

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PARMA

Dottorato di Ricerca in Filosofia e Antropologia

CICLO XXV

TRA CARTESIANESIMO ED EMPIRISMO: IL *SYSTÈME* DI PIERRE SYLVAIN RÉGIS

Coordinatore:

Chiar.ma Prof.ssa BEATRICE CENTI

Tutor:

Chiar.mo Prof. STEFANO CAROTI

Dottoranda: NAUSICAA ELENA MILANI

A Luca

Dicevamo “Io sento” come sinonimo di “Io credo vagamente”, quando non sapevamo... che non possiamo *conoscere* se non *sentendo*.

Rollo May, *L'amore e la volontà*

1	BIOGRAFIA.....	7
2	IL SYSTÈME E LA CENSURA DELLA NUOVA FILOSOFIA IN FRANCIA	17
2.1	LA RISPOSTA DI RÉGIS ALLA CENSURA DELLA FILOSOFIA CARTESIANA:.....	26
2.2	LO SCONTRO RÉGIS-HUET	26
2.3	LO SCONTRO RÉGIS-DU HAMEL	67
3	LOGICA E METODO NEL SYSTÈME	79
3.1	STRUTTURA E ORIGINALITÀ DELL'OPERA	79
3.2	IL SYSTÈME E LA LOGIQUE DE PORT-ROYAL	84
3.3	L'INTRECCIO DI STRUTTURA E METODO	86
4	IL CARTESIANESIMO RADICALE	113
4.1	L'UNIONE DEL CORPO E DELL'ANIMA	113
4.1.1	<i>Le condizioni dell'unione di corpo ed anima</i>	<i>136</i>
4.1.2	<i>Fine dell'unione e immortalità dell'anima.....</i>	<i>140</i>
4.1.3	<i>Le facoltà dell'anima: uomo e conoscenza empirica</i>	<i>144</i>
4.1.3.1	<i>Libertà e moralità: Giudizio e Libero Arbitrio.....</i>	<i>161</i>
4.2	IDEE E CONOSCENZA UMANA: LA GNOSEOLOGIA EMPIRISTA DI PIERRE SYLVAIN RÉGIS	178
4.2.1	<i>Autocoscienza attraverso il corpo.....</i>	<i>188</i>
4.2.2	<i>Idea di Dio, Attributi divini e dimostrazione dell'esistenza dell'essere perfetto</i>	<i>198</i>
4.2.3	<i>La teoria reggiana delle verità: verità immutabili, verità naturali, verità soprannaturali, verità necessarie e verità di fatto</i>	<i>213</i>
5	LA FISICA DEL SYSTÈME TRA CARTESIANESIMO E INNOVAZIONE	221
6	LA MORALE	277
6.1	LA MORALE NATURALE.....	277
6.1.1	<i>L'amor proprio.....</i>	<i>277</i>
6.1.2	<i>L'amore del prossimo.....</i>	<i>278</i>
6.1.3	<i>L'amore verso Dio.....</i>	<i>283</i>
6.2	LA MORALE CIVILE	287
6.3	LA MORALE CRISTIANA	291
7	NOTA CONCLUSIVA	303
8	CHIAVE BIBLIOGRAFICA.....	305
8.1	FONTI PRIMARIE.....	305
8.2	FONTI SECONDARIE.....	313
8.3	MANOSCRITTI	320
9	RINGRAZIAMENTI.....	321

