem ceterae omnes, tam mentes quam corpora, hoc sensu tenuiore tantum sunt *substantiae*, quod nulla alia re ut subjecto indigeant ad exsistendum, atque ita per se et in se subsistant. Atque hoc proprie voce *substantiae* innuitur. Opponitur enim voce *accidentium* et *attributorum*. Hinc intelligimus vocem *substantiae* non convenire Deo et creaturis univoce». ANDALA R., *Ruardi Andala...Dissertationum philosophicarum pentas, cui adjecta est continuatio Ephemeridum aeris atmosphaerici variationum a mense Julio A. 1710 ad mensem Junium A. 1712*, Franciscus Halma, Franequerae 1712, Diss. I, §§ XXXI-XXXII, pp. 11-12.

*sistens*? Difficilmente potrebbe, inoltre, armonizzarsi con il “non essere in altro”, ancor più con la definizione “statica” di qualcosa che *substat*, ovvero esiste al di sotto dei suoi accidenti. Attraverso questo accostamento di significati, Andala vuole dimostrare come la *vis activa*, che si esprime nell’*agere*, non sia applicabile alla *notio* tradita di “sostanza” senza pervertirla o, addirittura, distruggerla.

L’obiezione impostata sul piano linguistico-semantico è propedeutica al nodo cruciale della dissertazione: il fatto che una forza, denominata *attiva*, sostituisca il *subjectum inhaesionis* cui era ancorata la condizione perché un ente fosse detto “sostanza”, si rivela un’assurdità. Una forza, infatti, proviene da un soggetto, ma *non* è un soggetto. Il potere – o facoltà – di parlare, per esempio, viene esercitato dal soggetto parlante, non è esso, in quanto tale, l’artefice delle parole che vengono proferite. E quanto alla *facultas cogitandi*, prosegue Andala, essa proviene dalla mente in quanto soggetto perennemente pensante e ne rappresenta un potere, sicché confondere *vis cogitandi* e *res cogitans* significa confondere l’effetto con la sua causa. Inoltre, se anche si concedesse una discutibile assimilazione tra soggetto e forza attiva, le proprietà di quest’ultima dovrebbero essere trasferite sul primo: si darebbe allora una sostanza che, riproducendo il comportamento delle forze naturali, soggiacerebbe a dinamiche di azione e impedimento, e, quel che più conta, risulterebbe un unico soggetto «tam in corpore quam in mente»<sup>130</sup>. La rilevanza del passaggio è perspicua: poiché l’*agere* dona alla sostanza la sua peculiarità, e mente e corpo sarebbero forze ancor prima di essere estensione e pensiero, nulla vieta di immaginare la capacità di agire, l’*agere* appunto, come il *solo* soggetto delle due *res* cartesiane che, inerendo così ad altro, solo impropriamente potrebbero essere definite ancora “sostanze”.

---

<sup>130</sup> Ivi, Diss. I, § XLVIII, p. 20.

Iniziano ad affacciarsi proprio qui le prime insinuazioni sullo spinozismo di Leibniz. Dapprima Andala ne mette in seria questione la buona fede: «An Clar. Leibnizius verba orbi Erudito dare voluit? An vocabulum *substantiae* retinere, sed veram ejus significationem plane tollit et negare in animo habuit?»<sup>131</sup>; in un secondo tempo, la strategia consiste nel concatenare i punti cruciali della questione per far emergere la conclusione desiderata. Se si dà una forza attiva non motrice (*vis activa non tamen motrix*) cui sono riconducibili, sottoforma di atti particolari, i diversi modi del pensiero; e se vi è, distinta da questa, una forza motrice che presiede allo spostamento di un corpo nello spazio, sembra che dalle due operazioni – pensare e muoversi – siano deducibili due agenti. Eppure si è detto che l’agire, l’essere *vis*, denota la sostanzialità; sicché, se è sostanza *tutto* ciò che è agente, basterebbe questo assunto per approdare ad un quadro di relazioni dinamiche essenzialmente unitario, gradito dunque agli spinozisti. In altre parole, una realtà di sostanze che, indipendentemente dal loro specificarsi, corrisponda ad una realtà di forze, configura un tutto dinamico dove ogni *vis* particolare, senza eccezioni, è guadagnata per via deduttiva a partire dalla nuova *notio substantiae*. In Leibniz, quindi, Andala ravvisa un’inclinazione al monismo dettata dal ruolo della forza che, dissolvendo il dualismo cartesiano – e rendendo una mera finzione il fatto che le monadi, o centri di forza, non abbiano “finestre” –, si impone come la chiave per accedere ad una conoscenza complessiva del reale quale totalità unitaria.

Di *tutto* ciò che esiste *ut substantia*, in definitiva, si deve dire che è operante (*agit*). Questo assunto viene messo a confronto con la *Propositio XXXVI* del *De Deo* che collega l’esistenza di un ente al necessario seguire di un effetto dalla sua natura: ripugna, cioè, all’essenza di qualcosa, in quanto esistente, il fatto che non *sequa* (*sequatur*) nulla

---

<sup>131</sup> *Ibidem*.

di apertamente riconducibile alla sua attività causale. Andala strumentalizza il nesso spinoziano tra causalità e *agere* osservando come, nell'*Ethica*, esso venga declinato nell'ontologia dei modi finiti, ovvero delle *res* il cui *conatus* si traduce nello sforzo essenziale a permanere nell'essere. La *Propositio* VII della terza parte («Conatus quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nihil est prater ipsius rei actualementiam»<sup>132</sup>) rinvia, nella *Demonstratio*<sup>133</sup>, proprio al passo del *De Deo* sopra menzionato instaurando una relazione, qualificata da Andala come *sinonimia*, tra il *conatus*, o *potentia*, con cui una cosa agisce e il *conatus* che spinge la stessa a persistere nell'essere. Da un lato l'*agere* e, dall'altro, l'esse, vengono così incorporati in una visione d'insieme il cui fondamentale *trait d'union* risulta il *conatus*, un potere che innesci meccanismi di causazione per il solo fatto che una cosa è. In tal senso *conatus* e *vis activa* leibniziana, per la loro indifferenza a qualsiasi specificazione reale, nonché in virtù del porsi a fondamento dell'essere e dell'operare degli enti in generale, mostrano indubitabili analogie:

«Quis non videt magnam convenientiam inter hanc Spinosae potentiam cujuscunque rei, sive conatum quo ipsa vel actu quidnam agit vel agere conatur, et inter Leibnizii vim activam quae conatu instruitur, quae non minus competit substantiae corporeae quam spirituali, ita ut corpus unquam ab agendo cesset?»<sup>134</sup>.

Vi è però un macroscopico tratto di divergenza da cui non è possibile prescindere.

Andala se ne avvede e lo enuncia come segue: in Leibniz la *vis activa*, che è costitutiva

<sup>132</sup> SPINOZA B., *Ethica ordine geometrico demonstrata*, III, Prop. VII, in *Spinoza Opera*, hrsg. von C. Gebhardt, C. Winters, Heidelberg 1925, vol. II, p. 146.

<sup>133</sup> «Ex data cujuscunque rei essentia quaedam necessario sequuntur (per Prop. XXXVI. P. I) nec res aliud possunt, quam id, quod ex determinata earum natura necessario sequitur». *Ibidem*.

<sup>134</sup> ANDALA R., *Ruardi Andala...Dissertationum philosophicarum pentas, cuj adjuncta est continuatio ephemeridum aeris atmosphaerici variationum a mense Julio A. 1710 ad mensem Junium A. 1712*, Francisci Halma, Franequerae 1712, Diss. I, § L, p. 21.

sia della nozione di “sostanza” sia dell’intima natura delle cose spirituali e materiali, viene assegnata alle stesse *singularmente*, preservandole perciò dalla degenerazione nei modi spinoziani. La forza di un oggetto, insomma, ne fa una sostanza, è ciò differentemente da Spinoza che riservava solo a Dio la dicitura di *substantia*, pur ammettendo, al contempo, che una *potentia* certa e determinata inducesse i finiti all’essere e all’azione.

Eppure, anche in questo caso si può dubitare che sussista davvero una *dissimilitudo* tra Leibniz e Spinoza. Certo, è un dato incontrovertibile che la filosofia leibniziana preveda una pluralità di sostanze; ma, poco sopra, è emerso come, se uno è il principio di deduzione, una debba essere anche la forza reale di cui i singoli enti risulterebbero mere particolarizzazioni. Né contribuisce ad una maggior delucidazione della posizione di Leibniz, con l’effetto eventualmente di demarcarla dallo spinozismo, il fatto che questi, esortato dai dotti a spiegare la sua dottrina, si fosse limitato a comporre uno *schediasma* di sole dodici pagine, lo *Specimen* appunto, senza aggiungere la seconda parte attesa per il mese di maggio del 1695. Andala riporta che, tre anni più tardi, Christopher Sturm ricevette da Leibniz alcune note aggiuntive in merito alla concezione dinamica del mondo elaborata nello *Specimen*, non influenti, tuttavia, al fine di scagionare il filosofo dall’accusa di spinozismo.

Si comprende, allora, come la pluralità di sostanze sopra evocata, e addotta per mostrare una qualche *dissimilitudo* tra Leibniz e Spinoza, non sia altro che il veicolo di un’idea *modale* della realtà, abilmente mascherata per non provocare il biasimo degli antispinoziani. Nel 1724 Andala riproporrà, con argomentazioni di più ampio respiro estese all’occasionalismo e alla filosofia wolffiana, questa tesi della riconducibilità delle forze particolari ai modi. Leibniz infatti può sostenere che, se le cose corporee fossero semplici automi materiali, e ripugnasse alla loro natura una forza intrinseca comunicata

da Dio, risulterebbero un flusso di entità evanescenti (*evanidae*), prive di una qualsiasi cifra di sostanzialità; e che, se così fosse, la permanenza di questi corpi nell'essere dipenderebbe dalla causa prima, o meglio, Dio stesso costituirebbe la loro sostanza: ma il fatto di invocare la *vis* come contrassegno di una sostanzialità che si esprime in operazioni *reali*, e dunque sembra scongiurare la relazione di inerenza modale a Dio, non istruisce, per Andala, un argine sufficientemente saldo contro lo spinozismo. Al contrario, è lo spinozismo a ripresentarsi in forme di apparente compatibilità con l'ortodossia, e proprio qui risiede il peggior inganno escogitato da Leibniz, quello cioè di propagare principi eversivi attraverso la loro confutazione.

Conscio del pericolo, Andala esamina il testo leibniziano alla luce del distinguo tra astrazione e realtà delle sostanze. Il linguaggio impone nomi universali – si è visto nel capitolo precedente – a concetti di origine astrattiva che, in quanto tali, non denotano alcunché di esistente, bensì enunciano proprietà generiche. Un albero, per esempio, è legato ad una sequenza di fenomeni in ordine alle nove categorie accidentali di matrice aristotelica; ma, perché sia detto “sostanza”, occorre ricavare anzitutto la nozione universale di qualcosa che esiste per sé e supporta altro che, conseguentemente, non è sussistente da sé; di qui la necessità dell'astrazione che, una volta effettuata, definisce esattamente la caratteristica essenziale che Regius avrebbe chiamato, nel 1719, *substantialitas*. Nondimeno sappiamo che quell'*abstractum* non è più riferibile all'albero, e, giova ricordarlo, è una *notio* incompleta contrassegnata da assoluta irrealtà. Pertanto non è esatto sostenere che il corpo sia “sostanza”, poiché in assenza di un complemento specificante come “essere esteso” o “essere pensante”, *ogni cosa* è sostanza – purché ovviamente non inerisca ad altro – ma a livello di genere astratto, non di realtà specificata. Ora, ciò che manca a Leibniz è proprio questo fondamentale distinguo. La *na-*

*tura communis* di estensione e pensiero, ossia il loro essere *res*, non può darsi *realmente* senza combinarsi con l'irriducibile alterità, a livello di specificazioni, implicata dal dualismo. Andala è esplicito nel denunciare l'appiattirsi dell'astrazione sul piano del reale: in che senso, infatti, si dice che *res corporales* e *res intellectuales* "possiedono" (*continent*), come vuole Leibniz, una certa forza agente che le rende sostanze provviste di potere causale? Invero il *continere*<sup>135</sup> lascia trasparire una notevole ambiguità, dal momento che le suddette *res* non possono contenere quella forza senza, al contempo, *essere* manifestazioni determinate della stessa, il che discende direttamente dalla *nova definitio* leibniziana, postulante un'equivalenza tra "sostanza" e tutto ciò che è agente. Conclude Andala:

«Adeoque nec corpora nec mentes esse substantias, sive res subsistentes per se et in se, sed modos vel proprietates, vel attributa totius naturae in qua sunt et subsistunt. Adeoque unicam tantum dari substantiam, subjectum omnis illius vis activae a qua illa est; quam Spinoza Deum dicit»<sup>136</sup>.

È così invalidata, rendendo palesi i rischi a cui espone, la pretesa leibniziana di aver rinvenuto una deducibilità onnicomprensiva a partire da una nuova *notio substantiae*. E, per distanziarsi ulteriormente dalla conformazione dinamica del reale sostenuta nello *Specimen*, Andala accentua la staticità del *substare* agli accidenti: il *cogitare perenniter* che individua la mente, di conseguenza, non è sovrapponibile al movimento fluido di una forza, bensì risulta un «quid fixum et permanens»<sup>137</sup> che sottostà alle sue modificazioni, siano esse un dubbio, l'affermazione o negazione di qualcosa, oppure una passione. *Subsistere*, *substare* e *subjicere* restituiscono la dimensione immobile e per-

---

<sup>135</sup> Cfr. Ivi, Diss. I, § LI, p. 22.

<sup>136</sup> *Ibidem*.

<sup>137</sup> Ivi, Diss. I, § LII, p. 23.

manente della sostanzialità della cosa pensante, che, dipendendo dal concorso divino quanto al persistere nell'essere, “sottostà” ad innumerevoli variazioni quali i suoi atti particolari o le idee indotte dai sensi. Lo stesso vale per la *res extensa* che «subijcitur et substat innumeris modificationibus, exempli gratia figurae, situi, motui, quieti, coloribus, etc.»<sup>138</sup>.

Di qui pare che Andala stia assolutizzando, e di fatto semplificando, il suo contrasto con Leibniz arroccandosi in una tesi difficile da difendere quale la *passività* di entrambe le sostanze cartesiane. In verità, sopra abbiamo connesso gli attributi andaliani “immobile” e “fisso” alla sostanzialità, come del resto accade nella *Dissertatio*, non a mente o corpo in quanto esistenti realmente come sostanze: e questo in considerazione del fatto che la prospettiva nella quale Andala imposta il suo attacco è quella astratta delle definizioni secondo il *genus*. E in conformità al solo *genere*, la correttezza formale vuole che una sostanza sia definita come ciò che sussiste per sé supportando gli accidenti, a prescindere dalla loro tipologia. Il *quid substantiale* acquista, allora, un valore normativo, pone cioè la condizione necessaria per un'autentica definizione della sostanza e non ha nulla a che vedere con la mescolanza di genere e completamento specifico<sup>139</sup> prodotta dalla *vis* leibniziana: nella quale, in sintesi, l'universalità della nuova nozione supera i confini dell'astrazione concettuale e linguistica per inglobare, in sé, quanto è *extra mentem* e comporlo nel quadro di una dinamica *unitaria* di forze.

Per Andala, invece, come già osservato, la sostanza universale non pensa né si muove. Ciò che è soggetto del pensiero è una sostanza specificata (o completata) come pensante, mentre ciò che è soggetto del movimento è una sostanza specificata come estesa.

---

<sup>138</sup> *Ibidem*.

<sup>139</sup> Nella *Dissertatio*, piuttosto che “genere prossimo” e “differenza specifica”, Andala preferisce impiegare le nozioni di “incompletezza” e “completezza”: quest'ultima, come è noto, ottenuta assegnando alla prima una nota specificante. Per aderenza al testo abbiamo quindi optato per il vocabolo “completamento”.

A sua volta, il movimento viene fatto inerire cartesianamente all'estensione, «non item vi tali activa»<sup>140</sup>. Leibniz può supporre che qualsiasi *motus*, in cui si manifesta l'azione di un corpo, venga da un movimento preesistente in quel corpo o impresso da altro; e può assumere il moto momentaneo come il solo reale secondo coordinate spazio-temporali in sequenza progressiva, ma si risolve in una mera illusione immaginare che una tale descrizione sia giustificata dalla natura del soggetto preso in esame, ossia la forza, in quanto, semplicemente, essa *non* può fungere da *subjectum inhaesionis*.

All'affermazione che la forza non possa avere un carattere sostanziale, ma, potremmo dire, "accidentale" in quanto inconcepibile senza un soggetto che la eserciti, Andala è pervenuto dopo aver impostato lo scontro con Leibniz sul piano delle definizioni. Eppure, quando la definizione generica di *substantia* viene completata, per esempio, dall'idea di "estensione" e denota, in tal modo, qualcosa di realmente esistente, è ancora possibile trattare la *vis* esclusivamente come prova dello spinozismo latente di Leibniz? Può essere assunta, invece, *anche* come qualcosa di analogo alle *causae vere agentes* tematizzate da Andala in chiave antispinoziana? A quest'ultimo quesito la terza sezione della dissertazione risponde affermativamente, puntualizzando, da subito, che un'idea di *vis* in quanto agire fisico è ammissibile purché non contravvenga alla dottrina dei *Principia* cartesiani; in particolare alle tre leggi che, evocate altrove, ora analizzeremo più in dettaglio.

#### 4. 3 La vis leibniziana entro i limiti di Descartes

---

<sup>140</sup> Ivi, Diss. I, § LIII, p. 24.

Nella già citata esercitazione accademica *De legibus naturae in genere, et speciatim de prima*, Andala riporta un *exemplum* prodotto da Johannes Wallisius e pubblicato negli *Acta philosophica Societatis Regiae in Anglia* dell'agosto del 1666: data un'asse sormontata da un peso libero (*solutus pondus*), si osservava che questo, mossa l'altra, ne contraeva a sua volta l'impeto al movimento, così che, incontrando l'asse un ostacolo, il peso era spinto in avanti, mentre procedeva in direzione opposta se il moto dell'asse riceveva un'improvvisa accelerazione.

Qualcosa di simile, nota Andala, si può constatare nelle oscillazioni di un liquido in seguito ai movimenti del vaso che lo contiene; oppure in un proiettile scagliato da una macchina da guerra, riguardo al quale nessuno asserirebbe che la graduale decelerazione, durante la traiettoria, sia da attribuire ad una forza motrice contraria *insita* nel proiettile medesimo. Si tratta di prove empiriche che convalidano la prima delle tre leggi di natura enunciate da Descartes nella seconda parte dei *Principia*: ogni cosa, in quanto semplice e indivisa, per quanto è in sé, rimane sempre nel medesimo stato e non muta se non per l'intervento di cause esterne. I tre oggetti non andrebbero soggetti a mutamenti di stato se, rispettivamente, l'asse, il vaso o la macchina da guerra, non esercitassero un influsso causale: in termini cartesiani, quindi, un corpo non può determinare autonomamente l'avvio, il corso o l'arresto del proprio movimento, ma, per quanto è in sé, tenderà a permanere nello *status* precedente a qualsiasi trasformazione indotta da agenti esterni. La *lex immutabilitatis*, formulata all'articolo 37 di *Principia* II, distingue perciò nettamente il *quantum in se est* dall'*agere* che, al contrario, non dipende dall'oggetto esteso, e pone, inoltre, l'accento sulla naturale tendenza dei corpi a perseverare *in eodem statu*. Questo significa, inferisce Andala, che il *pondus* dell'esempio di Wallisius, quando è in quiete, non risulta affatto privo di una forza tale da mantenerlo in quella

condizione, così come il proiettile persevera nel movimento in quanto non si è mosso da sé ma neppure può “sancire”, quasi arbitrariamente, la fine del suo *motus*. Quella che il docente di Franeker rinviene in Descartes, e su cui è imperniata la prima *lex naturae*, è perciò una *vis perseverandi*, una forza conservativa che se, da un lato, si esprime in una resistenza passiva opposta al moto da un corpo in stato di quiete, dall’altro descrive l’attività persistente di un mobile e il suo comunicare impulsi al movimento ai corpi circostanti.