1 BIOGRAFIA

Pierre Sylvain Régis nasce nel 1632 a Salvétat de Blanquefort nella contea di Agenois; cadetto di una famiglia nobile ma numerosa; essendo uno dei più giovani tra diversi fratelli non riesce a beneficiare del patrimonio del padre. Destinato dalla famiglia alla carriera ecclesiastica, Régis compie gli studi superiori presso il collegio gesuita di Cahors per intraprendere poi quelli superiori presso la facoltà di teologia dell'Università della stessa città. Dopo quattro anni di studi viene sollecitato dal corpo dell'università a prendere la licenza di dottore a spese dell'università stessa, e, non sentendosi degno dell'offerta ricevuta, decide di terminare i suoi studi alla Sorbonne, dove inizia a frequentare i corsi nel 1655. L'insofferenza nei confronti del modo di affrontare le questioni teologiche da parte dei professori della prestigiosa istituzione universitaria parigina e il felice incontro con la filosofia cartesiana lo spingono ad abbandonare gli studi di teologia per seguire l'insegnamento di Rohault. La frattura con l'ambiente universitario, racconta Fontenelle, avviene in particolare in seguito al disgusto «de la longueur excessive de ce que dictait un célèbre professeur sur la seule question de l'heure de l'institution de l'Eucharestie»¹, che lo conduce a preferire le famose conferenze del Mercoledì (conosciute a Parigi con il nome di *Mercredis*) del fisico cartesiano Jacques Rohault alle verbose lezioni universitarie. Nella capitale, inoltre, verso la fine degli anni '50, Régis incontra Dom Robert Desgabets che, recatosi a Parigi nel 1658 per doveri ecclesiastici, inizia presto a partecipare alle discussioni sul cartesianesimo che si tengono nella città². Dopo aver assimilato sotto la direzione di Rohault i principi della nuova filosofia e l'arte del conferenziere, nel 1663 viene investito dal suo maestro e dalla *société cartésienne* della missione di insegnare la nuova filosofia a Toulouse, dove, divenuto membro dei *Lanternistes*³, nel 1665 inizia a

¹ BERNARD LE BOVIER DE FONTENELLE, *Eloges des Academiciens*, in *Oeuvres de Fontenelle*, vol. 1, Paris, Salmon-Peytieu 1829, p. 141.

² Un discepolo di Desgabets, Ildefonse Catelinot, testimonia che Régis e Desgabets «si scrissero l'un l'altro, si scambiarono opinioni, si illuminarono reciprocamente su spinose difficoltà» (ms. Epinal 64, p. 822, il manoscritto è menzionato nella prefazione delle opere filosofiche inedite di Desgabets curata da Beaudé ROBERT DESGABETS, *Dom Robert Desgabets: Oeuvres philosophiques inédites*, a cura di J. Beaudé, Amsterdam, Quadratures 1983-5, I:XVII).

³ Desbarreux-Bernard annovera Régis tra i lanternisti del terzo periodo, che ha inizio nel 1670: «d'ailleurs, indépendamment de la haute influence de M. de Nolet, il y avait, dans la Compagnie, deux hommes pleins de zèle et de mérite qui, si nous devons en croire le jugement de contemporains éclairés,

tenere delle conferenze pubbliche⁴. Queste ultime riscuotono grande successo grazie alla sua eloquenza, alla forza e alla chiarezza delle sue dottrine; infatti, la sua «facilité agreable de parler»⁵ e «le don d'amener les matières abstraites à la portée de ses auditeurs»⁶ gli permettono di riunire un vasto pubblico: partecipano alle sue lezioni eruditi, ecclesiastici, magistrati e addirittura le donne. Régis ottiene anche la stima del P. Jean Ferrier, un gesuita autore di una tesi sulla probabilità, insegnante di filosofia e teologia al collegio della stessa città nonché confessore del re dal 1670 al 1674. Il successo di Régis a Toulouse è confermato da un fatto riportato da Fontenelle:

Messieurs de Toulouse, touchés des instructions et des lumiere que Régis leur avait apportées, lui firent une pension sur leur Hotel-de-Ville; événement presque incroyable dans nos moeurs, et qui semble appartenir à l'ancienne Grèce⁷.

La proposta dei Capitouls viene contestata dal marchese De Vardes, desideroso di accogliere il filosofo nella sua dimora. Vardes viveva in esilio nel suo dominio di Aigues-Mortes per aver complottato contro Louise Fraçoise de La Baume Le Blanc, duchessa di la Vallière⁸; qui Régis rimane fino al 1671, anno in cui accompagna De Vardes a Montpellier, dove decide di fermarsi per riprendere ad insegnare la nuova filosofia e le sue lezioni hanno lo stesso successo che a Toulouse.

Nel 1680 Régis fa ritorno a Parigi, dove inizia a tenere dei corsi pubblici in rue Galande, nella casa di Lémery, chimico che godeva la protezione di Condé grazie all'intercessione dell'abate Bourdelot, nonché futuro membro dell'*Academie des*

auraient pu, sans désavantage, prendre rang au-dessous et assez près de Fermat. Je veux parler de François Bayle, docteur en médecine et *professeur aux Arts libéraux en Université de Toulouse*, de Pierre-Sylvain Régis, propagateur éloquent et sincère de la philosophie de Descartes, et qui devint plus tard membre de l'Académie des Sciences de Paris» (TIBULLE DESBARREAUX-BERNARD, *Les Lanternistes*, Paris, J. Techener 1858, p. 66). L'autore conferma quanto afferma Fontenelle (cfr. nota 5) circa il successo delle conferenze tenute dal filosofo cartesiano (cfr. DESBARREAUX-BERNARD, *Les lanternistes*, pp. 66-67).