Ora, ritornando alla prima delle *Dissertationes pentas*, è evidente come la *vis leibniziana* presupponga l’inquadramento della questione del *motus* da tutt’altra prospettiva: esso non è più il trasporto (*translatio*) di parti estese attraverso altre contigue, bensì, agli antipodi della concezione cartesiana, designa l’azione che procede *intrinsecamente* da ciascun ente, in quanto specificazione particolare di un tutto dinamico. Malgrado ciò, Andala ritiene che una nozione analoga alla *vis leibniziana*, per quanto dedotta da premesse differenti, trovi cittadinanza anche in Descartes e contribuisca definitivamente a precisare il senso “sano” in cui la forza, in generale, dovrebbe essere intesa. *Sano sensu*<sup>141</sup>, la legge dell’immutabilità permette infatti di guadagnare la distinzione tra *vis activa* e *passiva*<sup>142</sup>, combinandosi idealmente con la seconda *lex naturae* al cui fondamento si pone che Dio conservi un mobile nel moto rettilineo: sic-

---

<sup>141</sup> ANDALA R., *Ruardi Andala...Dissertationum philosophicarum pentas, cuj adjecta est continuatio ephemeridum aeris atmosphaerici variationum a mense Julio A. 1710 ad mensem Junium A. 1712*, Franciscus Halma, Franequerae 1712, Diss. I, § LV, p. 25.

<sup>142</sup> Cfr. «Hic vero diligenter advertendum est, in quo consistat vis cujusque corporis ad agendum in aliud, vel ad actioni alterius resistendum: nempe in hoc uno, quod unaquaeque res tendat, quantum in se est, ad permanendum in eodem statu in quo est, juxta legem primo loco positam. Hinc enim id quod alteri conjunctum est, vim habet nonnullam, ad impediendum ne disjungatur; id quod disjunctum est, ad manendum disjunctum; id quod quiescit, ad perseverandum in sua quiete, atque ex consequenti ad resistendum iis omnibus quae illam possunt mutare; id quod movetur, ad perseverandum in suo motu, hoc est, in motu ejusdem celeritatis et versus eandem partem. Visque illa debet aestimari tum a magnitudine corporis in quo est, et superficiei secundum quam istud corpus ab alio disjungitur; tum a celeritate motus, ac natura et contrarie tate modi, quo diversa corpora sibi mutuo occurrunt». DESCARTES R., *Principia Philosophiae*, II, art. 43, AT VIII-1, pp. 66-67.

ché anche gli oggetti che tracciano un'orbita circolare tendono ugualmente ad allontanarsi – e a *perseverare*, finché possibile, in questo allontanamento – dal centro del cerchio descritto<sup>143</sup>. Anche la terza legge<sup>144</sup> entra a pieno titolo nel discorso, per quanto Andala la sintetizzi in una dinamica di collisione tra *corpora* indifferenziati in cui l'impulso di alcuni fa muovere altri. Più precisamente, Descartes, in *Principia* II, art. 40, sostiene che se un mobile, incontrando un ostacolo, non possiede la forza sufficiente per superarne la resistenza, il suo movimento rimane invariato, non tuttavia la direzione; mentre, se la resistenza opposta è inferiore, il mobile, mantenendo la direzione originaria, perde tanto movimento quanto ne comunica a ciò che muove.

Le ultime due leggi, rimarca Andala, rappresentano formulazioni alternative della *lex immutabilitatis*, a sua volta esemplata sul modello dell'immutabilità e semplicità dell'operazione divina con cui viene conservato il movimento nella materia. In termini specificamente andaliani, la prima legge è un esempio di fedele rispecchiamento del *bestel* in campo fisico. Ne consegue che, se Leibniz fosse approdato al distinguo tra *vis agendi* e *vis patiendi* in un'ottica cartesiana (e, indirettamente, teologica), avrebbe evitato danni fraintendimenti quali la sostanzializzazione della forza e la contraddittorietà che, in una sostanza, coesistano simultaneamente il principio di generazione e di annullamento di un medesimo effetto. Soprattutto quest'ultimo è un argomento confutatorio di assoluta rilevanza. Se vale, come del resto è necessario, il principio di non contraddizione, una stessa cosa non può essere e non essere; ugualmente, nulla tende per natura alla sua di-

---

<sup>143</sup> «Altera lex naturae est: unamquamque partem materiae, seorsim spectatam, non tendere unquam ut secundum ullas lineas obliquas pergat moveri, sed tantummodo secundum rectas; etsi multae saepe cogantur deflectere propter occursum aliarum, atque, ut paulo ante dictum est, in quolibet motu fiat quodammodo circulus, ex omni materia simul mota. Causa hujus regulae eadem est quae praecedentis, nempe immutabilitas et simplicitas operationis, per quam Deus motum in materia conservat». Ivi, II, art. 39, AT VIII-1, p. 63.

<sup>144</sup> «Tertia lex naturae haec est: ubi corpus quod movetur alteri occurrit, si minorem habeat vim ad peragendum secundum lineam rectam, quam hoc alterum ad ei resistendum, tunc deflectitur in aliam partem, et motum suum retinendo solam motus determinationem amittit; si vero habeat majorem, tunc alterum corpus secum movet, ac quantum ei dat de suo motu, tantumdem perdit». Ivi, II, art. 40, AT VIII-1, p. 65.

struzione. Ora, un corpo in quiete, secondo Leibniz, è caratterizzato da un'inerzia naturale, o *ignavia*, che, come abbiamo visto, non manca di affinità con la tendenza cartesiana, da parte di un oggetto, a rimanere immobile; e tuttavia Leibniz ammette, in maniera contraddittoria, la possibilità che il *corpus quiescens* si determini da sé al movimento, ovvero che si dia in esso la sussistenza di due *vires* contrarie:

«Vis in quiete perseverandi erit ex concessione Clar. Leibnizii corpori quiescenti naturalis. Ergo effectum plenum, si non coërceatur et impediatur, est habitura, et corpus quiescens manebit. Si ergo simul habeat (uti asserit Leibnizius) vim activam motricem, conatum et nisum, qui itidem effectum plenum remoto omni impedimento sit habiturus, corpus simul se ad motum concitabit. Ergo corpus simul deberet moveri et non moveri; quin et se ad quietem componere, et ad motum se concitare»<sup>145</sup>.

La contraddizione è tolta solo traducendo il problema del *motus* nel linguaggio dei *Principia*. In questo modo, Andala ottiene un secondo risultato. La *vis activa*, infatti, è cartesianamente incompatibile con gli stati di quiete, ossia con l'essere la *quies* una forza di segno opposto a quella motrice, donde *non* può sostituirsi all'estensione in qualità di essenza delle sostanze corporee. Considerato, allora, che in Leibniz «the extension is not an ultimate primitive quality» benché «matter is [...] extensive»<sup>146</sup>, come ha scritto Ivor Leclerc, la parentesi aperta da Andala nella terza sezione della *dissertatio* non contiene un tentativo di cartesianizzare Leibniz – infatti ribadire che l'estensione è essenza delle sostanze corporee non è opinione leibniziana –, né un'attenuazione dell'accusa di spinozismo. Intorno alla *vis*, Andala e il tedesco continuano a parlare un linguaggio di-

<sup>145</sup> ANDALA R., *Ruardi Andala...Dissertationum philosophicarum pentas, cuj adjecta est continuatio ephemeridum aeris atmosphaerici variationum a mense Julio A. 1710 ad mensem Junium A. 1712*, Franciscus Halma, Franequerae 1712, Diss. I, § LXII, p. 29.

<sup>146</sup> LECLERC I., *The Philosophy of Leibniz and the Modern World*, Vanderbilt University Press, Nashville 1973, p. 127.

verso, benché un residuo di attività nelle cose valga come presupposto irrinunciabile per conservare l'idea di una realtà di vere cause.

#### 4.4 La polemica sullo “spinozismo” di Leibniz verso il 1727

Giunti a questo punto, e prima di affrontare gli sviluppi dell'interpretazione di Leibniz dopo il 1712, ricapitoliamo i punti focali del discorso: Andala respinge la teoria leibniziana della sostanza in quanto la giudica oscura, ne rimarca l'errata commistione tra il piano astratto della definizione generica e le sue specificazioni reali; la ritiene, infine, idealmente prossima al monismo, e dunque associabile alla condanna di spinozismo. Abbiamo inoltre constatato il confrontarsi, da parte del docente franekerano, con un concetto di forza incastonato nella rete deduttiva dei *Principia* e lontano dall'indebolire l'argomento delle inclinazioni spinoziane di Leibniz che conservano, altresì, tutta la loro centralità. Per ribadirla, la quarta e ultima sezione della *dissertatio* enuncia i cinque cardini della critica alla causalità leibniziana consegnandoli alla riflessione successiva che, nel 1727, si appunterà sullo *status* dei *simplicia*, altrimenti definibili “monadi”.

In primo luogo (a) Leibniz ha denunciato la non intelligibilità della *notio substantiae* aristotelica e cartesiana, suggerendo un principio di deduzione, la *vis* appunto, i cui connotati sono quelli di una causa che, tra gli effetti, annovera tanto espressioni spirituali quanto espressioni materiali. È lecito chiedersi, allora, se effetti tanto eterogenei costituiscano i prodotti *tout-court* di un'azione causale. Le pagine leibniziane non forniscono una risposta esplicita, ma provvede senza dubbio a dischiuderne il vero significato una delle disputazioni di De Volder *Contra Atheos* (1685), in cui il maestro di Boerhaave imposta la relazione di causa-effetto secondo un nesso necessario. Se, perché vi sia

causalità, un effetto *deve* conseguire alla posizione della relativa causa, il modello qui implicato ricalca quello della necessità geometrica, secondo la quale, dalla posizione dell'essenza di un triangolo, segue necessariamente che la somma degli angoli interni sia pari a 180°. In questo modo, però, sfuma la distinzione reale tra causa ed effetto poiché il secondo è *già* incluso nell'essenza della prima, ed il legame necessario interviene a invalidare la possibilità, per qualsiasi *effectus*, di esistere in maniera autonoma. In De Volder il flusso degli effetti non è affatto dissimile dalla sequenza dei modi spinoziani, anch'essi indistinti, secondo Andala, dal loro *primum* causante. Per la *Propositio* XVIII del *De Deo*, Dio è causa immanente e necessaria, e a ciò si aggiunga la *Propositio* XXXVI sempre della prima parte dell'*Ethica* dove Spinoza, in sintonia con De Volder, descrive il *sequi* sopra richiamato nei termini di una necessità che emana direttamente dall'essenza della sostanza.

Leibniz, pur essendo un abile dissimulatore, non ragiona diversamente: il suo consenso con Spinoza, attraverso la mediazione di De Volder, appare con evidenza ad Andala nella misura in cui la creazione delle cause seconde viene imbrigliata in rapporti di rigida necessità modale. Anche per il tedesco, infatti, **(b)** posta la forza agente come elemento essenzialmente costitutivo di una sostanza, consegue una specifica azione che di quella forza è espressione necessaria:

«Habebimus naturam subsistentem, substantiam, quae sit causa ex qua fluit et sequitur actio, effectus plenus, motus. Ita corpus nunquam cessabit ab agendo. Imo corpus omnimode quiescens abhorrebit a rerum natura, uti a trianguli natura abhorret non habere tres angulos duobus rectis aequales»<sup>147</sup>.

---

<sup>147</sup> ANDALA R., *Ruardi Andala...Dissertationum philosophicarum pentas, cuj adjecta est continuatio ephemeridum aeris atmosphaerici variationum a mense Julio A. 1710 ad mensem Junium A. 1712*, Franciscus Halma, Franequerae 1712, Diss. I, § LXXXVI, p. 41.

Degna di nota è anche (c) la libertà con cui Leibniz tratta la *vis activa* in quanto nesso tra causa ed effetto, e non solo come nota individuante di ciò che è causa per se stesso: ad esempio, nella *De ipsa natura sive de vi insita actionibusque Creaturarum, pro Dynamicis suis confirmandis illustrandisque*, essa emerge come *connexio inter causam et effectum*, ossia relazione, funzione matematica in cui i membri del binomio ripropongono esattamente lo schema delineato da De Volder. Questi, al paragrafo LXIII della predetta disputazione, aveva peraltro consolidato l'identità tra *causae effectrices* ed *effectus* invocando il distinguo, di natura logico-metafisica, della causa efficiente in attiva ed emanativa. Mentre l'azione, infatti, conferisce all'effetto una consistenza ontologica determinata, l'emanazione, prediletta da De Volder e impiegata per spiegare come le forme sostanziali siano causa delle loro proprietà, prevede che esso non sussista indipendentemente da un *agens* causale. Ora in Leibniz, sottolinea Andala, la ripresa concettuale della forma sostanziale si accompagna alla sua identificazione con la *vis activa*, sicché, (d) detta *vis* non potrà che essere emanativa secondo il paradigma del *sequi* spinoziano.

Infine (e) la *vis* leibniziana, oltre a comportare un'inaccettabile infrazione del dualismo cartesiano imponendosi come origine ontologica e conoscitiva tanto delle sostanze spirituali quanto dei corpi, influisce sulla responsabilità morale in vista di un suo annullamento: se uno è il principio deduttivo che restituisce le verità prime intorno alla natura di Dio, nulla vieta di congetturare, per Andala, che quel *primum* sia Dio medesimo, autore di spiriti e corpi, in quanto sue espressioni modali, nonché artefice del bene ma anche del male.

Qualunque sia la sua declinazione, insomma, non importa se metafisica, fisica o morale, la nuova *notio substantiae* è destinata a tradursi in un autentico detrimento per il progresso della filosofia, contaminando spinozianamente elementi tradizionali – le forme sostanziali aristoteliche, l'*entelecheia*, l'atomismo epicureo, il determinismo stoico – ed esibendoli sotto le parvenze illusorie dell'innovazione e di un'urgente emendazione delle opinioni dei predecessori. Il risultato finale dell'immagine dinamica del mondo non è che una sorta di panpsichismo, conclude Andala, in cui i singoli atomi spirituali, o centri di forza o *simplicia*, operano come se fossero inscindibilmente uniti alla corporeità, e dunque percepiscono e appetiscono. La *vis* parzializzata in ciascun *simplex*, e così connotata, rende impenetrabile l'oscurità che Descartes aveva combattuto separando per essenza mente e corpo, sicché è precisamente su questo versante che si concretizza il regresso della filosofia. Leibniz ne risulta colpevole non meno che Newton, reo di aver riportato in auge il vuoto democriteo e le qualità occulte approssimandosi, per giunta, pericolosamente allo spinozismo nella descrizione dello spazio come *sensorium Dei*:

«Hinc factum quoque esse censeo, quod Celebris Newtonus in *Phil. Nat. Principiis Mathematicis* quando Physica quaedam attingit, tam obscure et intricate scribat, errorem vulgi de *vacuo* [...] teneat et adstruat, et de vi Solis et Planetarum retinente, attraente, et de horum gravitatione versus Solem toties ita scribat, ac si veterum facultates attractrices, retentrices, etc. revocare necessum haberet»<sup>148</sup>.

Il 1727, che della conclusione di un Leibniz *spinozizans* segna al tempo stesso una ripresa e un arricchimento, è un anno non meno importante del 1719. Formalmente, la modalità del contendere non subisce variazioni rispetto alla *querelle* con Regius, e consiste nello sforzo di affermare il primato di una certa interpretazione che instaura, con le

---

<sup>148</sup> Ivi, Diss. I, § XCIV, p. 45.

altre concorrenti, un rapporto di opposizione diametricale come la luce con le tenebre, o la verità con la finzione. Quanto al contenuto, Spinoza continua a rimanere sullo sfondo: le aporie riscontrate, nel 1712, all'interno del sistema leibniziano occorrono, immutate, negli scritti degli anni '20 e vengono valutate e confutate dapprima in quanto tali; solo in un secondo momento – “secondo” in un'accezione logico-argomentativa – Andala le convoglia gradualmente verso lo spinozismo, nella convinzione che la *clavis* spinoziana costituisca il solo strumento per renderle intelligibili nella loro portata reale. Le due dispute – in ordine cronologico, la *De unione mentis et corporis physica* (1724) di cui ci occuperemo diffusamente nel quinto capitolo, e la *De quatuor fictis simplicium speciebus* (1727) che ci accingiamo ad esaminare ora –, che compongono idealmente il “dittico” più rappresentativo della polemica andaliana contro Leibniz e Wolff, mettono rispettivamente a fuoco il problema dell'armonia prestabilita e lo statuto ontologico dei *simplicia*: questioni in parte ventilate anche nel 1712, ma approfondite rigorosamente nella decade finale della carriera di Andala. Prima, tuttavia, di passare in rassegna le quattro categorie in cui i *simplicia* risultano suddivisi, è utile comprendere in quale relazione – e sollevando quali questioni – il concetto stesso di *simplex* si ponga rispetto alla *vis activa*, argomento “nucleare” della prima delle *Dissertationes pentas*.

Similmente alla forza, il *simplex* è *ratio essendi* e *cognoscendi* di una gamma sterminata di enti che si estendono dai corpi a Dio, fermo restando il criterio differenziante – ingannevole agli occhi di Andala – della rappresentazione dell'universo che, in ciascuno di essi, si produrrebbe a gradi variabili di chiarezza e distinzione. Si tratta di una tematica nuova, non sviluppata nel 1712 benché i testi leibniziani di riferimento rimangano i medesimi anche nel 1727: al paragrafo V della *De quatuor fictis*, per esempio, Andala ricorda che nel *De ipsa natura sive de vi insita actionibusque Creaturarum, pro Dy-*

*namicis suis confirmandis illustrandisque* la *vis* insita nelle creature è detta forma, principio sostanziale di attività, forza motrice primitiva; e che, nei corpi estesi, essa è *una* con la materia, costituendone l'essenza ancor prima che essa sia cartesianamente *res extensa*. E, risiedendo nel *simplex* il principio costitutivo sostanziale, ossia la *vis* di agire e patire, questo significa, come abbiamo parzialmente già anticipato, che ogni *simplex* è identico quanto al suo essere nucleo di forza, “particolarizzazione” – potremmo dire senza tradire il senso della ricostruzione andaliana a partire dagli *Acta eruditorum* – della forza stessa; ma che, al contempo, interviene un criterio differenziante che non solo consente di individuare quattro categorie generali, ma anche di accordare ai singoli *simplicia* una peculiare modalità operativa.

Andala, nondimeno, fatica a comprendere le nozioni in questione: ritiene, anzitutto, che la rappresentazione non basti ad assurgere a *principium individuationis*, tanto più se si considera che le monadi si rivelano entità ibride – e cartesianamente contraddittorie – poiché non descritte né come puri atomi corporei, né come pure sostanze spirituali. Per Andala esse si riducono a *aenigmata* in cui l'individuazione, ottenuta tramite il ricorso alla *repraesentatio*, sembra condurre naturalmente all'esito spinoziano della *mens* come *idea corporis*, ossia *idea di rappresentazione* degli affetti corporei. Non deve neppure passare inosservato il fatto che Nicolaus Engelhard<sup>149</sup>, apologeta della causa leibniziano-wolffiana contro la cui *De notione extensi ad mundum applicata* (1726) Andala polemizza a più riprese, si limitò a far derivare i *simplicia* dai composti, ma senza mai delucidare le loro proprietà essenziali; e in fondo, insinua il docente franekerano, nep-

---

<sup>149</sup> Originario di Berna, dove nacque nel 1696, Engelhard si formò in filosofia e matematica a Losanna (1718) prima di entrare nella facoltà di teologia di Utrecht (1721) e, di lì, trasferirsi a Duisburg. Qui avvenne la sua conversione dal cartesianesimo, abbracciato inizialmente con entusiasmo, alla dottrina leibniziano-wolffiana di cui, come annota Paul Schuurman, egli divenne «the first representative in the Netherlands» (p. 110), soprattutto in seguito al passaggio a Groningen come docente di filosofia. Cfr. SCHUURMAN P., *Ideas, mental faculties and method. The logic of ideas of Descartes and Locke and his reception in the Dutch Republic. 1630-1750*, Brill, Leiden 2004.

pure Leibniz fu in grado di fornire una spiegazione precisa e univoca della sua idea di monade:

«Disperavit, credo, ipse Leibnizius de suarum monadum intelligibili explicatione; quia non vulgavit aut perfecit novam suam scientiam Monadicam cuius multis ante obitum annis spem fecerat<sup>150</sup>».

Se dunque il *quid sit*, riferito alla monade, si risolve nello sforzo infecondo di portare a chiarezza una *notio* intrinsecamente oscura, tenebre ancora più fitte riguarderanno non solo l'adeguatezza del principio differenziante indicato da Leibniz, ma anche la possibilità – il che ci rimanda ai dibattiti sullo spinozismo nel 1719 – che si dia una distinzione reale tra i *simplicia*. Come un'unica *definitio substantiae*, privata della sua astrattezza e però mantenuta in un'universalità onnicomprensiva, nonché fondata sulla *vis*, veniva discussa, nel 1712, per le sue indebite declinazioni in una varietà troppo eterogenea di enti, così la monade, nel 1727, soggiace ad un'accusa del tutto simile: essa è la componente essenziale della pietra, dell'albero, del corpo di Socrate; ma è pure l'anima di Socrate, e, in ultima analisi, monade risulta anche Dio. E poiché detti *simplicia* sono tali in quanto nuclei di forza che si autodeterminano in riferimento all'effetto particolare da essi generato, ecco che manifestano, secondo Andala, una singolare affinità con la proposizione “mille modis variabor, nunquam vero esse desinam”<sup>151</sup>.

---

<sup>150</sup> ANDALA R., *Disputatio philosophica de quatuor fictis simplicium speciebus ex quibus illustris Leibnizius cum Cl. Wolfio derivare voluit omnia mundi corpora, animas brutorum et hominum, ut et ipsum intellectum divinum*, Henricus Halma, Franequerae 1727, § XVIII, p. 9.

<sup>151</sup> Fu il teologo pietista Joachim Lange a recensire questa e altre tesi poi stampate, con le relative confutazioni, nell'epilogo dell'andaliana *Disputatio de unione physica*: «Ex hac transformatione intelligi potest quid sibi velit illa Thesis a quodam Respondente in Academia Regiomontana, sed et serio ibidem cum aliis pluribus improbata, (Disputatione ipsa mox prohibita) quam ad calcem recusae meae Disp. adiecit Cl. Langius; scilicet haec num. XVIII. *mille modis variabor, nunquam vero esse desinam*; scil. in ipsas bestias, lapides, truncos, et c., *transformandus*; imo iam inde ab aeterno per formas innumeras variatus. Cl. Langius hanc thesin merito confert cum verbis perditissimi cuiusdam Athei». *Ibidem*, § XIX.

Si trattava di una delle sessantanove tesi – la diciottesima – allegate alla *Dissertatio inauguralis de epilepsia ex depresso cranio* (1724) di Matthias E. Boretius, professore straordinario di medicina a Königsberg. Johann G. Arnoldt, di ispirazione spinozista benché non alieno alla *scientia monadica*, fu l'autore di quelle sentenze subito incorse nella censura. Scorrendone l'elenco, è senza dubbio degna di nota la presa di posizione contro il *Dialogus de finibus mundi* (1682) di Samuel Werenfels: per Arnoldt, infatti, al di fuori dell'universo non vi è essere, sicché, data la risultante coincidenza tra ciò che è e l'universo stesso, nulla vieta di pensare quest'ultimo come illimitato; e, se tale (*th.* III), a un "tutto" così concepito non potranno ripugnare innumerevoli mutazioni nell'essere, né l'attribuzione di un'eternità che, di fatto, ne annulla l'origine e la fine, portando così all'identificazione dell'essere con Dio. Il panteismo del *Deus sive Natura* viene poi combinato con elementi di derivazione leibniziana quali l'esistenza di un nesso necessario e universale tra le cose (*th.* VII), che rievoca l'armonia prestabilita, e una teodicea in cui il male è parte integrante e insopprimibile dell'ordine del mondo (*th.* IX). L'universo, sostiene Arnoldt sovrapponendo Leibniz a Spinoza mediante la *necessitas* in quanto cifra dei rispettivi sistemi, sarebbe sconvolto nella sua esistenza attuale se vi venisse distrutto anche solo un *pilus muscae*. Non si dà annullamento, né perdita di essere: la *variatio* degli enti, in *mille modi*, implica piuttosto una conservazione dell'esse, che rimane costante e identico a se stesso anche nel flusso delle trasformazioni.

Andala, è certo, conosceva le tesi di Königsberg e la commistione di spinozismo e filosofia leibniziana in esse facilmente ravvisabile: la *substantia* in quanto *vis*, nel 1712, e i *simplicia* sottoposti ad una critica serrata nel 1727 sembrano convergere esattamente verso l'esse universale di Arnoldt, condividendone la problematicità in ordine alla *transformatio* – nel senso di un mutamento di forme immanenti all'essere di Dio –, e

alla *distinctio* degli enti in quanto sostanze: distinzione che, se posta, risulterebbe di natura puramente modale. L'aumentata attenzione andaliana per questi aspetti, presenti solo a livello di abbozzo nel 1712, non è, con ogni probabilità, da ricondurre esclusivamente alla vicenda di Arnoldt. È legittimo supporre, infatti, che l'ipotesi di un'infinita variabilità metamorfica fosse pervenuta ad Andala anche attraverso un'altra mediazione, quella delle *Meditationes philosophicae de Deo, mundo et homine* (1717) di Theodor L. Lau.

Nel secondo capitolo Lau sostiene che, per decreto divino *immanente* alla natura, la totalità degli enti è sottoposta a trasmutazioni dovute all'intervento di Dio sulla quantità di movimento, ossia sul principio che individua le singole forme: di qui, un monte può divenire valle, un albero oro – per riportare alcuni esempi tratti dalle *Meditationes* –, un uomo brutto o viceversa. Simili metamorfosi sono operate dalla *potentia Dei absoluta* e si producono nel contesto di un ordine necessario che trova espressione nel *perpetuus circulus*, ossia in un impianto ontologico ricorsivo implicante la conservazione, ed eternizzazione, della materia. Il dissolversi delle forme individuanti non equivale affatto al distruggersi della materia individuata, né ad una sospensione di validità dei *decreta Dei*, sicché il Creatore della tradizione diventa primo motore delle trasformazioni, in fondo ne è il soggetto, e fa essere, in una forma *nuova*, ciò che prima esisteva in tutt'altra maniera:

«Licet corpus et sanguis, materia activa et passiva, movens et motum moriantur, [...] a Creatore et motore primo ad novum motum ac novi coeli ac novae terrae, hoc est corporis novi et animae novae, compositionem de novo revocantur et adhibentur: perpetuo ut sic quasi circulo cuius centrum

Deus, unum corpus in aliud, una anima in alteram, et vice versa migret, peregrinetur, transformetur, transfundatur»<sup>152</sup>.

Morte e annichilimento sono sogni e chimere<sup>153</sup>. Il principio vitalistico della *vita rerum aeterna*, dell'essere che è "materia" divina variamente informata, consente di raccordare la trasmigrazione delle anime alla metamorfosi dei corpi sulla base, peraltro, della loro natura paritaria di forme. «Mors mea», aggiunge Lau subito di seguito, «unio erit corporis et animae cum Deo et mundo»<sup>154</sup>, un'unione, si affretta a precisare l'autore, di tipo fisico e naturale, da ascrivere peraltro all'*ordo rerum* e irriducibile a vaneggiamenti mistici. Ne consegue l'immagine di un universo divinizzato che, come giustamente rilevato da April G. Shelford<sup>155</sup>, non scaturisce affatto dalle fonti razionaliste o libertine di tanta parte della letteratura clandestina francese, bensì trae linfa vitale da correnti di pensiero più antiche quali il naturalismo rinascimentale e l'ermetismo. In Lau, tanto quanto nel tentativo di Arnoldt, sette anni dopo, di provare l'assenza di confini in un universo sempre più assimilabile al suo Creatore, l'ipotesi di una diretta ispirazione bruniana è lontana dall'apparire poco accreditabile. Del resto, può essere istruttivo ricordare che un contemporaneo degli stessi Lau e Arnoldt, Johann C. Edelmann, improntò la sua prima formazione filosofica al *corpus hermeticum*, e, solo in un secondo tempo, lasciò che in questo substrato si impiantasse lo spinozismo, il che testimonia una tendenza a giudicare motivi del *Pimander* e dell'*Asclepius* compatibili con la figura del *Deus* dell'*Ethica*. Certamente anche Lau si appropriò della dottrina spinoziana, con an-

---

<sup>152</sup> LAU T. L., *Meditationes philosophicae de Deo, mundo et homine*, Frankfurt 1717, III, § XXXIX.

<sup>153</sup> Ivi, III, § XL.

<sup>154</sup> *Ibidem*.

<sup>155</sup> Cfr. SHELFORD A. G., *Worse than the three impostors? Toward an interpretation of Theodor Ludwig's Lau Meditationes philosophicae de Deo, mundo, homine*, in S. BERTI, F. CHARLES-DAUBERT, R. POPKIN (eds.), *Heterodoxy, Spinozism, and free thought in early-Eighteenth-century Europe*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1996, p. 449 e segg.

nessi dei fraintendimenti, collocandola su uno sfondo preesistente e favorendone un dialogo ideale con il sistema leibniziano: ma, al di là del retroterra di questi autori, comunque importante per capire la genesi e la specificità delle loro posizioni, i teologi impegnati nel confutarli – Lange *in primis* e, seppur in maniera più marginale, Andala – intuirono che le definizioni di *vita* in senso ermetico, *esse*, *vis* o *simplex*, si riferivano ad un *principium vitae* onnipervasivo e unitario, tale da risolvere in un’illusione la singolarizzazione reale, o *distinctio*, degli enti, nonché il loro divenire.

Nel 1727, Andala è precisamente interessato ad un presunto “monismo” leibniziano: benché si pretenda che le monadi siano plurime, è indiscutibile tuttavia il loro essere forze prive di un’autentica distinzione reale; dunque esprimono *una sola* forza, ma allora quella riluttanza di Engelhard e Leibniz a specificare in cosa consistesse l’essenza della monadi, e come avvenisse la loro plurificazione, sottintendeva una reale compromissione, inconfessabile apertamente, con l’impianto teorico dell’*Ethica*.

#### **4.5 Dalla partizione delle monadi all’armonia prestabilita**

Similmente a Regius nel 1719, Andala non costruisce la sua accusa di spinozismo muovendo un attacco diretto alla condizione di “sostanzialità” indicata da Leibniz, bensì ne mette in risalto i principali punti di oscurità per provare, in definitiva, che essi trovano piena intelligibilità solo – abbiamo detto – alla luce dello spinozismo. Tanto la monade, interpretata da Andala come conseguenza della riflessione leibniziana sulle specificazioni della forza, quanto la partizione dei *simplicia* nelle quattro *species* sono il risultato di un’aspirazione infeconda a conservare una molteplicità di sostanze: aspirazione invalidata a priori dall’abuso del metodo sintetico-deduttivo. Leibniz, in questo, non

si discosta affatto da Spinoza, secondo Andala; eppure egli persiste, quasi disperatamente, nell'argomentare a favore dei *simplicia* in quanto enti autonomi, indivisibili, connotati secondo il modello atomista ma non sovrapponibili, al contempo, agli atomi. Ora, se la loro immaterialità sembra garantire una distanza incolmabile da Hobbes, diviene invece problematica qualora equivalga, ipotizza Andala, alla pura idealità dei punti matematici: questi, infatti, presuppongono astrazione, dunque è contraddittorio che restituiscano la ragion d'essere *reale* della materia così come dell'anima di uomini e bruti.

A tale riguardo, le monadi del primo tipo, che rappresentano il mondo senza chiarezza né distinzione e ne risultano la componente "materiale", offrono un esempio significativo: in Leibniz, ricevono lo *status* di *quasi spiritus*, pertanto non sono completamente spirituali nonostante, in senso proprio, esulino parimenti dal dominio della matematica che opera su puri enti di ragione; esse, inoltre, non partecipano neppure della materialità del mondo che costituiscono. In caso contrario, la monadologia in nulla differirebbe dall'atomismo hobbesiano, cosa che Leibniz non può concedere. E però, insiste Andala, un *esse* così problematico, unito all'inconciliabilità delle proprietà del tutto (la materia) con quelle dei suoi componenti (i *simplicia* della prima *species*), implica difficoltà radicali, al punto da generare il sospetto che la struttura materiale dell'universo leibniziano insista, ancora una volta, su una mera finzione:

«Sed quid tandem sunt Leibniziana haec simplicia quae mundum obscure repraesentant, quasi spiritus, ex quibus mundus dicitur compositus, licet partes non habeant, nec magnitudinem, nec quicquam quod materiae convenit, et sint indivisibilia. Quam habent essentiam et naturam? Nemo

ea simplicia unquam intelligere aut explicare poterit. Sunt figmenta quae existentiam habere non possunt»<sup>156</sup>.

E se anche si postulasse l'esistenza di quei *figmenta*, il processo di deduzione dei reali subirebbe un'immediata battuta d'arresto, poiché la materia, che Andala continua a identificare con l'estensione di cui il movimento è modo, non ha in sé niente di spirituale o lontanamente confondibile con gli attributi di uno spirito. Ad una simile osservazione, di chiara ascendenza cartesiana, si aggiungono, integrandola, due interrogativi sull'essere formale delle monadi, ovvero se esse siano unità e, una volta dimostrate come tali, in che modo si possano intendere come parti di un tutto.

Quanto alla prima questione, i matematici – è noto – sono soliti assumere l'unità come l'elemento che, attraverso una sua iterazione indefinita, genera il numero; ma i *simplicia* del primo tipo, oltre alla contraddittorietà che compongano la materia con la loro immaterialità, quanto al loro *esse* formale, ossia quanto al loro essere semplicemente “monadi”, non soddisfano i requisiti definitori validi per l'unità. La “consistenza ontologica” che ad essa assegna il matematico, per quanto si tratti di un ente di ragione, non è, infatti, un nulla, giacché il numero esiste in funzione dell'esistenza di un'*unitas* che in esso viene replicata. Ciò non avviene, invece, nel caso di un *simplex* senza parti, né grandezza né figura, là dove il principio generatore è eterogeneo alla cosa generata e quindi non riproduce l'omogeneità riscontrabile, ad un piano non più fisico, tra unità e numero. Se le monadi della prima specie valessero realmente come *rationes essendi* della materialità, dovrebbero essere, obietta Andala, unità *fisiche* in reciproco contatto tra loro, non entità *quasi spiritus* e, per giunta, prive di “finestre”. In

---

<sup>156</sup> ANDALA R., *Disputatio philosophica de quatuor fictis simplicium speciebus ex quibus illustris Leibnizius cum Cl. Wolfio derivare voluit omnia mundi corpora, animas brutorum et hominum, ut et ipsum intellectum divinum*, Henricus Halma, Franequerae 1727, § XXVII, p. 14.

questo senso, qualsiasi moltiplicazione arbitraria delle monadi, operazione che di per sé sconfina già nel territorio della finzione, non restituirà mai il composto da cui si è preteso di risalire alle parti<sup>157</sup>.

Giungiamo così alla seconda questione. Posto l'assioma "quod quis vel quid non habet, id alteri dare non potest", analogo, nella sua formulazione ad "operatio arguit formam", Andala, rimarcando l'infondatezza della concezione dei *simplicia* in quanto unità, procede all'esame di una delle tesi portanti della *De notione extensi ad mundum applicata* (1726), lo scritto in cui Engelhard aveva affermato che **a)** i corpi sono dei composti; **b)** sono dunque aggregati di parti a loro volta indivisibili; **c)** non è necessario che l'ontologia di queste parti sia identica a quella di ciò che costituiscono. L'esistenza di *partes* così configurate, inoltre, era ricavata più per necessità logica che per evidenza, poiché, dandosi un composto, *dovevano* per forza esistere degli incomponibili ancorché non soggiacenti ai riscontri sensibili e ignoti – lo abbiamo visto nel paragrafo 4.4 – nella loro essenza. Né l'ideatore né uno dei più strenui difensori della *scientia monadica*, quale appunto Engelhard, erano riusciti a fornire, dei *simplicia*, una spiegazione univoca e completa. Eppure la *De notione extensi* insiste nell'adottare la terminologia di *totum* e *partes*, descrivendo queste come unità sostanziali. Si prenda, ad esempio, l'immagine di un monte, ossia di un aggregato di più sostanze ad ognuna delle quali sia riconducibile una certa proprietà – o fenomeno – del tutto. Ogni parte, fino a giungere a quelle più minute e non ulteriormente scomponibili, realizza in sé la propria *entelecheia* e fa essere il monte secondo un determinato aspetto: se le cose stessero diversamente, avremmo

---

<sup>157</sup> «Nec obiiciatur exemplum numeri qui oritur ex unitatis, licet unitas non sit numerus. Numerus enim est collectio unitatum, ita ut duae, tres, vel plures unitates faciant numerum; atque ita necessario est principium numeri. Sed illa simplicia quae non habent partes, nec magnitudinem, non faciunt extensionem, magnitudinem aut corpus. Duo, tria, quatuor, centum, mille simplicia, sine ulla magnitudinem, nunquam dabunt rem extensam magnam, corpoream, ex partibus compositam». Ivi, § XXVIII, p. 15.

un'infinità in atto – poiché il regresso nella scomposizione risulterebbe inarrestabile – di fenomeni senza sostanze, con il pericolo reale di ridurre quella pluralità ad un monismo.

Andala ribatte che non occorre affatto invocare Leibniz per apprendere che vi sono sostanze aventi parti minori estese; e che esse, unite, compongono una sola sostanza, mentre più di una se separate. In più, Engelhard si era pronunciato su un argomento, l'esse delle monadi, a lui sconosciuto per sua stessa ammissione. A nulla valeva il tentativo di fondare l'individualità delle singole sostanze sull'indipendenza assoluta da altro, perché, fa notare il docente franekerano, è una petizione di principio il fatto che il solo *simplex* sia la *substantia* che esiste in quanto una e indivisa, mentre il *totum* un insieme di sostanze e, perciò, non una sostanza in sé. Sarebbe, in fondo, come dire che dieci non risulta un numero ma un aggregato di unità numeriche semplici, accentuando, quale loro peculiarità, il non constare di altre unità numeriche alla maniera di parti<sup>158</sup>.

Andala, invece, mostra che il carattere unitario di un tutto non viene conferito dalle *partes* individue con la conseguenza, tratta da Engelhard, che solo quelle siano sostanze *tout-court* mentre il *totum* si riduca all'agglomerato derivante dalla loro aggregazione; piuttosto, vale l'esempio del corpo umano che è sostanza realmente *una* e precede la sua suddivisione in parti di dimensioni inferiori quali le membra: e, quando anche esse siano state individuate, non inficiano affatto l'unità del composto, considerato che il corpo è congiunzione, appunto, di più membra il cui movimento, per esempio nella deambulazione, non è il modo delle sole gambe, bensì dell'intero complesso di cui le stesse sono parte. Per annesso, è la posizione del soggetto (le gambe, in primo luogo, e il corpo) a precedere l'azione di camminare, il che si ricollega al *leitmotiv*, dominante nel

---

<sup>158</sup> «Ridiculum esset excipere eos [numeros] non esse unum numerum sed aggregatum plurium numerorum: vel et corpus non esse unum corpus sed plurium corporum aggregatum: ita non minus ridiculum est dicere corpus humanum, montem, etc. non esse substantiam, sed plurium substantiarum aggregatum». Ivi, § XXXIV, pp. 19-20.

1712, della forza come “accidente” del soggetto, tolto il quale non avrebbe alcuna possibilità di espressione autonoma. Quando *A* riscalda *B*, non è implicata una forza che ecciti le parti di *B* comunicando loro calore, bensì *A*, in quanto sostanza cui inerisce la *vis* di riscaldare *B*, è l’agente del fenomeno fisico in questione. E se Engelhard, passando dalle forze agenti sui corpi alla *vis cogitandi*, asserisce di contro che l’essenza della mente è la permanenza in atto del pensiero (*actuositas cogitandi*), e che essa è in sé la forza che definisce la sostanza pensante, Andala concede che tale *vis cogitandi* sia insita nella mente e che il *cogitare perenniter* implichi una certa forza sostanziale, purché questa rimanga un potere:

«Nego eam [vim] sine subjecto posse existere. Nego etiam vim et potentiam cogitandi posse esse sine subjecto; subjectum sive essentiam mentis pono cogitationem perenniter existentem, abstracte ab omni modificatione consideratam»<sup>159</sup>.

Anche in Wolff, secondo Engelhard, si parla di una *vis* insita nei *simplicia* e tale da mutarli ininterrottamente per sola operazione interna; ma Andala, sulla base di questa testimonianza, coglie l’occasione per rimarcare come tutti i propugnatori della *scientia monadica* si fossero pronunciati sul *modus operandi* delle monadi senza, di fatto, conoscerne l’essenza. Eppure la *vis* in quanto causa interna, e principio differenziante di un *simplex* dall’altro, era ritenuta presente tanto nella materia quanto nelle anime dei bruti, ovvero nelle monadi della seconda specie.