⁴ JEAN-PIERRE NICERON, *Memoires pour servir a l'histoire des hommes illustres dans la republique des lettres: Avec un catalogue raisonné de leurs ouvrages*, vol. VI, Paris, Briasson 1728, p. 402.

⁵ FONTENELLE, *Eloges*, p. 142.

⁶ *Ibid.*, p. 142.

⁷ *Ibid.*, p. 142.

⁸ Françoise Louise de La Baume Le Blanc (Tours, 6 août 1644 – Paris, 6 juin 1710), figlia di Laurent de La Baume Le Blanc and Françoise Le Provost, eletta damigella d'onore della principessa d'Inghilterra Henriette Anne Stuart – sorella del re Carlo II d'Inghilterra e moglie di Filippo I, duca di Orléans -, divenne amante del re Luigi XIV dal 1661 al 1667. A riguardo si veda JOHN J. CONLEY, «Mademoiselle de la Vallière: the logic of mercy», in ID., *The Suspicion of virtue: women philosophers in neoclassical France*, Ithaca, Cornell University Press 2002, pp. 97-123; JEAN-CHRISTIAN PETITFILS, *Louise de La Vallière*, Éditions Perrin, Paris 2002.

sciences. L'incontro tra Régis e Lemery avviene probabilmente a Montpellier – dove entrambi soggiornarono negli anni settanta del 1600 – e da vita ad un legame che verrà interrotto solo dalla morte del primo⁹. Le conferenze del filosofo cartesiano annoverano uditori come Rohault, Bernier, Tournefort, oltre a un certo numero di donne. Fontenelle, che in quel periodo viveva a Parigi, riporta che gli uditori erano talmente numerosi da non riuscire ad essere tutti accolti nell'appartamento di Lémery. L'inasprirsi delle condanne contro il cartesianesimo in Francia e l'afflusso ai corsi di Régis inducono l'arcivescovo di Parigi Harlay, preoccupato per le sorti della filosofia tradizionale, ad avvisarlo di sospenderle per il suo proprio interesse. Le conferenze vengono sospese per sei mesi e Régis si volge al tentativo di fare pubblicare un sistema generale di filosofia, opera che aveva rappresentato uno dei principali motivi per cui si era recato a Parigi e per la pubblicazione della quale egli aveva già richiesto il *privilège* nel 1680, prima di ricevere l'ordine dell'arcivescovo di Parigi; ma, nonostante l'esecuzione delle disposizioni dell'arcivescovo, la sua richiesta viene negata e Régis riceve il permesso di stampare il suo *Système* solo nel 1688; l'opera sarà dunque pubblicata nel 1690 con il titolo di: *Système de philosophie, contenant la logique, la metaphysique, la physique et la morale*¹⁰.

Nonostante il clima censorio, Régis riesce a godere a pieno del fervore scientifico e culturale della Parigi di fine Seicento, non senza essere stimato, apprezzato e rispettato negli ambienti intellettuali. Nel suo *Eloge à M. Régis* Fontenelle pone l'accento sulle numerose amicizie che il filosofo intrattenne con persone importanti, sia nobili che ecclesiastiche, interessate alla nuova filosofia, ed enfatizza la chiarezza espositiva e la capacità persuasiva di Régis, di cui rileva la spiccata attitudine alla

⁹ FONTENELLE, *Eloges*, p. 297.