In esse la rappresentazione del mondo si produce in maniera chiara ma non distinta, il che dovrebbe bastare a distinguerle dalle anime umane in cui chiarezza e distinzione risultano compresenti. Il paradigma leibniziano-wolffiano, sotto questo aspetto, appare

---

<sup>159</sup> Ivi, § XXXIII, p. 19.

ad Andala come una patente ripresa, invero sterile e dannosa per il progresso della filosofia, del *De Anima* aristotelico, la cui tripartizione funzionale dell'anima era stata brillantemente ridotta e semplificata da Descartes in questo modo: riconducendo alla sola estensione del corpo le anime tradizionalmente edotte dalla materia, ossia la vegetativa e la sensitiva, e facendo della *res cogitans* il soggetto dell'intellezione e della volontà. Nel dualismo, il filosofo francese aveva suggerito la soluzione definitiva al problema dell'immortalità dell'anima, rimasto per secoli insoluto proprio perché impostato, per Andala, in termini aristotelico-scolastici. La riduzione, invece, di vegetativo e sensitivo a movimenti di particelle e la restrizione della definizione di "anima", in senso proprio, alla sola parte razionale, segnò il passaggio decisivo verso un'antropologia completamente nuova, non incrostata degli errori della vecchia e corredata da una congruente teoria della sensazione. Nella *Responsio ad sextas Objectiones*<sup>160</sup>, infatti, sono contemplati tre gradi: il primo è indistinto dal modo di sentire dei bruti e ricalca la dinamica stimolo-reazione innescata da un oggetto esterno, con la conseguente trasmissione nervosa dell'impulso dai sensi al cervello; il secondo è contraddistinto dall'abbandono di una fisiologia puramente incentrata sul movimento dei nervi e include, altresì, le idee di rappresentazione, o percettive, causalmente stimulate dall'azione fisica; il terzo è il grado del giudizio, dove avviene la congiunzione delle idee percettive in determinati nessi proposizionali. Poiché interessa esclusivamente la parte razionale, il giudizio segna e rafforza la cesura tra il mondo dei bruti e degli esseri dotati di *res cogitans*.

L'“aristotelico” Leibniz mostra, al contrario, di regredire dalla luce alle tenebre precartesiane: i bruti non sono più mere macchine, ma, in quanto aggregati di monadi in-

---

<sup>160</sup> Cfr. DESCARTES R., *Responsio ad sextas Objectiones*, AT VII, pp. 436-38.

dividuate da una certa attività di rappresentazione, divengono organismi inclusivi del primo e del secondo grado di sensibilità. In altre parole, anche la pura estensione può avere idee, ossia entità inestese, dunque è compatibile con la sussistenza, al suo interno, di minime operazioni cogitative: la rappresentazione, in sé, è già avvertita da Andala come uno sconfinamento nell'immaterialità della *res cogitans*. Di conseguenza, non è ammissibile né che il bruto, per sua costituzione o per *modus agendi*, disponga di idee rappresentative, né che la chiarezza senza distinzione sia adatta a modificare – e confondere – i limiti tra *res cogitans* e *res extensa*: si tratta, piuttosto, di un mero bisticcio verbale («mera verba sunt, quorum nulla habetur perceptio nec datur ulla explicatio»<sup>161</sup>), in nulla dissimile dalle contese degli scolastici.

Torna inoltre ad affacciarsi la problematica delle trasformazioni, enfatizzata dalle tesi di Königsberg. Se poniamo la monade come nozione esplicativa della materia, delle anime dei bruti e di quelle umane, nulla vieta di immaginarla come *preesistente* alle determinazioni che assumerà: prima di essere anima di Socrate, per esempio, la monade risulterebbe il *simplex* in grado di rientrare in qualunque delle quattro categorie, ma destinato a specificarsi nella terza solo in seguito all'unione con una materia individuata quale il corpo di Socrate. Andala intende così dimostrare che la monadologia è tanto confusa da non impedire la coesistenza di due tesi in reciproca opposizione: da un lato, quella che riconduce, leibnizianamente, l'autodeterminazione all'essenza della monade; dall'altro, l'ipotesi concorrente che, constatata la varietà di enti in cui ogni monade deve specificarsi, considera i *simplicia* come centri di forza sussistenti ancora *prima* di esprimersi in un'operazione finalizzata, e dunque “neutri”. Conclude Andala:

---

<sup>161</sup> ANDALA R., *Disputatio philosophica de quatuor fictis simplicium speciebus ex quibus illustris Leibnizius cum Cl. Wolfio derivare voluit omnia mundi corpora, animas brutorum et hominum, ut et ipsum intellectum divinum*, Henricus Halma, Franequerae 1727, § XLIII, p. 24.

«Unde facile deducitur animas hominum non potuisse unquam fuisse in statu simplicium elementarium, ex quibus mundus est compositus et omnia mundi corpora; nec ea simplicia potuisse mundum per ideas repraesentare, ne quidem obscure; nec animas brutorum clare»<sup>162</sup>.

Con la quarta *species* delle monadi giungiamo, infine, alle soglie del tema che verrà affrontato nel prossimo capitolo: essa contiene l'unico *simplex*, Dio, capace di rappresentare a se stesso la molteplicità dei *possibili* in maniera simultanea e distinta<sup>163</sup>. La lettura andaliana, che qui fa leva sulle affinità tra Leibniz e Aristotele, insiste sulla dicotomia tra possibile e attuale e adombra, al contempo, il tema dell'ordine universale, e dunque, dell'armonia prestabilita; ma se Dio si rappresenta, con somma chiarezza e distinzione, un ordine instaurato tra possibili, Andala si chiede se ancora possa sopravvivere una nozione di possibilità che non sia schiacciata dalla necessità dell'ordine stesso. Lo si nega: se, nel quadro dell'*harmonia* leibniziana, tutti i corpi sono macchine predisposte in modo tale che i loro movimenti avvengano necessariamente; se le menti sono anch'esse *machinae* funzionanti secondo il fluire necessario delle idee corrispondenti a quei movimenti; e se, infine, quella corrispondenza, o armonia, è un nesso eterno e parimenti necessario in quanto così conosciuto da Dio, è incomprendibile come ancora si possa preservare la possibilità quando, a imporsi, è il concetto opposto di un'attualità necessaria.

Al fondo dell'obiezione di Andala vi è la convinzione che, confusa la sostanza con la *vis activa* o con la monade, si produca un'inestricabile commistione tra l'azione compiuta e il potere di un soggetto di compierla; ma, di nuovo, questo significa fare della *vis* o del *simplex* una causa indifferenziata dall'effetto, o, semplicemente un *subjectum* agente quando sappiamo, invece, che la *vis* ha valore solo "accidentale", per Andala. La

---

<sup>162</sup> Ivi, § XLVII, p. 26.

<sup>163</sup> «Restat ut de quarta specie aliquid dicamus: Quartus repraesentandi modus dicitur esse intellectus Divini, et hic repraesentatio simultanea et distincta omnium possibilium». *Ibidem*, § XLVIII.

sostanzializzazione della forza è, in fondo, ciò che pone la filosofia leibniziana dinanzi a un bivio: o essa persiste nelle sue assurdità, oppure viene allo scoperto svelando la sua natura più autentica e senza più affannarsi, peraltro con scarso successo, nello sforzo di disgiungere le monadi dai modi finiti, e l'armonia prestabilita dall'identità spinoziana dell'ordine e della connessione delle cose con l'ordine e la connessione delle idee. Il Dio leibniziano che rappresenta a se stesso i possibili maschererebbe, dunque, l'intelletto infinito che del *Deus* dell'*Ethica* è modo infinito, o, come direbbe Andala, è forza infinita. E, se infinita, è anche necessaria, sicché il dubbio sul darsi in Leibniz della nozione di possibilità viene ulteriormente tolto: se le cose sono in Dio, perché sono Dio, non si può affatto concedere che una monade, inscritta nell'armonia prestabilita, possa o meno esprimere la *vis* che la contraddistingue, né che la sua esistenza venga all'atto a partire da una pura possibilità. Se Dio conosce in atto, ossia ha idee in atto, non si danno esistenze, corrispondenti a quelle idee, che non siano parimenti in atto. E allora, ad Andala non resta che ribadire le perplessità già espresse, nel 1712, commentando gli *Acta Eruditorum*: l'inferenza di ogni verità a partire da una nuova e unificante nozione di sostanza è una proposta destinata al completo naufragio.

## CAPITOLO QUINTO

### IL PRIMATO DELL'INTERPRETAZIONE

#### 5.1 Dall'esse all'operare: l'*influxus* come modello della causalità vera

«Demonstravi mentem in corpus vere operari, et vicissim corpus in mentem ita ut vere in invicem agant et ab invicem patiantur. Confutavi etiam spurios Cartesianos qui veram omnem operationem harum substantiarum in invicem negant [...]. Admirabilem hunc effectum satis clare et perspicue intelligi et per primam causam posse explicari ostendi, quando demonstravi causam et rationem huius unionis, communionis et communicationis actionum et passionum neutiquam debere deduci a natura et proprietatibus mentis et corporis; sed a liberrimo Dei nostri Creatoris, qui nos homines fecit, placito et voluntate. Ita ut Deus voluntati, potentiae et imperio mentis, quae ex se et sua natura nihil valet in ullum, nec in proprium corpus, nec in spiritus eius animales, subiecerit pluri-  
mos corporis sui motus. Simulque instituerit ut per motus in corpore excitatos quam plurimae in mentem excitentur ideae, perceptiones et sensationes»<sup>164</sup>.

Questo passo, nel quale Andala intreccia il tema del *bestel* a quello della causalità fisica, e, al contempo, guarda in retrospettiva agli sforzi compiuti per confutare i negatori

---

<sup>164</sup> ANDALA R., *Disputatio philosophica continens quaestionem physicam, sive physiologicam de unione mentis et corporis physica, neutiquam metaphysica, simulque brevem apologiam pro Philosophia cartesianiana*, Henricus Halma, Franequerae 1724; Christianus Henckelius, Halae Saxonum 1724<sup>2</sup>, § I, p. 7.

di un agire causante reale, ci introduce all'ultima disputazione andaliana che intendiamo illustrare, ovvero la *Disputatio de unione mentis et corporis physica*<sup>165</sup>, difesa da Wibius van Slooten il 29 marzo del 1724. L'interesse di questo scritto, tale da motivarne un'analisi dettagliata, è duplice: ci permette, in primo luogo, di verificare l'incidenza delle reazioni di Andala contro i falsi cartesiani non più sul piano dell'esse delle sostanze, bensì sotto il profilo del loro *modus operandi*. Finora, infatti, l'oggetto delle contese è stato prevalentemente lo statuto ontologico delle sostanze, mentre, nella *disputatio* del 1724, è il come esse *operino* – diretta conseguenza, ovviamente, del come esse *sono* – ad attestarsi quale tematica predominante. Interrogarsi sulle modalità di operazione equivale, per Andala, a confrontare tra loro schemi di causalità concorrenti, che, benché eterogenei per origine e formulazione, vengono riassunti dal docente franekerano nella opposizione “bipolare” tra il sistema della causalità fisica, immediatamente identificabile con quello di Descartes e dei veri cartesiani, e i sistemi della causalità metafisica: occasionalismo, spinozismo e armonia prestabilita.

Alla fine del nostro percorso, ed è questo il secondo motivo d'interesse, riscontremo una radicalizzazione di tale dicotomia, propedeutica a riconfigurarla come contra-

---

<sup>165</sup> La *Disputatio philosophica continens quaestionem physicam, sive physiologicam de unione mentis et corporis physica, neutiquam metaphysica, simulque brevem apologiam pro Philosophia cartesiana*, stampata a Franeker presso Franciscus Halma, conobbe una seconda edizione, accresciuta e coeva alla prima, ad Halle per i tipi di Christianus Henckelius. Questi, ai sessantasette paragrafi originari, corredati da quattordici corollari apposti alla fine, aggiunse una prefazione, un apparato di note e un epilogo contenente la *recensio* delle tesi di Königsberg. Il corpo centrale consente, a sua volta, una suddivisione tematica in sei sezioni, raggruppabili, le prime tre, in una *pars construens*, mentre le altre in una *pars destruens*: **1.** l'enunciazione dei principi cardine su cui si appunterà il discorso (§§ I-XV); **2.** l'accordo di Descartes con la teoria dell'*operatio* fisica (§§ XVI-XIX); **3.** l'opposizione tra i triumviri della vera e della falsa filosofia cartesiana (§§ XX-XXII); **4.** la critica all'occasionalismo (§§ XXIII-XXX); **5.** la polemica contro Spinoza e gli spinozisti (§§ XXXI-XXXVI); **6.** infine la *querelle* con Leibniz, e, soprattutto, con Wolff che offrì il pretesto ad Andala per redigere la disputazione. La bipartizione generale trova riscontro in queste parole dell'autore: «Hoc ordine procedere visum est: **1.** Breviter probabo dogma universale Philosophorum, Theologorum, totiusque generis humani, de unione mentis et corporis physica; simulque hanc non tantum esse meam sententiam, quam jam a viginti, imo triginta, annis in variis scriptis asserui, exposui et vindicavi; sed etiam Cartesii et verorum Cartesianorum ex evidentibus locis et testimoniis ostendam. **2.** Proponam et confutabo aliorum paradoxam opinionem de negata unione physica et asserta metaphysica; quamque absurda ea sit et inepta, evincam. Hinc simul patebit quam iniusta sit comparatio systematis Cartesiani cum systemate Spinoziano aut Leibnitiano de unione mentis cum corpore metaphysica». Ivi, § V, p. 9.

sto tra Descartes e Spinoza, tra verità e falsità, tra ortodossia ed eterodossia. Non è, certo, un risultato nuovo: nel Leibniz “spinozizante” abbiamo già verificato questo orientamento interpretativo. Inedita, invece, è la prospettiva nella quale tale risultato viene conseguito, e cioè muovendo da una considerazione della causalità non più incentrata sui soggetti causanti – che comunque sono presupposti –, ma sul modo di produzione e sulla natura degli effetti. Anche Wolff, il cui sistema viene spesso associato alla *scientia monadica* leibniziana, figura nel polo dei sostenitori della causalità metafisica: proprio lui che, imprudentemente, aveva suscitato l’ira di Andala, tradottasi appunto nella composizione della *Disputatio de unione physica*, scrivendo che a Franecker qualunque teologo avrebbe tollerato senza rimostanze la negazione della causalità fisica, da Wolff stesso ricondotta all’*influxus physicus*.

In effetti era questo, per Andala, il modello ritenuto più idoneo a illustrare l’azione fisica, vera e reale, degli agenti causanti. Una scelta, come constateremo, determinante ai fini di una drastica cesura tra causalità autentica e fittizia, ma non priva di una certa problematicità. Il termine occorre, per la prima volta, al paragrafo III, quando l’autore ne sottolinea il carattere tradizionale e pone in risalto la sua longeva sopravvivenza fino ai tempi di Descartes; tuttavia, per quanto utile a delucidare il pensiero del francese e dei suoi seguaci in merito non solo alle cause, ma anche all’unione di mente e corpo e ai suoi effetti, l’*influxus* è uno strumento teorico su cui pesano dei *caveat*. Lo stesso Andala non esita a dichiarare: «Vocem autem influxus [...] raro ipse ea uti soleo»<sup>166</sup>, non ignorando l’origine squisitamente fisica, e dunque afferente alla materialità, della teoria in questione. L’*influire*, infatti, si riferiva al fluire di materia tenue e sottile attraverso un oggetto; ma, ponendo che questo oggetto sia il corpo, non è affatto corretto

---

<sup>166</sup> Ivi, § XV, p.16.

asserire che l'intera causalità, che al suo interno si dispiega, dipenda da flussi di particelle e in essi si esaurisca. Se così fosse, se cioè il movimento delle membra fosse riconducibile *in toto* ad un meccanismo di causazione materiale, non si spiegherebbe l'attività, parimenti efficiente secondo Andala, di una causa immateriale come la mente sul corpo; oppure, si procederebbe all'erronea inferenza della materialità della *mens*, con gravi conseguenze di ordine filosofico e teologico.

Da teologo, Andala non poteva ovviamente accettare un abuso dell'*influxus* nella descrizione della causalità organica; da filosofo, parallelamente, non era disposto a identificare *tout-court* l'influsso con l'operazione fisica in conformità alla quale la mente agisce sul corpo e viceversa. La ragione di questa riluttanza è evidente: la causa del movimento delle parti corporee non è integralmente sovrapponibile al fluire delle particelle di fuoco che, durante la combustione, transitano nel legno consumandolo; e neppure, a ben vedere, può darsi che l'animazione del corpo avvenga alla maniera dei fenomeni di attrazione magnetica, anch'essi esauribili in movimenti di materia. Questo significa, in ultima analisi, che l'*influxus* acquista per Andala un valore esplicativo ma suscettibile di diversi gradi: è *totale* qualora si tratti della semplice estensione; è *parziale* qualora oggetto di indagine sia l'unione e l'*agere in invicem* di mente e corpo. Nessuna sorpresa, dunque, che Andala scriva: «Ergo improprie Dei operatio dicitur influxus, sic et mentis humanae in suum corpus»<sup>167</sup>. L'ordine di successione (prima *Deus*, poi *unio*) non è affatto casuale e riflette un criterio ricorrente in tutta la disputazione, quello cioè di assegnare a Dio la priorità nell'operare *per causas*; priorità che corrisponde alla volontà andaliana di non muovere dai reali, in questo caso da mente e corpo, per ottenere un'idea chiara e distinta della loro unione e del *modus operandi* che li identifica. Infatti, solo il

---

<sup>167</sup> Ivi, § XV, p. 17.

ricorso alla causa prima renderà perspicuo ciò che l'esperienza non consente di indagare in tutta evidenza e certezza.

Del resto, contro queste proprietà della conoscenza è destinata a infrangersi l'idea di "influsso" in quanto mero flusso di materia: da un lato, esperire gli effetti della *conjunctio* di mente e corpo non basta, di per sé, a renderla esplicabile, tanto meno invocando uno schema di causalità applicabile in un'accezione *metaforica*, come tra poco illustreremo; dall'altro, le riserve di Andala non tardano a trasformarsi nella sottolineatura, addirittura, del carattere potenzialmente pregiudiziale dell'idea di *influxus*. Assumerla *sensu stricto* e allargare indefinitamente il campo della sua validità, includendovi anche la causalità del cogitativo, equivarrebbe a generare una sconveniente commistione tra *res cogitans* e *res extensa*, un pericolo già avvertito da Wittich, in particolare, nella dissertazione *Deus mundi Rector* (1682). Non dobbiamo leggere un atteggiamento contraddittorio, da parte di Andala, nei confronti di una teoria che, con gli opportuni accorgimenti, concorre a determinare lo spartiacque tra veri e falsi cartesiani; ma che, storicamente, incorse spesso nell'errore di trattare, in maniera indifferenziata e pregiudiziale, gli effetti del commercio che coinvolge spirituale e corporeo:

«Quod autem homines rerum intellectualium operationem et causalitatem per alicuius influxus ideam sibi repraesentent, id oritur ex vulgari praeiudicio quo res intellectuales, earumque attributa, cum rebus corporeis et earum attributis perperam confundere sunt adsueti»<sup>168</sup>.

Se quindi dell'*influxus* si accettasse una versione puramente materialista, nulla impedirebbe di disfarsene:

---

<sup>168</sup> *Ibidem*.

«Ut hanc confusionem evitem, nec id praeiudicium foveam, abstineo ego ut plurimum a voce influxus, qua non indigemus»<sup>169</sup>.

La *confusio* si crea *soltanto* nella misura in cui il dualismo cartesiano sfumi in un monismo di stampo materialista. Per mantenere, allora, la nozione di *influxus* e sfruttarne appieno le potenzialità, è necessario trovare un equilibrio tra due estremi: non è possibile avvalersene come descrizione nei soli termini di materia e moto (almeno per quanto concerne la *conjunctio*), ma neppure attenuarne eccessivamente il riferimento a meccanismi reali in cui si dà operazione vera tra sostanze, non metafisica. L'*operatio physica*, che costituisce l'*agere in invicem* tra *mens* e *corpus* e viene strenuamente difesa da Andala nel corso della disputazione, trova riscontro appunto in uno schema di causalità implicante il concorso di poteri *reali*, dove ciascun agente, cioè, è causa in sé secondo le modalità prescritte dal *bestel*. E, quanto agli effetti, nell'unione di mente e corpo l'operazione fisica si traduce in un influsso che è *reale* relativamente al transitare, per esempio, di un atto volitivo dalla sostanza pensante a una parte di quella estesa, oppure nel prodursi della sensazione di “calore” nella mente; ma detto influsso non corrisponde più alla realtà, o almeno, all'immagine di essa che sta costruendo Andala, qualora si riduca non più al transito di effetti, bensì, per così dire, a uno “scambio di sostanza”, ovvero ad un'indebita mescolanza delle due sostanze cartesiane a cui i flussi di particelle, considerati secondo il *praeiudicium* sopra esposto, sembrano inevitabilmente indurre. Senza dubbio, e Andala lo avverte nel testo, il grado di chiarezza e distinzione acquisibile a posteriori in merito all'unione e ai suoi effetti è piuttosto basso: e questo non solo per la valenza metaforica del *conceptus* grazie al quale l'operazione fisica diviene esplicabile, ma anche perché compiere una qualunque azione non rende completamente

---

<sup>169</sup> *Ibidem*.

certi né del *come* si sia prodotta, né dell'*essenza degli agenti* che vi hanno preso parte. In tal senso, l'*influxus* è solo un'ipotesi, il che avvicinerebbe Andala alle considerazioni sulla certezza svolte da Regius nel 1711. Eppure, a ciò che in un'ottica a posteriori è ipotetico, e perciò impossibile da assumere come *principium* alla maniera cartesiana, non ripugna una fondazione a priori, anzi, in questo specifico frangente l'autore franekerano la ritiene imprescindibile. Infatti, il primato dell'*operatio physica* – che sul piano delle ipotesi a posteriori risulterebbe paritaria a qualsiasi altra teoria –, e dunque anche dell'interpretazione di Descartes come assertore di una causalità fisica tra le *res*, non trova affatto il suo fondamento nell'osservazione empirica, ma, di nuovo, nel *bestel* divino che della *conjunctio* e delle relative operazioni decretò un carattere fisico, nel senso di “vero”:

«Facile iam ex praecedentibus respondetur *Cartesium* non minus ac quenquam, sic et veros *Cartesianos*, agnoscere veram *operationem* mentis et corporis in invicem; eos Deum statuere auctorem unionis mentis et corporis; et ab eius potenti arbitrio et placito pendere quod per volitiones mentis certi motus in corpore excitari, produci et effici possint, et vicissim per motus corporis *ideae* et perceptiones in et a mente; quorum neutrum ex natura mentis et corporis sequitur. Statuunt quoque Deum esse causam primam omnium motuum corporis et cogitationum mentis; et mentem et corpus esse causas secundas; sed negant, quam maxime, omnia ita referri ad *immediatam Dei operationem*, ut mens et corpus non vere in invicem agerent»<sup>170</sup>.

Divengono, allora, più netti i limiti entro i quali avviene il richiamo all'*influxus*. Sono, peraltro, gli stessi indicati da Suárez nelle *Metaphysicae Disputationes*, in un passo che presenta interessanti analogie lessicali con il testo andaliano del 1724. Per il gesuita, l'influsso fisico designa un *efficere* che, per quanto riguarda Dio e le sostanze spi-

---

<sup>170</sup> Ivi, § XXV, p. 23.

rituali, non si manifesta nel modo in cui, lungo un piano inclinato, due sfere si urtano a vicenda; ma non è meno “causante”, in quanto si tratta di un potere efficiente che deriva da una causa autonoma, realmente *agens* per sé. Si dice, pertanto, che Dio e l’anima *influiscono* sulla materia non perché da essi promani un flusso di particelle che pervade la stessa, ma perché sono cause autentiche, dotate di una *facultas causandi* loro propria, e sono correttamente descrivibili – Dio nell’atto di creare, l’anima nell’atto di muovere il corpo – se rapportate, per *sola* analogia, all’immagine dell’*influire* tratta dalla fisica<sup>171</sup>: analogia che, in tempi più vicini ad Andala, viene ridefinita, pur mantenendo intatto il significato originario, come “metafora” da Rudolph Goclenius. Nel suo *Lexicon philosophicum*, edito nel 1613, Goclenius precisa che l’*influire* è un *actus* desunto dal comportamento dei liquidi, soprattutto dalla loro capacità di impregnare una superficie permeabile. Così accade, per esempio, con il disperdersi delle particelle di acqua e vino<sup>172</sup>. Se *proprie* l’influsso significa questo, *metaphorice* è sinonimo di *immittere*, di comunicare qualcosa ad altro, o, che è lo stesso, di causare attraverso il transito – che è implicito nel *communicare* e ci riporta ad Andala – di qualcosa in altro. Duns Scoto, evocato da Goclenius con estrema sintesi, aveva elaborato, al riguardo, una teoria dell’animazione in cui si negava che l’anima potesse influire direttamente sulle parti più periferiche del corpo. Prima di muovere le membra remote, infatti, l’influsso dell’anima doveva passare attraverso il cuore, trattandosi, ancora una volta, di un flusso sul piano de-

---

<sup>171</sup> «Causa physica hoc loco non sumitur pro causa corporali seu naturali, agente per motum corporeum et materialem, sed universalius sumitur pro causa vere ac realiter influente in effectum; nam, sicut dicebamus superius naturam interdum significare quancumque essentiam, ita influxus physicus aliquando vocatur ille, qui fit per veram causalitatem realem, propriam ac per se, et hoc modo et Deus est causa physica dum creat, et Angelus dum efficit motum, vel in coelo, vel etiam in seipso, et intellectus dum efficit intellectionem, et voluntas volitionem, et sic de caeteris». SUÁREZ F., *Disputationes metaphysicae*, XVII, Sect. II, § 6, rist. anastatica Olms, Hildesheim 1965, vol. I, p. 585.

<sup>172</sup> «Influere proprie liquidorum est, ut aqua, vinum influunt. Metaphorice est immittere, quasi influxu seu influendo dare seu communicare, seu per influxum causare effective sese impertiri». GOCLENIUS R., *Lexicon philosophicum, quo tanquam clave philosophiae fores aperiuntur*, rist. Olms-Weidmann, Hildesheim 1964, p. 239.

gli effetti, non su quello della sostanzialità al punto da rendere compatibile l'anima medesima con operazioni squisitamente materiali.

Possiamo allora concludere, anche dal raffronto della *disputatio* andaliana con i due esempi appena prodotti, che in Andala l'*influxus* è subordinato alla separazione ontologica delle sostanze; che se si dà operazione fisica, come il docente frisone sostiene, essa non prevede mai il commercio immediato, e, per così dire, "ontologico" tra le sostanze, bensì una *communicatio* fisica di effetti; in ultimo, che l'*operatio physica* aumenta in chiarezza e distinzione se riferita al *bestel*.

## **5.2 Il primato dell'interpretazione. Descartes e i cartesiani veraci come sostenitori della causalità fisica**

Abbiamo detto che l'*influxus* costituisce il modello esplicativo di un effetto derivante, causalmente, dalla congiunzione di mente e corpo e ne illustra, ancorché sotto forma di metafora, la reciproca interazione. È dunque palese l'impossibilità di accordare a questa nozione di causalità fisica un grado elevato di certezza, anzi, proprio la sua obbligata valenza metaforica la distanzia sensibilmente dalla perspicuità dei principi cartesiani. In altre parole, esemplare l'interazione tra mente e corpo su un paradigma come l'*influxus* si risolve in un tentativo che sconfina nel campo dell'incerto<sup>173</sup>, un pericolo, tuttavia,

---

<sup>173</sup> Si tratta, invero, di un'incertezza ricondotta da Andala alla sola conoscenza empirica. Il *redde rationem* imposto all'esperienza è, giocoforza, legato a *ipotesi* sulla congiunzione e sul commercio tra le *res*, poiché l'unica certezza attingibile riguarda gli effetti immediati che, percepiti attraverso i sensi interni, sembrano rimandare, causalmente, ad un'ipotetica *unio* e ad un altrettanto ipotetico *agere invicem*. Ciò di cui l'esperienza difetta, tuttavia, è recuperabile nell'ordine divino postulato a priori: «Ceterum nos non habere claram operationis mentis in corpus ideam, adeoque nec ipsius unionis, a multis conceditur, maxime ab iis qui Cartesianae Philosophiae adversantur, ipsamque mentis naturam se non cognoscere fatentur; ego vero nequiquam concedo; imo statuo nos clarissimam et distinctissimam huius operationis et unionis posse habere ideam, si modo, quod omnino facere oportet, ad Deum, causam eius primam et liberam, adscendamus et ab eius beneplacito admirandum hunc effectum derivemus». ANDALA R., *Disputatio philosophica continens quaestionem physicam, sive physiologicam de Unione mentis et*

che Andala è disposto a correre pur di mantenere la netta separazione tra causalità fisica e metafisica: al punto che, con le dovute cautele, l'influsso non solo riveste questa funzione di elemento discriminante, ma orienta Andala verso una precisa interpretazione di Descartes e del cartesianesimo puro. Si tratta, senza dubbio, di un'impresa complessa, tanto più che richiede una duplice operazione ermeneutica: da un lato, infatti, occorre selezionare *ad hoc* i passi dell'opera cartesiana per combinare il dualismo tra le sostanze, dal quale non si può prescindere, con il meccanismo dell'*agere in invicem*; dall'altro, rivolgere uno sguardo ai primi propugnatori della *philosophia nova* risulta una via percorribile, secondo Andala, per sbilanciare l'equilibrio tra un "Descartes pre-occasionalista" e un "Descartes sostenitore dell'interazione" a favore di quest'ultima versione.

Nel *Traité de l'Homme*, per esempio, Andala ravvisa una prima "incongruenza" in Descartes, da risolvere nella direzione di un operare reciproco e reale delle sostanze: il paragrafo XXIX della terza parte descrive i movimenti del corpo come occasioni (*occasion*<sup>174</sup>) offerte alla mente per percepire piacere, dolore, fame e sete; mentre, subito di seguito, compaiono i termini chiave dello *scire per causas*, ossia *cause* ed *effet*. La loro incidenza sul discorso cartesiano è rafforzata da ulteriori riscontri: nel trattato, effetti come piacere e dolore, causati dal corpo per via sensoriale, si producono nella mente

---

*corporis physica, neutiquam metaphysica, simulque brevem apologiam pro Philosophia cartesiana*, Henricus Halma, Franequerae 1724; Christianus Henckelius, Halae Saxonum 1724<sup>2</sup>, § XI, p. 12. La problematicità dell'*influxus*, comunque, e la sua scarsa *certitudo* rimangono un dato inoppugnabile.

<sup>174</sup> «Comme premièrement, si les petits filets qui composent la moëlle des ces nerfs, sont tirés avec tant de force qu'ils se rompent, et se séparent de la partie à laquelle ils étaient joints, en sorte que la structure de toute la machine ne soit en quelque façon moins accomplie, le mouvement qu'ils causeront dans le cerveau donnera occasion à l'Ame, à qui il importe que le lieu de sa demeure se conserve, d'avoir le sentiment de la douleur. Et s'ils sont tirés par une force presque aussi grande que la précédente, sans que toutefois ils se rompent, ni se séparent aucunement des parties auxquelles ils sont attachés, ils causeront un mouvement dans le cerveau, qui rendant témoignage de la bonne constitution des autres membres, donnera occasion à l'Ame de sentir une certaine volupté corporelle, qu'on nomme *chatoüillement*, et qui, comme vous voyez, étant fort proche de la douleur en sa cause, luy est toute contraire en son effet». DESCARTES R., *Traité de l'Homme*, III, § XXIX, AT XI, pp. 143-44. Le sottolineature sono nostre.

quale risultato di movimenti fisici, gli stessi che, aumentando o diminuendo d'intensità a livello corpuscolare, generano sensazioni ora di caldo, ora di freddo. Similmente le particelle di cibo, eccitando la *sensatio* di un sapore, stimolano nella mente la gradevolezza connessa alla presenza *ut objectum* di quel sapore medesimo, diversamente da altre che, invece, sono di una conformazione tale da suscitare una sensazione di titillamento. Tali esempi, tratti dal paragrafo XXXIII<sup>175</sup> de *l'Homme*, servono a dimostrare che la mente non può avere una sensazione a partire dalla propria causalità interna, cioè non può esserne causa *independentemente* dal corpo. Va tenuto conto, poi, che non figura alcun riferimento ad agenti nella funzione di mediatori, sicché, privilegiando una soluzione antiocasionalista, già Descartes aveva elaborato la tesi della dipendenza reciproca della mente dal corpo sia quanto alle azioni che alle passioni.

Lo schema dell'*efficere*, ossia della causalità fisica, è riscontrabile in alcuni articoli della quarta parte dei *Principia*, citati per esteso da Andala al paragrafo XVII, ma, in particolare, nelle *Passions de l'Ame*. In questo «aureus Tractatus»<sup>176</sup>, la ghiandola pineale, attraverso la quale l'anima esercita *immediate* le sue funzioni, diviene prova inconfutabile dell'assenza, in Descartes, di un mero parallelismo tra *res cogitans* e *res extensa*, tanto più che l'articolo XLI si esprime nei termini di un'autentica *action de l'âme*:

---

<sup>175</sup> Cfr. Ivi, pp. 146 -47.

<sup>176</sup> ANDALA R., *Disputatio philosophica continens quaestionem physicam, sive physiologicam de Unione mentis et corporis physica, neutiquam metaphysica, simulque brevem apologiam pro Philosophia cartesiana*, Henricus Halma, Franequerae 1724; Christianus Henckelius, Halae Saxonum 1724<sup>2</sup>, § XVIII, p. 18.

«Et tout l'action de l'âme consiste en ce que, par cela seul qu'elle veut quelque chose, elle fait que la petite glande, à qui elle est étroitement jointe, se meut en la façon qui est requise pour produire l'effet qui se rapporte à cette volonté»<sup>177</sup>.

La *koinè* cartesiana non deviò dalle linee guida tracciate negli scritti del maestro, e, al riguardo, Clauberg, nel formulare la teoria della *conjunctio*, costituì un esempio illustre di fedeltà ai dettami della *philosophia nova*. Sviluppata nel nono capitolo della *Physica*<sup>178</sup> e riassunta da Andala al paragrafo XX, la “congiunzione” consiste nel complesso di azioni e passioni relative a mente e corpo, nel loro commercio, nonché in una reciprocità caratterizzata come vitale e *actuosa* (Cap. X). Sotto questo aspetto, i tratti di analogia con l'*unio* andaliana risultano evidenti. Clauberg inoltre indica un criterio esatto per attingere alla certezza che la mente agisca sul corpo non meno che il corpo sulla mente: piuttosto che agli atti originati nel cogitativo e ad esso immanenti, occorre prestare attenzione alla causalità degli atti transeunti, agli atti cioè il cui effetto si manifesta in una sostanza ontologicamente differente da quella causante (Cap. XIII). Infine, non un legame secondo natura, ma la sola volontà di Dio è in grado di garantire la *conjunctio* (Cap. XIV), il che suffragherebbe indirettamente la convinzione andaliana circa il ruolo – ovviamente non di tipo occasionalista – della causa prima.

Il Capitolo XVI della *Physica* claubergiana, tuttavia, conferisce al discorso una svolta inattesa e apparentemente tale da incrinare la perfetta continuità di idee con il “vero Descartes”. Clauberg presenta la mente come causa morale, non fisica. Ciò che è sotteso a questa posizione non è la volontà di negare la dipendenza tra mente e corpo quanto all'operazione: emerge piuttosto la tesi che, essendo la mente causa morale e il corpo cau-

---

<sup>177</sup> DESCARTES R., *Les Passions de l'âme*, I, art. XLI, AT XI, p. 360.

<sup>178</sup> Cfr. CLAUBERG J., *Johannis Claubergii Opera omnia Philosophica*, P.& I. Blaeu, Amsterdam 1691, rist. in *Opera omnia Philosophica*, vol. I, Georg Olms Verlagsbuch-handlung, Hildesheim 1968, pp. 209-76.

sa procatartica, quest'ultimo si limiti ad offrire occasionalmente delle rappresentazioni che fanno passare all'atto idee già contenute nella sostanza spirituale. Altrimenti detto, la *mens* disporrebbe di un corredo di *habitus*, di ordine conoscitivo, al cui interno il passaggio all'atto del potere di pensare mediante idee risulta subordinato alle occasioni procurate dalle affezioni sensibili. Se così fosse, lascia intendere Andala, il venir meno della caratterizzazione fisica dell'*operatio*, ricalcata sul processo morale di persuasione o induzione a fare qualcosa a seconda dell'occasione, procederebbe di pari passo con un'indebita apertura all'occasionalismo, riducendo le modificazioni corporee, appunto, a semplici occasioni e revocando alla sostanza pensante lo statuto di vera causa seconda. Per Andala ciò è inaccettabile e richiede un'interpretazione che, ben lungi dallo screditare Clauberg, avvicini il più possibile i significati di "morale" e "fisico" mostrandone l'intima concordanza. Si ammetta pure che la mente sia causa morale del moto delle membra; nulla lo vieta, purché l'atto di direzione degli spiriti animali, ovvero il far sì che attraversino determinati muscoli per dare origine a movimenti altrettanto determinati, sia in tutto simile al gesto di chi appicca un incendio e, pertanto, può dirsi causa morale del fuoco che, invece, brucia la legna in quanto causa fisica<sup>179</sup>. Letto in questo modo, il testo di Clauberg, là dove l'autore si domanda se la causalità della mente sia fisica o morale e opta per la seconda risposta, risulta più vicino ad Andala che agli occasionalisti: è chiaro, e accolto senza obiezioni dal docente frisone stesso, che il *corpus* di per sé non ha la facoltà di costituire alcuna idea spirituale (*idea spiritualis*) nella *mens* attraverso una causazione materiale; tuttavia pensieri (*cogitationes*) quali piacere e dolore,

---

<sup>179</sup> «Posset ita mens dici causa moralis motus ipsorum membrorum quatenus mens mittit et determinat spiritus, ut influant in hos vel illos musculos, eorumque opus membrum aliquod moveatur vi physica, uti incendiarius ut causa moralis ignem tecto applicat; sed ignis physica vi tectum consumit». ANDALA R., *Disputatio philosophica continens quaestionem physicam, sive physiologicam de Unione mentis et corporis physica, neutiquam metaphysica, simulque brevem apologiam pro Philosophia cartesiana*, Henricus Halma, Franequerae 1724; Christianus Henckelius, Halae Saxonum 1724<sup>2</sup>, §XX, p. 20.

correlabili al corpo ancorché rappresentazioni mentali, fanno emergere il corpo stesso come causa efficiente e non, di nuovo, come semplice “contenitore” di occasioni.

Da Clauberg il fuoco si sposta poi su Wittich sfruttando, come *trait d'union*, il fatto che insegnarono entrambi a Herborn. Ancora una volta Andala fa riferimento alla *Deus mundi Rector*, più precisamente ai capitoli XXXVIII e XXXIX, vale a dire ai luoghi in cui Wittich colloca l'intendere (*intelligere*) e il volere (*velle*) entro la categoria degli “intellettuabili” (*intellectuabilia*). Vi sono inclusi tanto gli oggetti passibili di intellesione quanto i poteri della mente. In merito alla *res cogitans*, il potere causante viene fatto risiedere, invero come voleva la tradizione, nell'intelletto e nella volontà; ma mentre l'esse *intentionale* degli oggetti soggiacenti all'intellezione non influisce sulla loro esistenza reale, un atto di volizione, osserva Wittich, transita dall'immaterialità alla materialità. Il volere comporta sempre una trasformazione dello stato di cose su cui è esercitato. Una cosa, invece, rimane la stessa sia che l'intelletto la intenda sia che non la intenda. A questo punto Andala mette in guardia da un possibile fraintendimento: è doveroso precisare che, nell'ordine delle cause seconde, la volontà in quanto tale non modifica un certo assetto di enti reali, poiché, piuttosto, la causalità che le è riferibile si dispiega soltanto nel governo degli spiriti animali. Sicché, per proporre un esempio non contemplato da Andala ma in armonia con la *disputatio* del 1724, afferrare un libro non presuppone che, data la presenza del libro *ut objectum* o come *intellectuabile*, sia la volontà in quanto causa ad ottenere l'effetto, vale a dire il compimento di quell'azione specifica, senza alcuna mediazione. È vero, piuttosto, che intensificando il movimento degli spiriti animali, essa presiede al loro fluire attraverso i pori che si aprono sulla superficie cerebrale, dirigendoli così verso quei muscoli del braccio e della mano idonei ad eseguire l'*actio* voluta.

In definitiva, Wittich e Clauberg dimostrano la loro adesione al cartesianesimo puro – e al contempo convalidano l’interpretazione di un Descartes in antitesi con gli occasionalisti – come, del resto, La Forge<sup>180</sup>, commentatore del *Traité de l’Homme*, che annotò per l’edizione Clerselier del 1664, e “triumviro” posto idealmente a difesa dell’assunto che «Cartesianos negare operationem mentis in corpus, et corporis in mentem, siue unionem physicam, aut physicum influxum»<sup>181</sup> si risolva in un’assoluta falsità.

### 5.3 I “nemici” del sistema cartesiano: Geulincx e l’ “occasionalismo” leibniziano

Forte di questo risultato, ossia dell’affermazione che l’interazione fisica, mantenuto il dualismo, sia il segno distintivo della causalità vera, Andala si cimenta, da un lato, all’esame dei tre sistemi causali fittizi, dedicando loro la *pars destruens* della *Disputatio*; dall’altro, accentua quella tendenza unificante, cui abbiamo accennato sopra, in forza della quale i nomi di “occasionalismo”, “armonia prestabilita” e “spinozismo”, arrivano a designare un *identico* impianto di causalità irreali, vale a dire non esercitata da so-

---

<sup>180</sup> Johannes Regius trovava inammissibile che la mente fosse causa attiva, o *efficiens*, in senso proprio: poteva infatti esserlo soltanto in senso equivoco. Nel suo *Architectus*, intorno alla chiusa del quarto capitolo, l’antagonista di Andala liquida la problematicità delle azioni transeunti e invita a non indugiare nella loro disamina. Considerati nel loro complesso, infatti, i movimenti del corpo non procederebbero da una certa virtù dell’anima ma solo dal loro nesso (*nexus*) con la volontà, peraltro immutabile poiché decretato da Dio. La Forge compare proprio in questo frangente. Regius scrive che, per Gousset, l’occasionalismo di La Forge era così accentuato da tradursi, addirittura, nella persuasione che la mente non potesse passare, in maniera autonoma, da un pensiero all’altro senza l’intervento di un mediatore. È dunque quanto mai curioso che, nel 1724, Andala – che pure aveva letto almeno l’*Architectus* – abbia guardato con favore a La Forge fino ad eleggerlo a figura esemplare, “triumviro”, della causalità fisica e del cartesianesimo verace. Rinviamo, per approfondimenti, a NADLER S., *The occasionalism of Louis de la Forge*, in S. NADLER (ed.), *Causation in Early Modern Philosophy. Cartesianism, Occasionalism and Pre-established Harmony*, Pennsylvania State University Press, 1993, pp. 57-73.

<sup>181</sup> ANDALA R., *Disputatio philosophica continens quaestionem physicam, siue physiologicam de Unione mentis et corporis physica, neutiquam metaphysica, simulque brevem apologiam pro Philosophia cartesiana*, Henricus Halma, Franequerae 1724; Christianus Henckelius, Halae Saxonum 1724<sup>2</sup>, § XXII, p. 22.

stanze agenti. In questo paragrafo, cominceremo soffermandoci sull'occasionalismo nella figura di un suo rappresentante paradigmatico<sup>182</sup>, secondo Andala, ossia Geulincx.

Nell'*Ethica* geulingiana, si riscontra l'asserzione che, in origine, Dio stabilì – quasi, traducendo in termini andaliani, per decreto del suo *bestel* – una connessione tra l'arbitrio della volontà e i movimenti del corpo, ma senza una reciproca causalità diretta<sup>183</sup>. Poco dopo è l'esempio dei due orologi<sup>184</sup> in perfetta sincronia, ma operativamente irrelati l'uno dall'altro, a sancire la meccanizzazione della *mens* e, in parallelo, del *corpus*: un esito che, peraltro, costringe a pervertire l'idea del concorso divino vincolandolo alle occasioni contingenti in cui, ad uno stato della mente, *deve* corrispondere uno stato del corpo e viceversa. L'*Ethica*, tuttavia, raggiunge una simile impostazione dei rapporti tra mente e corpo alla fine di un itinerario speculativo sottaciuto da Andala, ma che, per completezza, è opportuno richiamare in maniera schematica.

Cruciale, anzitutto, è la nozione di *inspectio sui* che «in diligenti naturae, conditionis et originis disquisitione suae consistit»<sup>185</sup>. Dato l'apparire del mondo nella varietà dei suoi fenomeni, attraverso una progressiva riduzione di questo orizzonte si giunge a identificare un corpo che, percepito in unione all'io più strettamente di ogni altro, riceve il nome di “corpo proprio”. Pertanto è il *corpus meus* a far sì che i corpi esterni siano

---

<sup>182</sup> Nel novero degli occasionalisti, com'è ovvio, non poteva mancare Malebranche: «*Patet itaque hypothesin de potentia animae in materiam et corpus operandi et id movendi animae abjudicata, et ipsi Deo tanquam occasione corporis in animam agenti, omnem effectum et operationem adscribentem, id est, systema causarum occasionalium, neququam esse Systema Cartesii, aut eorum qui ipsum heic sequuntur, sed aliorum; speciatim Cl. Malebranche*». Ivi, § XXVII, p. 25.

<sup>183</sup> «[Deus] has res diversissimas (motum materiae et arbitrium voluntatis meae) inter se devixit, ut, cum voluntas mea vellet, motus talis adesset qualem vellet, et contra cum motus adesset, voluntas eum vellet, sine ulla alterius in alterum causalitate vel influxu». GEULINCX A., *Ethica*, Adn. 19, in *Arnoldi Geulincx antverpiensis Opera Philosophica*, J. P. N. Land (ed.), vol. III, Martinus Nijhoff, Den Haag 1892, p. 212.

<sup>184</sup> «Sicut duobus horologiis rite inter se et ad solis diurnum cursum quadratis, altero quidem sonante, et horas nobis loquente, alterum itidem sonat, et totidem nobis indicat horas; idque absque ulla causalitate quia alterum hoc in altero causat, sed propter meram dependentiam, qua utrumque ab eadem arte et simili industria constitutum est; sic v. g. motus linguae comitatur voluntatem nostram loquendi, et haec voluntas illum motum; nec haec ab alio, nec ille ab hac dependet, sed uterque ab eodem illo summo artifice, qui haec inter se tam ineffabiliter copulavit atque devinxit». *Ibidem*.

<sup>185</sup> Ivi, Tract. I, Cap. II, S. II, § 2, in *Arnoldi Geulincx antverpiensis Opera Philosophica*, J. P. N. Land (ed.), vol. III, Martinus Nijhoff, Den Haag 1892, p. 31.

presenti all'io in quanto rappresentazioni; ma, prosegue Geulincx, l'evidenza con cui quel corpo appare all'io come "proprio" è la stessa che contraddistingue un'esperienza altrettanto originaria, e cioè che l'io non è in nessun modo artefice della corporeità per mezzo della quale entra in relazione con le altre cose estese.

Al riguardo, la versione fiamminga del *De virtute et primis ejus proprietatibus* (1665), prima parte dell'*Ethica* pubblicata vivente Geulincx, tende a separare accuratamente l'io da ciò che è altro dall'io<sup>186</sup>, e, senza assimilare questo "non io" al non-essere, pone, tuttavia, l'*epoché* di tutto ciò che non è l'io come la condizione indispensabile per giungere all'io medesimo. E poiché l'io emergente dall'*inspectio sui* così condotta non è il suo corpo, ecco che la stessa barriera eretta tra l'essere dell'io e l'essere di ciò che è altro dall'io si ripresenta, specularmente, sul piano delle operazioni. L'io è in se stesso, *opera* in se stesso e conosce soltanto se stesso. Non può pronunciarsi, infatti, sull'essenza e sul *modus operandi* di un'altra sostanza che, pur riconosciuta come il proprio corpo, rimane inaccessibile alla conoscenza. La sospensione del giudizio su come funzioni la macchina corporea, su quali processi fisiologici la governino o su come l'impulso all'azione transiti dal cervello agli arti, non è dovuta ad un atteggiamento scettico di Geulincx verso la scienza del suo tempo; piuttosto, deriva dalla persuasione che una causa, quale l'io o *res cogitans*, della quale il corpo *non* è l'effetto, non sia neppure in grado di dirigerlo nell'agire o di possederne una nozione chiara e distinta.

Nella *Disputatio* andaliana l'*inspectio sui* risulta del tutto assente, ed anche i luoghi dell'*Examen Ethicae Clar. Geulingii* che promettono di svilupparne il tema, in verità, le

---

<sup>186</sup> «Afin de bien connaître soi-même et ce qui nous appartient, il est indispensable que je dépose d'abord tout ce qui n'est pas moi et que, avant tout, je fasse attention de ne pas m'attribuer l'œuvre d'autrui et de n'avoir pas l'air de faire moi-même ce que je ne fais pas en réalité». GEULINCX A., *De Virtute et primis ejus proprietatibus*, in *Le "De Virtute et primis ejus proprietatibus" d'Arnold Geulincx et sa traduction flamande: "Van de Hoof-deuchden"*, De Vleeschauwer H. J. (ed.), J. L. van Schaik, Pretoria 1961, n. 105, p. 85.

riservano una trattazione sommaria. L'*Examen*, di cui lo scritto del 1724 è largamente debitore, focalizza piuttosto l'immanenza degli atti spirituali all'io, la rigida separazione di quest'ultimo dal corpo, nonché la *necessità* che tutte le azioni esperite dall'io come compiute da un altro soggetto – il *corpus meus*, appunto, o altri corpi esterni – siano «opera potentissimi Dei»<sup>187</sup>. L'elemento differenziante risiede proprio qui: Andala non diverge affatto da Geulincx sul dualismo, ma rifiuta senza appello di invocare Dio come mediatore in un contesto di causalità relativo al commercio tra due finiti. Si può convenire sull'inconoscibilità di certi meccanismi organici e sul fatto che l'esperienza, che Andala nel 1724 investe di una valenza dimostrativa perfezionata dal riferimento al *bestel*, abbia un potere esplicativo limitato; ma avvalorare la tesi del *concursus* schiacciato sulla mediazione, sul potere di Dio di instaurare corrispondenze estrinseche alla natura di due sostanze separate, significa, di fatto, sdoppiare l'individuo compromettendone il ruolo agente, nonché contravvenire all'ortodossia in merito *all'operatio Dei*.

Si rivela quindi insoddisfacente, per Andala, la risposta geulingiana al problema sollevato dall'esperienza degli atti corporei che l'io-mente avverte come effetti prodotti dalla sua causalità. Infatti, posto di fronte alla domanda su chi sia il soggetto, per esempio, della visione, Geulincx non può concedere che sia l'io puro (l'io-mente), perché il determinarsi della volontà, in quanto tale, non può esercitare un influsso immediato sulle membra; ma nemmeno all'occhio, ai muscoli che lo dirigono, ai fluidi o alle altre parti anatomiche coinvolte, è possibile ascrivere interamente l'atto del vedere. Il soggetto della visione, in sintesi, non è l'io-mente né l'occhio. Chi vede, secondo Geulincx, è certamente l'io ma solo in quanto mente congiunta ad un corpo e grazie all'intervento costante di un mediatore, Dio, che, conoscendo le sostanze da lui create, fa in modo che

---

<sup>187</sup> ANDALA R., *Examen Ethicae Clar. Geulingii, sive Dissertationum Philosophicarum in quibus premissa Introductione sententiae quaedam paradoxae ex Ethica Clar. Geulingii examinantur pentas*, Wibius Bleck, Franequerae 1716, Diss. IV, § XVII, p. 122.

alla volontà di vedere qualcosa corrisponda un certo movimento degli spiriti animali e delle parti preposte alla visione.

Nonostante, allora, l'esperienza non esaurisca in sé l'intera problematica connessa all'atto del vedere – che, in Geulincx e in Andala, non è *empiricamente* suscettibile di una conoscenza completa come, del resto, tutti i fenomeni in cui sia implicata l'unione di spirituale e corporeo –, essa attesta che l'*actus videndi* è compiuto da *un* vedente, cosa che nessuno dei due contendenti è disposto a negare: ma, mentre per Geulincx chi vede Platone è Socrate grazie a un intervento divino, in Andala la dimensione unitaria dell'atto del vedere è guadagnata con il soccorso del *bestel*. Per ordine divino, mente e corpo sono sostanze separate; ma, sempre per *decretum Dei*, tali sostanze interagiscono, non si comportano alla maniera di orologi che esigono continue azioni di sincronizzazione da parte di Dio. Avanza, così, la tesi andaliana della *subijectio*, per la quale Dio, all'atto della creazione, optò per sottomettere (*subijcere*) alla volontà umana una molteplicità di movimenti, sicché, ad esempio, studiare gli spiriti animali contribuisce a spiegare le dinamiche fisiologiche implicate nella visione, ma non consente di marginalizzare il riferimento, appunto, alla *subjectio* e all'*operatio physica* che, a priori, riflettono il *bestel*. In altri termini, l'indagine di fenomeni naturali relativamente oscuri per la ragione, come l'unione e le operazioni vicendevoli di mente e corpo, finisce per postulare il ricorso, come abbiamo notato in 5.1, ad una prospettiva che non è più fisica, e dalla quale, in fondo, trae anche la sua legittimazione ultima il primato dell'interpretazione di un Descartes sostenitore della causalità fisica.

Il sistema delle cause occasionali è costretto a cedere di fronte alla vera causalità. Tanto Geulincx quanto Malebranche, cartesiano fervente prima di tradire il maestro<sup>188</sup>,

---

<sup>188</sup> «Cl. *Malebranche* (cui *Cartesius* fuit in magna admiratione, licet et graviter hic et alibi erraverit, et a *Philosophia Cartesii* discesserit)». ANDALA R., *Disputatio philosophica continens quaestionem physicam*,

assolutizzarono il dualismo fraintendendo – il che era inevitabile data la premessa – il ruolo del concorso di Dio. Un’azione incessante di raccordo tra gli stati della mente e quelli del corpo presupponeva un’altrettanto continua interruzione del corso ordinario degli eventi, e dunque un *perpetuus miraculus*. Al riguardo, Andala annota che Isaac Jaquelot, teologo francese, aveva rilevato nell’armonia prestabilita un analogo ricorso al miracoloso, dandone notizia negli *Acta Eruditorum* del 1705. Si trattava di un giudizio espresso nel corso della corrispondenza con Leibniz, iniziata nel 1702 e conclusasi quattro anni dopo: piuttosto che in un *accomodement*<sup>189</sup> instaurato da Dio, e definibile “meraviglioso” (*merveilleux*) ma non “miracoloso”<sup>190</sup>, l’armonia prestabilita consisteva, per Jaquelot, in una sistematica violazione delle leggi naturali, con annessa la difficoltà, condivisa con l’occasionalismo, di render conto del libero arbitrio<sup>191</sup>.

Andala, invero, non mostra interesse per i dettagli della corrispondenza, né si cura dell’effettiva sostenibilità della tesi che nella *scientia monadica* il corso ordinario sia turbato da reiterati interventi straordinari; ciò che, invece, gli interessa è mostrare la convergenza degli occasionalisti e di Leibniz nella negazione dell’*agere in invicem*, un chiaro segno della causalità fittizia operante nei loro sistemi, nonché il primo passo verso la costituzione del “polo” unitario degli pseudocartesiani. Negare l’interazione, infatti, al di là delle soluzioni peculiari elaborate ora dagli occasionalisti, ora da Leibniz, prospetta una realtà di entità irrelate, e poco importa, a questo punto, che vi sia un mediatore divino o un’armonia stabilita tra le monadi, una volta per tutte, all’atto della loro creazione.

---

*sive physiologicam de Unione mentis et corporis physica, neutiquam metaphysica, simulque brevem apologiam pro Philosophia cartesiana*, Henricus Halma, Franequerae 1724; Christianus Henckelius, Halae Saxonum 1724<sup>2</sup>, § XXVIII, p. 26. Di Malebranche Andala conosceva sicuramente la *Recherche de la Vérité*, di cui cita alcuni passi al paragrafo XXVII.

<sup>189</sup> Cfr. LEIBNIZ G. W., *Leibniz an Jaquelot*, XI, in *Die philosophischen Schriften*, hrsg. von C. I. Gerhardt, Berlin 1875-90, rist. anastatica Olms, Hildesheim 1961, Bd. III, p. 467.

<sup>190</sup> Cfr. *Leibniz an Jaquelot*, IX, p. 464.

<sup>191</sup> Cfr. *Jaquelot an Leibniz*, X, p. 467.

Illuminante, infine, in vista dei risvolti che prenderemo tra poco in analisi, è l'annotazione andaliana in chiusura del paragrafo XXVIII: in ambedue le biografie di Geulincx e Leibniz non manca la figura di Spinoza.

#### 5.4 Il “polo” dei falsi cartesiani

Con l'introduzione di Spinoza, infatti, prende avvio l'operazione interpretativa più ardua: comporre i due *systemata* appena chiamati in causa, ossia occasionalismo e armonia prestabilita, in un rapporto di concordanza con lo spinozismo, indicando, come *trait d'union*, il parallelismo di stati tra mente e corpo. Andala procede per gradi e richiama, anzitutto, il tema della libertà di filosofare: infatti, proprio all'ombra di Descartes e di un'indiscriminata *libertas philosophandi* invocata in suo nome, spinozisti del calibro di Willem Deurhoff e Johannes Kuffeler<sup>192</sup> difesero, con subdola abilità, dottrine assai nefaste.

Il primo, cittadino di Amsterdam, riceve solo una rapida menzione; del secondo, invece, autore dello *Specimen artis ratiocinandi* (1684) in tre volumi, viene fornito un profilo più dettagliato. Nella prefazione, Kuffeler si proclama uomo libero come la sua *ars philosophandi*, ma questa libertà tradisce l'adesione allo spinozismo e si esprime in un elogio dell'*Ethica* che radica nel monismo sostanziale il quadro di riferimento per la revisione dei concetti di “mente”, “corpo” e “unione”. Premesso che l'essenza di Dio contiene la totalità del reale, e questa emana dall'eternità, in natura non vi possono essere più sostanze ma solo una di cui il corpo è modo. Il corpo è tale che la sua esistenza attuale coincide con il movimento; ma anche la mente appartiene alla categoria dei mo-

---

<sup>192</sup> Per le biografie di Deurhoff e Kuffeler rimandiamo, rispettivamente, a *DSECDP*, vol. I, p. 260-63 e Ivi, p. 238-39.

di, e la sua unione con la componente corporea la configura al pari di un'*idea*, l'*idea* appunto del suo corpo e degli altri che in quello determinano affezioni. Sicché, per Kuffeler, la *mens*, dissoltasi l'unione con il *corpus*, mancherebbe dell'apporto dei sensi (sarebbe perciò *insensibilis*) e non percepirebbe più gioia o dolore.

Andala rimarca l'empietà di questa conclusione che attinge a piene mani dal lessico di Spinoza. Di fatto, però, limitatamente all'insensibilità delle mente, lo spinozista non fa che enunciare la tesi tradizionale dell'immaterialità dello spirituale rispetto al corporeo, inclusivo appunto della sensibilità. In sé, dunque, si tratta di un argomento tutt'altro che meritevole di censura. I motivi del dissenso di Andala, tuttavia, trovano giustificazione a distanza di poche righe, quando, nel paragrafo XXXI, lo stesso dedicato a Kuffeler, viene attaccato Deurhoff per la sua convinzione che le anime preesistessero alla congiunzione con i corpi. Di nuovo, il vero obiettivo, come si apprende dal testo, non è la dottrina dell'*immaterialitas* in quanto tale, bensì l'uso strumentale che ne venne fatto, la propensione cioè a trasformarla in un *fictum* adatto a nascondere la natura modale di mente e corpo. La *praeexistentia*, infatti, non diversamente dal perdurare della mente dopo la separazione dal corpo, si riduce, allora, a una finzione che maschera lo sfondo dello spinozismo, il cui disvelamento basterebbe già ad allontanare in maniera irreversibile l'ortodossia da questi tentativi volti a scardinarla.

Tale è la finalità che si prefigge Andala quando, sondando gli scritti degli spinozisti dichiarati, o sospettati come tali, squarcia il velo della compatibilità apparente con la retta filosofia per denunciare, invece, la loro dipendenza da un sistema ateo; e ricava, così, anche il criterio, legittimato dal richiamo alle fonti, per accusare Leibniz di "aver arato con la stessa giumenta"<sup>193</sup>.

---

<sup>193</sup> Cfr. «Qui mea excerpta ex *Deurhoff et Geulincx* ibidem adscripta cum *Leibitianis* contulerit, non poterit dubitare quin cum eadem vitula araverint». ANDALA R., *Disputatio philosophica continens quae-*

Prima di esaminare l'assimilazione di Leibniz a Spinoza, è bene considerare i luoghi individuati da Andala per costruire la tesi dell'affinità tra armonia prestabilita e spinozismo. Negli *Opera posthuma*, il carattere intransitivo delle operazioni di una *res* sull'altra viene sostenuto senza ambiguità, risultando autoevidente in quanto fondato sui presupposti del sistema e, pertanto, come loro naturale conseguenza. Per la *Propositio I* di *Ethica* III<sup>194</sup>, la mente è necessariamente attiva nella misura in cui possiede idee adeguate, mentre è passiva in presenza di idee inadeguate, ossia non chiare né distinte. Il discorso inerente ad attività e passività non riguarda perciò il rapporto con il corpo, va altresì ristretto ai contenuti obiettivi, interni alla *mens*, nella forma di concetti e rappresentazioni percettive. Dunque Andala si trova legittimato a dedurre che, non producendo il corpo alcuna azione sulla mente, le idee percettive (quelle cioè che non derivano dalla pura attività della mente) sono solo *occasionate* dalle impressioni sensibili. Infatti, da un lato, è evidente come il corpo non possa determinare la mente al pensiero (*Eth.* III, Prop. II<sup>195</sup>), cioè non intervenga a modificarne causalmente l'essenza pensante specificandola (da qui, appunto, la de-terminazione) nella molteplicità dei pensati; dall'altro, poiché la causa degli stati di quiete e moto di un corpo è immanente all'estensione, la mente deve per forza ridursi alla rappresentazione degli *status corporis* non potendo, a sua volta, determinarli in quanto tali. In particolare è lo *Scolium* della *Propositio II* di *Ethica* III a rivelarsi esplicito nello stabilire una corrispondenza simultanea, per natura, tra l'ordine delle azioni e passioni del corpo e quello delle azioni e

---

*stionem physicam, sive physiologicam de Unione mentis et corporis physica, neutiquam metaphysica, simulque brevem apologiam pro Philosophia cartesianam*, Henricus Halma, Franequerae 1724; Christianus Henckelius, Halae Saxonum 1724<sup>2</sup>, § XXXI, p. 29.

<sup>194</sup> «Mens nostra quaedam agit, quaedam vero patitur, nempe quatenus adaequatas habet ideas, eatenus quaedam necessario agit, et quatenus habet ideas inadaequatas, eatenus necessario quaedam patitur». SPINOZA B., *Ethica ordine geometrico demonstrata*, III, Prop. I, in *Spinoza Opera*, hrsg. von C. Gebhardt, C. Winters, Heidelberg 1925, vol. II, p. 140.

<sup>195</sup> «Nec Corpus Mentem ad cogitandum, nec Mens Corpus ad motum, neque ad quietem, nec ad aliquid (si quid est) aliud determinare potest». Ivi, III, Prop. II, p. 141.

passioni della mente: il che conferma Andala, prendendo le distanze dal testo di Spinoza, nella convinzione di un'armonia simmetrica, tale da sostituirsi al concetto di *operatio* fino alla sua completa estromissione.

Emerge qui, nuovamente, l'immagine del doppio automa (o quella, equivalente, dei due orologi) indifferentemente applicabile alla posizione di Leibniz e degli occasionalisti. In Spinoza sembra che, una volta stornato il pregiudizio *dell'imperium mentis in corpus* – teoria supportata da quanti ignoravano la natura fittizia dell'agire della mente sul corpo (*Eth. II, Prop. XII*<sup>196</sup>) – l'oggetto dell'idea che costituisce la mente umana sia, in definitiva, il corpo (*Eth. II, Prop. XIII*<sup>197</sup>). Ma, se le cose stanno così, la corrente degli spinozisti, in cui trovano cittadinanza Deurhoff e Kuffeler insieme a Geulincx e Leibniz nella veste di cartesiani *spinozizantes*, si dirige uniformemente verso un unico esito: il rispecchiamento del corpo da parte della mente e l'imposizione della norma che i corpi, e non i pensieri, abbiano il potere esclusivo di indurre al moto o alla quiete altri corpi.

Agli occhi di Andala, questa è la strada maestra per revocare alla mente il dominio sulla *res extensa*, annullando la *subjectio* del corpo e facendo subentrare l'ormai noto raddoppiamento degli ordini causali tematizzato dagli occasionalisti; e, del tutto similmente, l'armonia prestabilita arriva a concepire detti ordini causali in modo tale che la mente di un soggetto percipiente rappresenti, a se stessa, un certo rapporto di causazione nella medesima forma in cui esso si produce nel mondo esterno.

---

<sup>196</sup> «Quicquid in objecto ideæ, humanam Mentem constituentis, contingit, id ab humana Mente debet percipi, sive ejus rei dabitur in Mente necessario idea: Hoc est, si objectum ideæ, humanam Mentem constituentis, sit corpus, nihil in eo corpore poterit contingere, quod a Mente non percipiatur». Ivi, II, Prop. XII, p. 95.

<sup>197</sup> «Objectum ideæ, humanam Mentem constituentis, est Corpus, sive certus Extensionis modus actu existens, & nihil aliud». Ivi, II, Prop. XIII, p. 96.

In sintesi, sono due gli elementi del discorso di Andala che meritano di essere evidenziati. In primo luogo, il passo dell'*Ethica* che fa coincidere l'ordine e la connessione delle idee con l'ordine e la connessione delle cose viene dapprima avvicinato per analogia, e poi fatto espressamente coincidere con l'armonia prestabilita. Nella forma di una domanda («An non haec [sott. ordo et connexio rerum et idearum] est illa *harmonia* sine ulla operazione?»<sup>198</sup>), la *Disputatio* del 1724 denuncia l'assenza di operazioni reciproche tra mente e corpo tanto in Spinoza quanto in Leibniz, e, come abbiamo ricordato nel quarto capitolo, giunge ad assimilare ai modi la pluralità delle sostanze affermata nella *Monadologie*. Se non vi è *operatio*, inoltre, a prescindere dalla natura degli elementi che vi partecipano, siano essi cioè modi o sostanze *tout-court*, viene ad innescarsi una serie di problemi che riguardano le possibilità di mediazione e le modalità in cui esse si attuano. Nello Spinoza di Andala, la “mediazione” è data dall'inerenza modale alla sostanza e, per annesso, da una predeterminazione dei modi a seguire la causalità che si dispiega, nella *Natura naturata*, a partire dalla sostanza stessa; in Leibniz, invece, è stabilita all'atto della creazione, ma l'*harmonia* che ne deriva è solo un *nomen*, una dicitura superficiale che sottintende affinità troppo profonde con Spinoza per risultare realmente dissociabile dal suo ateismo.

In secondo luogo, poggiando questo ateismo sull'impossibilità non solo che i modi di mente e corpo godano dell'aseità ontologica, ma anche che l'una rappresenti a se stessa altro dal corpo, torna ad affacciarsi la tesi che essa sia *necessitata* a quella determinata rappresentazione. E proprio l'ultimo gruppo di argomenti della *disputatio* andaliana farà

---

<sup>198</sup> ANDALA R., *Disputatio philosophica continens quaestionem physicam, sive physiologicam de Unione mentis et corporis physica, neququam metaphysica, simulque brevem apologiam pro Philosophia cartesiana*, Henricus Halma, Franequerae 1724; Christianus Henckelius, Halae Saxonum 1724<sup>2</sup>, § XXXII, p. 30.

leva sui paralogismi connessi alla *necessitas* nel quadro di un attacco, serrato e risolutivo, contro Leibniz e Wolff.

### 5.5 Il paradosso dell'anima di Cesare

Strutturate perlopiù nella forma di chiose ai testi lebniziani e wolffiani apparsi negli *Acta Eruditorum*, alcune delle osservazioni alla fine della *disputatio* sono propedeutiche all'individuazione di un paradosso esemplare, che sancisce, in una certa misura, il culmine della critica di Andala contro l'*operatio* teorizzata dai falsi cartesiani. Come ravvisato nel paragrafo 5.4, all'ombra della necessità spinoziana vengono sintetizzate, e riunite in un tutto indifferenziato, la teoria leibniziana della rappresentazione e quella occasionalista del parallelismo causale: un'opzione interpretativa, questa, che si consolida ulteriormente, e in forza della *necessitas*, proprio intorno alla chiusa della disputa del 1724.

Premessa generale, e universalmente accolta dai cartesiani spurii, è che tutto avvenga secondo un ordine immutabile. Il *Deus sive Natura* è necessitante, argomenta Andala, allo stesso grado del Dio mediatore invocato dagli occasionalisti, che *deve* far corrispondere ad ogni *status mentis* uno specifico *status corporis*. L'immagine degli orologi *simul sonantes*, applicabile, come sappiamo, anche alla speculazione di Leibniz, restituisce le *res* cartesiane nella forma di entità automatiche, le risolve in dinamiche meccaniche che revocano alla mente ogni libera azione. Ne segue che se il corpo, come in Descartes, è automa composto da parti in nulla differenti dagli ingranaggi di un pendolo, la *mens* deve ridursi, similmente, ad uno spazio incorporeo dove si imprinono le affezioni prodotte sui sensi: dunque non può essere liberamente *agens* nel modificare,

a sua volta, il *corpus*. La necessità sottesa al parallelismo è così rigida che la rappresentazione di uno stato del corpo dovrebbe contenere, in potenza, la rappresentazione di quello successivo, e, a sostegno di questa tesi, argomentano quanti, appellandosi subdolamente al senso comune, ritengono probante il fatto che la velocità nella successione delle rappresentazioni risulti identica alla velocità nel susseguirsi dei rappresentati reali. Altrimenti detto, se *A* segue a *B* nel corporeo, il mentale registra quella sequenza simultaneamente e in un ordine necessario. Di nuovo, sarebbe vano il tentativo di scavare un solco tra l'intelaiatura teorica degli "occasionalismi" (inclusendo in essi anche Leibniz e Wolff) e Spinoza: il potere di rappresentazione che individua la monade-anima, quella della terza specie, la rende a tutti gli effetti *idea corporis*, ma non impedisce – e in questo prende sostanza il paradosso riscontrato da Andala – di pensarla anche all'opposto, ossia come una *res* che, predeterminata ad avere rappresentazioni del corporeo, continuerebbe a rappresentarlo anche se esso non vi fosse. La necessità, infatti, legittima a inferire sia che la mente deve rappresentare a se stessa il corpo, poiché ne è idea, sia che è inscritta in un *ordo* dal quale non potrebbe deviare neppure se fosse separata dal suo rappresentato.

Un chiaro esempio di questo passaggio fondamentale è offerto al paragrafo LIX. Considerata l'anima di Giulio Cesare<sup>199</sup>, supponiamo pure che Dio, il giorno dopo la sua

---

<sup>199</sup> L'*hypothesis ficta* è tratta da Wolff, fiero tuttavia, come scrisse negli *Acta Eruditorum* (1719, p. 124) in tono autoelogiativo, di essersi sempre astenuto da ipotesi fittizie, non suffragate dall'esperienza o prive del sostegno della dimostrazione. Andala non esita a evidenziare questa incongruenza, né è affatto da escludere che, esaminando criticamente la finzione creata da Wolff, abbia avuto sotto gli occhi i *Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt* (1719). Il § 777 contiene esattamente la struttura dell'argomento di Cesare: vi avanza, infatti, la tesi che, non contribuendo il corpo al formarsi delle sensazioni (*Empfindungen*), esse risulterebbero ugualmente tali e nello stesso ordine quantunque non esistesse nessun mondo esterno. Per Wolff, anche Cartesio e gli *Idealisten* prima di lui, ossia gli assertori dell'esistenza di soli spiriti e anime, non avrebbero mosso alcuna obiezione: «Ja, es erhellet au dem, was oben erwiesen worden, dass wir auch alles ausser uns sehen, hören, und auf andere Art empfinden würden, wenn auch gleich van körperlichen Dinge ausser uns nichts da wäre». Andala, d'altro canto, ritiene che l'ipotesi wolffiana rechi vantaggio solo agli scettici: «Quilibet hinc facile intelliget, ita cognoscere nos non posse an sit ullus mundus, an sint extra nos ulla corpora, a nulli homines, ratione et anima cogitante praediti; omnia enim perinde fierent per mera corpora, licet nullae es-

creazione in unione con il corpo, abbia deciso di separarla. Il problema centrale sorge proprio qui: finché vi è unione, vale il modello necessitarista delineato dagli pseudocartesiani, ma, quando questa venga interrotta, entra in crisi la necessità oppure, al contrario, permane ma generando esiti paradossali. La finalità andaliana è, appunto, enfatizzarli. Il destino del corpo di Cesare, per esempio, è immodificabile. A  $t_1$  l'automa "corpo di Cesare", che sappiamo separato dall'automa "mente di Cesare", deve attraversare il Rubicone; a  $t_2$  deve muovere la bocca per pronunciare un discorso in Senato; a  $t_3$  viene assalito dai congiurati, e così via. In perfetta corrispondenza sincronica, la mente di Cesare risulterà, dal canto suo, "programmata" a riprodurre le idee relative a quegli stati corporei, non importa, lo ribadiamo, se unita o divisa dal corpo. Alla luce di una simile conclusione, Andala può anche ripensare il ruolo di Dio in un regime di necessità onnipervasiva: i sistemi ispirati a ordini causali paralleli richiedono un mediatore, sia esso l'Orologiaio, la sostanza cui ineriscono i modi o la monade della quarta specie; tuttavia, il paradosso di Cesare dimostra che la necessità è ugualmente imperante anche in assenza di eventuali mediazioni, peraltro tutte di natura estremamente controverta nei tre sistemi attaccati dalla *disputatio*. Da qualunque prospettiva li si osservi, insomma, non possono non incorrere nell'accusa di ateismo, o per il ruolo ambiguo attribuito a Dio o, in ultima analisi, per la sua riduzione alla necessità.

Quasi sopraffatto dall'incredulità di fronte alla congerie di errori della causalità metafisica, Andala si domanda: «An ergo credibile est ipsi Leibnitio serio probari talia

---

sent animae; et animae perinde audirent, viderent, omniaque tanquam per sensus perciperent, licet nulla essent corpora. Sed sat nugarum, quas recensere est confutare. Vix Sceptici maius ullibi praesidium invenient, quam in hisce opinionum monstris». ANDALA R., *Disputatio philosophica continens quaestionem physicam, sive physiologicam de Unione mentis et corporis physica, neutiquam metaphysica, simulque brevem apologiam pro Philosophia cartesiana*, Henricus Halma, Franequerae 1724; Christianus Henckelius, Halae Saxonum 1724<sup>2</sup>, § LIX, p. 41.

cogitata adeo inepta, adeo absurda?»<sup>200</sup>, e ricorda che Christopher Pfaffius, teologo e cancelliere presso l'Accademia di Tubinga, nel suo *Schediasma orthodoxum dogmatico-polemico-asceticum de morte naturali* (1722) aveva fatto luce su aspetti inquietanti circa la pubblicazione degli *Essais de Theodicée* (1710). Se quei saggi, come dichiarato, erano diretti contro Bayle, non avevano tuttavia colto nel segno, si rivelavano tiepidi, e, soprattutto, alimentavano il sospetto che il loro autore avesse inventato molte cose per un gioco dell'ingegno (*lusum ingenii*). Nella *Modesta Disquisitio novi Philosophiae systematis de Deo, mundo et homine, potissimum de harmonia commercii inter animam et corpus praestabilita* (1723), scritto di notevole rilevanza nella cornice delle dispute in atto a Halle, Joachim Lange riportò proprio questo giudizio di Pfaffius, una fonte preziosa per la fazione degli oppositori di Leibniz e Wolff in quanto testimone di un ulteriore caso di disonestà intellettuale da parte di Leibniz stesso: questi avrebbe confessato, con scandalo, che le critiche degli avversari rispecchiavano esattamente le sue convinzioni intorno al sistema da lui costruito:

«Quam ridiculum ergo est si quidam id [sott. systema Leibnitianum] adoptent et defendant, nisi et hi fateri velint esse tantum lusum ingenii? Sed quam pestilentes sint tales ingenii lusus, quivis per se intelligit et exempla Spinozae aliorumque docuerunt»<sup>201</sup>.

Una constatazione che ricongiunge nuovamente l'immagine di Leibniz e, indirettamente, quella di Wolff che, per Andala, aveva costruito il suo sistema sull'armonia prestabilita, a Spinoza. Voci che, insieme a quella di Newton e degli empiristi, finirono per confermare il docente franekerano, ormai a pochi anni dalla morte, nella persuasione di vivere in una *lubrica vicissitudo*, rievocando le parole di Ve-

---

<sup>200</sup> Ivi, LX, p. 42.

<sup>201</sup> *Ibidem*.

nema riportate all'inizio; o, il che è lo stesso, in pieno *collapse of Cartesianism*,  
per citare Israel.

## EPILOGO

Colta in uno sguardo d'insieme, la filosofia andaliana appare come un imponente progetto di emendazione. In questo contesto, l'autore si serve degli strumenti messi a disposizione dal cartesianesimo, o delle armi consegnate dalla tradizione scolastica (come nel caso di Burgersdijk e Heereboord), o ancora, sfrutta i punti di debolezza interni al pensiero degli avversari. Accorgimenti strategici eterogenei, dunque, ma tutti assunti alla luce di un fondamento comune, che precede l'applicarsi stesso della ragione alle questioni dibattute: esso è emerso come *bestel*, e, a questo punto, siamo legittimati a trarre la conseguenza che la teologia, cui appartiene, sia la nuova fondazione prevista da Andala per l'albero del sapere di cartesiana memoria. Nella lettera a Picot era la filosofia prima a costituire le radici; in Andala, invece, esse sono ulteriormente radicate, insistono cioè su un fondamento che conforma a se stesso l'intero tronco, ossia la fisica, e tutto il suo sviluppo. Parlare di una "teologia cartesiana", quindi, impone che il sostantivo preceda l'aggettivo non per annullarlo nel suo spettro semantico, ma per radicare diversamente la dottrina cui esso si riferisce senza, necessariamente, snaturarla.

Andala fu infatti un conoscitore profondo di Descartes, e le nuove radici consistono, in ultima analisi, in un'interpretazione di Descartes che è interna al *corpus cartesianum*; non è un mero *fictum* escogitato per *lusus ingenii*. Descartes stesso, lascia intendere Andala, avrebbe guardato con favore ad un'alleanza stretta tra la sua filosofia e la teologia razionale; con ostilità, invece, si sarebbe confrontato con le degenerazioni speculative – che, automaticamente, furono anche degenerazioni atee – di cui furono colpevoli alcuni seguaci della sua dottrina. Gli spettri della falsa causalità, di un impianto necessario del reale, della negazione di un'ontologia di sostanze non sono che per-

versioni del cartesianesimo, e, prima ancora, falsificazioni irrimediabili dell'idea di *bestel*.

Tuttavia la verità è più forte e, affermando se stessa, denuncia anche la falsità. Una verità che abbiamo visto rivelarsi, nei primi due capitoli, come dottrina della vera causalità in fisica e in teoria della conoscenza, là dove, rispettivamente, nella natura e nella mente è riflessa l'azione ordinatrice del governo di Dio. Una verità, poi, contestata ma mai annullata, dai suoi avversari, da coloro cioè che del Dio *vero* avevano restituito le immagini più distorte. Andala sa che le battaglie contro costoro sono vinte ancora prime di essere combattute, perché del trionfo della verità è certo e non ritiene necessario, come Regius nell'*Oratio pro Scepticismo* (1725), dubitare troppo dei poteri della ragione innalzando la luce della rivelazione a solo baluardo inconcusso contro l'errore. E tuttavia, la malafede dell'uomo è impossibile da sradicare: Regius stesso ne risulta un esempio; i *tecti athei* inducono al continuo, spesso inquietante, sospetto che nei loro scritti si annidi e proliferi il morbo dello spinozismo; il solo ateo scoperto, capace di innestarsi "trasformismi", resta Spinoza, un'entità proteiforme che si è come riplasmata nell'armonia prestabilita ed è la miglior chiave interpretativa della causalità occasionalista.

Per il "conservatore"<sup>202</sup> Andala, una teologia cartesiana doveva appunto assolvere a questo duplice compito: euristico nel garantire alla ragione il conseguimento della verità; emendativo nel moderarne gli eccessi. Nostro scopo è stato quello di mostrare su quale idea detta teologia poggi e come il suo percorso sia sostanzialmente lineare. I *fundamenta*, parola ricorsa spesso, non mutano mai; e, per quanto i testi andaliani non di rado sovrabbondino di menzioni di altri autori, intreccino svariati nodi problematici e

---

<sup>202</sup> «Ruardus Andala, professeur de philosophie, qui s'attache à conserver dan toute sa pureté la philosophie de Descartes, en combattant les excès dans lesquels étaient tombés quelques-uns de ses disciples». BOUILLIER F., *Histoire de la Philosophie cartésienne*, Ch. Delagrave &C., Paris 1868<sup>3</sup>, p. 274.

subordinino l'interpretazione di un filosofo a determinate finalità dimostrative, tuttavia, non è un'impressione "centrifuga" a imporsi come dato ultimo. Nonostante la fitta rete di riferimenti o il susseguirsi rapido di accuse, è sempre possibile isolare i concetti cardine e percepirli come operanti alla base delle risposte andaliane. Noi abbiamo proceduto, di volta in volta, alla loro individuazione, privilegiando la dimensione del "problema", dell'"aporia", e non limitandoci ad una mera rassegna del contenuto dei testi su cui, peraltro, una letteratura specifica – tranne il saggio di Bordoli – è inesistente. Tuttavia, accordare la preferenza alla dimensione del "problema" – nel nostro caso, alla definizione delle caratteristiche del *bestel* e alla successiva messa a fuoco dei "punti di collisione" dello stesso con le dottrine avversarie – ha necessariamente comportato interventi selettivi. A questi è da ricondurre la marginalizzazione di parti degli scritti andaliani che potrebbero essere oggetto di future indagini: sulla fortuna di Andala ad Halle<sup>203</sup>, per esempio, non abbiamo detto pressoché nulla, così come abbiamo ridotto a qualche cenno le critiche a Newton o la controversa interpretazione di La Forge e Malebranche. Solo quest'ultimo sentiero meriterebbe, non ne dubitiamo, un'esplorazione accurata.

Franeker, cittadina frisona il cui ateneo nacque e crebbe durante la rivolta antispagnola, e dove Descartes, in un «petit Chateau»<sup>204</sup>, aveva composto le *Meditationes*, fu il teatro delle ultime controversie direttamente riguardanti il cartesianesimo. Non ci

---

<sup>203</sup> Wolff ricordò Andala, a dieci anni dalla morte, con queste parole: «Non desunt Theologi (quos inter Ruardum Andalam nominasse sufficiat in Compendio Theologiae naturalis, quod in *Syntagmate Theologico-Physico-Metaphysico* legitur, §14, Proleg. §6) contententes, perfectiones, decreta et opera, quae in Scriptura sacra Deo tribuuntur, seposita Theologia naturali, nec recte intelligi nec explicari posse». WOLFF C., *Theologia naturalis Methodo scientifica pertractata. Pars prior, integrum Systema complectens, qua Existentia et Attributa Dei a posteriori demonstrantur*, Editio Nova priori emendatio, Prostat in Officina Libraria Rengeriana, Francofurti & Lipsiae 1737, adn. ad § XXII, p. 23.

Quanto a Lange, invece, la *Disputatio de unione physica* appare menzionata tre volte nella *Caussa Dei et religionis naturalis adversus Atheismum, et quae eum gignit, aut promovet, pseudophilosophiam veterum ac recentiorum, praesertim stoicam, spinozianam ac wolffianam: una cum nova systematis wolffiani analysi; et genuinis verae philosophiae principiis methodo demonstrative adserta*, Halae Saxonum 1727.

<sup>204</sup> Descartes a Mersenne, 18 marzo 1630, AT I, p. 129.

discostiamo, nell'affermarlo, dalle testimonianze storiografiche di Sassen e Thijssen-Schoute richiamate nell'introduzione. E, al termine di questa nostra presentazione della "teologia cartesiana" di Andala, organizzata non a caso in due parti come bipartita in *didactica* ed *elenctica* è la struttura di numerosi suoi scritti, non ci dissociamo neppure da Jean-Luc Marion: il quale, traendo un bilancio dell'epoca cartesiana, ha scritto che la comprensione di Descartes e Spinoza è auspicabile che passi, parallelamente ai canali tradizionali (i testi), anche attraverso quegli autori cosiddetti "minori": da Suárez a Goclenius, includendo Clauberg e Heereboord<sup>205</sup>. A questi, previa l'estensione del ventaglio dei "maggiori" anche a Leibniz e Wolff, ci sentiamo di aggiungere Andala.

---

<sup>205</sup> Cfr. MARION J. L., *Quelques règles en l'histoire de la philosophie*, in *Les études philosophiques*, 54, Puf, Paris 1999, p. 505.

## BIBLIOGRAFIA – TESTI

ANDALA R., *Epistola apologetica ad doctissimum acutissimum juvenem Gisbertum Wesselum Duker...in qua praeter alia potissimum demonstratur necessitas rationis, sive manifestationis Dei naturalis, eamque nec posse, nec debere abjici*, Johannis Gyselaar, Franequerae 1687.

ANDALA R., *Balthazar Bekkers voedsterlingen onkunde, onbescheidentheyd en dwalingen*, H. Gyzelaar, Franeker 1696.

ANDALA R., *Gansch desperate en verloren saake van D. Balthasar Bekker*, H. Gyzelaar, Franeker 1698.

ANDALA R., *Oratio inauguralis de Physicae praestantia, utilitate et jucunditate, dicta solenniter Franequerae Frisiorum in Templo Academico*, Franciscus Halma, Franequerae 1701.

ANDALA R., *Thesium controversarum secundum ordinem Principiorum Philosophiae Renati Descartes decas*, Franciscus Halma, Franequerae 1703.

ANDALA R., *Exercitationes Academicae in Philosophiam primam et naturalem; in quibus Philosophia Renati Des-Cartes clare et perspicue explicatur, valide confirmatur, nec non solide vindicatur*, Wibius Bleck, Franequerae 1709.

ANDALA R., *Syntagma theologico-physico-metaphysicum, complectens Compendium Theologiae Naturalis; Pharaphrasin in Principia Philosophiae Renati Des-Cartes; et Dissertationum Philosophicarum Heptada*, Wibius Bleck, Franequerae 1711.

ANDALA R., *Ruardi Andala...Dissertationum philosophicarum pentas, cuj adjecta est continuatio ephemeridum aeris atmosphaerici variationum a mense Julio A. 1710 ad mensem Junium A. 1712*, Franciscus Halma, Franequerae 1712.

ANDALA R., *Examen Ethicae Clar. Geulingii, sive Dissertationum philosophicarum in quibus praemissa Introductione sententiae quaedam paradoxae ex Ethicae Clar. Geulingii examinantur pentas*, Wibius Bleck, Franequerae 1716.

ANDALA R., *Apologia pro vera et saniore philosophia, quatuor partibus comprehensa*, Wibius Bleck, Franequerae 1718.

ANDALA R., *Alloquium amicum et serium ad Collegam Antagonistam, in Cartesius verus Spinozismi Eversor*, Wibius Bleck, Franequerae 1719.

ANDALA R., *Cartesius verus Spinozismi Eversor*, Wibius Bleck, Franequerae 1719.

ANDALA R., *Tacentis mundi Respublica, sive cogitationes rationales de statu animarum post mortem*, Henricus Halma, Franequerae 1723.

ANDALA R., *Disputatio philosophica continens quaestionem physicam, sive physiologicam de unione mentis et corporis physica, neutiquam metaphysica, simulque brevem apologiam pro Philosophia cartesiana*, Henricus Halma, Franequerae 1724; Christianus Henckelius, Halae Saxonum 1724<sup>2</sup>.

ANDALA R., *Disputatio philosophica de quatuor fictis simplicium speciebus ex quibus illustris Leibnizius cum Cl. Wolfio derivare voluit omnia mundi corpora, animas brutorum et hominum, ut et ipsum intellectum divinum*, Henricus Halma, Franequerae 1727.

BAYLE P., *Pensées diverses sur la comète*, Cologne [Rotterdam], 1682.

BEKKER B., *De Philosophia Cartesiana admonitio candida et sincera*, Andreas ab Hoogenhuysen, Vesaliae 1668.

BEKKER B., *Onderszoek van de Betekeninge der Kometen, by gelegenheid van de genen die in de Jaren 1680, 1681, 1682 geschenen hebben*, Leeuwarden 1683.

BEKKER B., *De Betoverde Weereld. Zynde een Grondig Onderszoek van't gemeen gevoelen aangaande de Geesten, derselver Aart en Vermogen, Bewind en Bedrijf...in vier Boeken ondernomen*, van den Dalen, Amstelodami 1691-93.

CLAUBERG J., *Johannis Claubergii Opera omnia Philosophica*, P.& I. Blaev, Amsterdam 1691, rist. in *Opera omnia Philosophica*, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim 1968.

DESCARTES R., *René Descartes. Oeuvres*, Nouv. présent. par J. Beaudé, P. Costabel, A. Gabbey e B. Rochot, 11 vols., Paris, Vrin, 1964-74.

GEULINCX A., *Arnoldi Geulincx antverpiensis Opera Philosophica*, J. P. N. Land (ed.), Martinus Nijhoff, Den Haag 1892.

GEULINCX A., *De Virtute et primis ejus proprietatibus*, in *Le "De Virtute et primis ejus proprietatibus" d'Arnold Geulincx et sa traduction flamande: "Van de Hooftdeuchden"*, De Vleeschauwer H. J. (ed.), J. L. van Schaik, Pretoria 1961.

GOELENIUS R., *Lexicon philosophicum, quo tanquam clave philosophiae fores aperiuntur*, ripr. Olms-Weidmann, Hildesheim 1964.

HEEREBOORD A., *Hermeneia logica, sive Synopseos logicae burgersdicianae explicatio*, Rogerus Danielis, Londini 1651

HEEREBOORD A., *Meletemata philosophica maximam partem METAPHYSICA*, Franciscus Moyardus, Lugduni Batavorum 1654.

HUET P. D., *Demonstratio Evangelica ad Serenissimum Delphinum*, Janssonius, Amstelodami 1680.

- LAU T. L. *Meditationes philosophicae de Deo, mundo et homine*, Frankfurt 1717.
- LANGE J., *Causa Dei et religionis naturalis adversus Atheismum, et quae eum gignit, aut promovet, pseudophilosophiam veterum ac recentiorum, prasertim stoicam, spinozianam ac wolffianam: una cum nova systematis wolffiani analysi; et genuinis verae philosophiae principiis methodo demonstrative adserta*, Halae Saxonum 1727.
- LEIBNIZ G. W., *Die philosophischen Schriften*, hrsg. von C. I. Gerhardt, Berlin 1875-90, rist. anastatica Olms, Hildesheim 1961.
- LEIBNIZ G. W., *Mathematische Schriften*, hrsg. von C. I. Gerhardt, Olms, Hildesheim 1962.
- LIPSIUS G., *Iusti Lipsii Physiologiae Stoicorum Libri Tres*, Moretus, Antverpiae 1604.
- LOCKE J., *An Essay concerning humane Understanding*, London 1700<sup>4</sup>, ed. critica a cura di P. H. Nidditch, Clarendon Press, Oxford 1975.
- PAQUOT J. N., *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des dix-sept Provinces des Pays-Bas, de la Principauté de Liege et de quelques Contrées voisines*, Luovain 1763.
- REGIUS J., *Elementa Scientiae Naturalis sive Principia Philosophiae Theoreticae, quibus veritatem investigandi solida et facilis proponitur Methodus*, Franciscus Halma, Franequerae 1711.
- REGIUS J., *De beginselen der beschouwende filozofy, uit de Latynsche tale overgezet, en merkelyk vermeerderd: waar by gevoegt zyn. I Kartezius Spinoza voorlichtende. II. Den omgestooten ongodist. III. De reden in haar redelykheit*, Reinier van Doesburg, Rotterdam 1714.
- REGIUS J., *Cartesius versus Spinozismi Architectus, sive uberior assertio et vindicatio Tractatus cui titulus Cartesius Spinozae praelucens, antehac vernaculo sermone editi; quibus quam clarissime nec non certissime demonstratur in Cartesio reperiri primaria fundamenta Spinozismi*, Henricus Halma, Franequerae 1719.
- REGIUS J., *Oratio pro Scepticismo*, Henricus Halma, Franequerae 1725.
- SPINOZA B., *Ethica ordine geometrico demonstrata*, in *Spinoza Opera*, hrsg. von C. Gebhardt, C. Winters, Heidelberg 1925.
- SUÁREZ F., *Disputationes metaphysicae*, rist. anastatica Olms, Hildesheim 1965.
- VAN DER WAEYEN J., *De Betooverde Weereld van D. Balthasar Bekker ondersogt en weederlegt*, L. Strik, J. Horreus, Franequerae 1693.
- VENEMA H., *Oratio funebris in memoriam admodum reverendi ac celeberrimi viri Ruardi Andala*, Gulielmus Coulon, Franequerae 1727.

WITTICH C., *Anti-Spinoza sive Examen Ethices Benedicti de Spinoza*, Johannes Wolters, Amstelodami 1690.

WOLFF C., *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, Halle 1719; 1751<sup>11</sup> rist. anastatica in *Gesammelte Werke*, Olms, sez. I, vol. II, pp. 1-672.

WOLFF C., *Theologia naturalis Methodo scientifica pertractata. Pars prior, integrum Systema complectens, qua Existentia et Attributa Dei a posteriori demonstrantur*, Editio Nova priori emendatio, Prostat in Officina Libraria Rengeriana, Francofurti & Lipsiae 1737.

ZANCHI G., *De natura Dei...libri quinque*, Heidelbergae 1577.

## STUDI E OPERE DI CONSULTAZIONE

*Biographisch woordenboek van nederlandsche Godgeleerden*, B. Glasius (a cura di), Gebr. Muller, Hertogenbosch 1851.

*Biographisch woordenboek van protestansche Godgeleerden in Nederland*, J.P. de Bie, J.Loosjes (a cura di), Martinus Nijhoff, s'Gravenhage 1919.

BOELES W. B. S., *Friesland Hogeschool en het Rijks Athenaeum te Franeker*, H. Kuipers, Leeuwarden 1879.

BORDOLI R., *Dio, ragione, verità. Le polemiche su Descartes e su Spinoza presso l'Università di Franeker (1686-1719)*, Quodlibet, Macerata 2009.

BOUILLIER F., *Histoire de la Philosophie cartésienne*, Ch. Delagrave &C., Paris 1868<sup>3</sup>.

FIX A., *Fallen Angels. Balthasar Bekker, Spirit Belief, and Confessionalism in the Seventeenth Century Dutch Republic*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London 1999.

GALAMA S., *Het wijsgerig onderwijs aan de Hogeschool te Franeker 1585-1811*, Franeker 1954.

GARBER D., *Leibniz. Body, substance, monad*, Oxford University Press, Oxford 2009.

GOUDRIAAN A., *Reformed Orthodoxy and Philosophy. 1625-1750. Gisbertus Voetius, Petrus van Maastricht, Anthonius Driessen*, Brill, Leiden 2006.

ISRAEL J.J., *Radical enlightenment. Philosophy and the making of modernity. 1650-1750*, Oxford University Press, Oxford 2001.

JORINK E., *Reading the book of nature in the Dutch golden age (1575-1715)*, P. Mason (trad.), Brill, Leiden/Boston, 2010.

LECLERC I., *The Philosophy of Leibniz and the Modern World*, Vanderbilt University Press, Nashville 1973.

LINDEBOOM G. A., *Hermann Boerhaave. The Man and his Work*, Methuen, London 1968.

MARION J. L., *Quelques règles en l'histoire de la philosophie*, in *Les études philosophiques*, 54, Puf, Paris 1999.

NADLER S., *The occasionalism of Louis de la Forge*, in S. NADLER (ed.), *Causation in Early Modern Philosophy. Cartesianism, Occasionalism and Preestablished Harmony*, Pennsylvania State University Press, 1993.

POSTMA F., J. VAN SLUIS, *Auditorium Academiae Franekerensis. Bibliographie der Reden, Disputationen und Gelegenheitsdruckwerke der Universität Franeker und des Athenäums in Franeker 1585-1843*, Leeuwarden 1995.

RUESTOW E. G., *Physics at Seventeenth and Eighteenth century Leiden. Philosophy and the new Science in the University*, Martinus Nijhoff, The Hague 1973.

SASSEN F., *Geschiedenis van de Wijsbegeerte in Nederland tot het einde der negentiende eeuw*, Elsevier, Amsterdam-Brussel 1959.

SCHUURMAN P., *Ideas, mental faculties and method*, Brill, Leiden/Boston 2004.

SHELFORD A. G., *Worse than the three impostors? Toward an interpretation of Theodor Ludwig's Lau Meditationes philosophicae de Deo, mundo, homine*, in S. BERTI, F. CHARLES-DAUBERT, R. POPKIN (eds.), *Heterodoxy, Spinozism, and free thought in early-Eighteenth-century Europe*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1996.

STRONKS G. J., *De betekenis van De Betoverde Weereld van Balthasar Bekker*, in M. GJISWIJT-HOFSTRA, W. FRIJHOFF (eds.), *Nederland Betoverd*, Amsterdam 1987

*The Dictionary of Seventeenth and Eighteenth Century Dutch Philosophers*, W. van Bunge, H. Krop, B. Leeuwengurgh, H. van Ruler, P. Schuurman, M. Wielema (eds.), Thoemmes Press, Bristol 2003.

THIJSEN-SCHOUTE C. L., *Nederlands Cartesianisme*, Hes Uitgevers, Utrecht 1989.

TREVISANI F., *Descartes in Germania. La ricezione del cartesianesimo nella Facoltà filosofica e medica di Duisburg. 1652-1703*, F. Angeli, Milano 1992.

VAN DER WALL E. G. E., *Orthodoxy and Scepticism in the Early Dutch Enlightenment*, in R. H. POPKIN, A. VANDERJAGT (eds.), *Scepticism and Irreligion in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Brill, Leiden/Boston 1993.

VAN RULER J. A., *The Crisis of Causality. Voetius and Descartes on God, Nature and Chance*, Brill, Leiden 1995.

VERBEEK T., *La Querelle d'Utrecht*, Les impressions nouvelles, Paris 1988.

VERBEEK T., *Descartes and the Dutch. Early Reactions to Cartesian Philosophy. 1630-1650*, Southern Illinois University Press, Carbondale & Edwardsville 1992.

## SOMMARIO

|                                                                                                                                               |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| INTRODUZIONE                                                                                                                                  | 3   |
| PARTE PRIMA                                                                                                                                   | 9   |
| CAPITOLO PRIMO                                                                                                                                | 11  |
| 1.1 La prima formazione andaliana e il dibattito intorno a <i>Il mondo incantato (De Betoverde Weereld)</i> di Balthazar Bekker (1693 – 1700) | 11  |
| 1.2 L'ordine naturale secondo il <i>bestel</i> . Dall'orazione del 1701 alla discussione sui decreta Dei (1709)                               | 23  |
| 1.3 <i>Decreta Dei</i> e leggi di natura: la prima “offensiva” andaliana contro Spinoza                                                       | 31  |
| 1.4 Verso quale fisica? Le premesse alle controversie su deduzione e sperimentazione (1709 – 1718)                                            | 36  |
| CAPITOLO SECONDO                                                                                                                              | 44  |
| 2.1 La disputa con Boerhaave (1718): la certezza                                                                                              | 44  |
| 2.2 La disputa con Boerhaave (1718): la nozione di “principio”                                                                                | 51  |
| 2.3 Il “Descartes” di Regius: la questione della certezza                                                                                     | 57  |
| 2.4 Il “Descartes” di Regius: tra infondatezza dei principi e incompletezza nelle deduzioni                                                   | 64  |
| 2.5 La risposta andaliana: il fondamento di natura e ragione nel <i>bestel</i>                                                                | 70  |
| PARTE SECONDA                                                                                                                                 | 77  |
| CAPITOLO TERZO                                                                                                                                | 79  |
| 3.1 Dal metodo alla nozione di “sostanza”                                                                                                     | 79  |
| 3.2 Le origini del dibattito intorno a un “Cartesius spinozisans”                                                                             | 86  |
| 3.3 Contraddittorietà ed equivocità della <i>definitio substantiae</i> cartesiana                                                             | 96  |
| 3.4 La terza definizione di sostanza come ulteriore contrassegno dell'oscurità di Descartes                                                   | 102 |
| 3.5 La risposta andaliana nel <i>Cartesius versus Spinozismi Eversor</i>                                                                      | 107 |

|                                                                                                              |            |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>CAPITOLO QUARTO</b>                                                                                       | <b>113</b> |
| 4.1 La <i>vis</i> leibniziana e le sue ingannevoli differenziazioni                                          | 113        |
| 4.2 I lineamenti dello “spinozismo” di Leibniz: definizioni a confronto                                      | 118        |
| 4.3 La <i>vis</i> leibniziana entro i limiti di Descartes                                                    | 126        |
| 4.4 La polemica sullo “spinozismo” di Leibniz verso il 1727                                                  | 131        |
| 4.5 Dalla partizione delle monadi all’armonia prestabilita                                                   | 141        |
| <b>CAPITOLO QUINTO</b>                                                                                       | <b>151</b> |
| 5.1 Dall’ <i>esse</i> all’ <i>operare</i> : l’ <i>influxus</i> come modello della causalità                  | 151        |
| 5.2 Il primato dell’interpretazione. Descartes e i cartesiani veraci come sostenitori della causalità fisica | 159        |
| 5.3 I “nemici” del sistema cartesiano: Geulincx e l’“occasionalismo” leibniziano                             | 165        |
| 5.4 Il “polo” dei falsi cartesiani                                                                           | 171        |
| 5.5 Il paradosso dell’anima di Cesare                                                                        | 176        |
| <b>EPILOGO</b>                                                                                               | <b>181</b> |
| <b>BIBLIOGRAFIA</b>                                                                                          | <b>185</b> |
| <b>SOMMARIO</b>                                                                                              | <b>191</b> |