¹⁰ PIERRE SYLVAIN RÉGIS, *Système de philosophie, contenant la logique, la metaphysique, la physique et la morale*, 3 voll. in-4°, Paris, Imprimerie Denys Thierry aux depens d'Anisson, Posuel et Rigaud libraires à Lyon, 1690. *Privilège* du 21 octobre 1688, *Registré* le 11 juin 1690, *Achevé d'imprimer* le 29 juillet 1690. *Tome I*, Logique, Metaphysique, Physique I-II; *tome II*, Physique III-IV; *tome III*, Morale. *Compte rendu au Journal des Sçavans. Du Lundy 4 Septembre 1690*, Paris, Jean Cusson 1690, pp. 429-436; Nel 1691 appaiono due nuove edizioni del *Système*: l'opera viene infatti ristampata prima a Lyon in sette volumi (PIERRE SYLVAIN RÉGIS, *Système de philosophie, contenant la logique, la metaphysique, la physique et la morale*, 7 voll. in-12°, Lyon, Anisson, Posuel et Rigaud 1690) e dopo ad Amsterdam in tre volumi (PIERRE SYLVAIN RÉGIS, *Cours entier de philosophie, ou système general selon les principes de M. Descartes contenant la logique, la metaphysique, la physique et la morale*, 3 voll. in-4°, Amsterdam, Huguetaun 1691: per le citazioni si faccia riferimento a tale edizione); soltanto nell'edizione di Amsterdam, tuttavia, il titolo appare in forma completa.

filosofia¹¹. L'abate Génest ricorda con nostalgia le conferenze private tenute da Régis in presenza del Duca de Nevers, del Duc de Vivonne e del presidente de Donneville¹². Protetto dal principe Condé¹³, Régis partecipa inoltre alle conferenze pubbliche tenute settimanalmente dall'abate De La Roque¹⁴ e alle assemblee di amatori di antichità e di medaglie frequentate dall'abate Dron, da Thierry Bignon, Vaillant, Thoynard e Nicaise¹⁵.

¹¹ «il avait eu toute sa vie beaucoup de commerce avec des personnes du premier rang: Feu M. l'Archevêque de Paris, en lui défendant les assemblées, l'avait engagé à le venir voir à de certains temps marqués pour l'entretenir sur les mêmes matières; et peut-être la gloire de Régis augmentait-elle de ce qu'un prélat si éclairé prenait la place du public. Feu le Prince, dont le génie embrassait tout, l'envoyait chercher souvent, et il a dit plusieurs fois qu'il ne pouvait s'empêcher de prendre pour vrai ce qui lui était expliqué si nettement. Sa réputation alla jusques dans les pays étrangers lui faire des amis élevés aux plus grandes places. Tel était le duc d'Escalonne, grand d'Espagne, aujourd'hui vice-roi de Naples. Ce seigneur, plus curieux et plus touché des sciences que ne l'est jusqu'ici le reste de sa nation, avait pris pour lui une estime singulière sur son système général qu'il avait étudié avec beaucoup de soin; et quand à la journée du Ter (en 1694), où il commandait l'armée espagnole, ses équipages furent pris par l'armée victorieuse du maréchal Noailles, il ne lui envoya redemander que les Commentaires de César, et le livre de Régis, qui étaient dans sa cassette. Le comte de Saint-Estevant de Gormas, son fils, étant venu en France en 1706, il alla voir le philosophe par ordre de son père; et après la première visite, ce ne fut plus par obéissance qu'il lui en rendit. Le duc d'Albe, ambassadeur de Sa Majesté catholique, lui a fait le même honneur, à la prière du vice-roi de Naples. Les moeurs de Régis étaient telles que l'étude de la philosophie les peut former, quand elle ne trouve pas trop de résistance du côté de la nature. Les occasions qu'il a eues par rapport à la fortune, lui ont été aussi peu utiles qu'elles le devaient être. Une grande estime et une amitié fort vive que le feu P. Ferrier, confesseur du roi, avait prise pour lui à Toulouse pendant ses conférences, ne lui valurent qu'une très modique pension sur la précipitoriale d'Aigues-Mortes. Quoiqu'il fût accoutumé à instruire, sa conversation n'en était pas plus impérieuse; mais elle était plus facile et plus simple, parce qu'il était accoutumé à se proportionner à tout le monde. Son savoir ne l'avait pas rendu dédaigneux pour les ignorans; et en effet on l'est ordinairement d'autant moins à leur égard, que l'on sait davantage, car on en sait mieux combien on leur ressemble encore» (FONTENELLE, *Eloges*, pp. 149-150).

¹² Bouillier riporta che «des grands seigneurs, tels que les ducs de Nevers et de Vivonne disputaient Régis au prince de Condé pour l'entendre exposer la métaphysique ou la physique de Descartes dans des soirées philosophiques» (FRANCISQUE BOUILLIER, *Histoire de la Philosophie Cartésienne*, 2 voll., vol. 1, Paris, Delagrave 1868, pp. 419-420).

¹³ «Il jouit, pendant toute sa vie, d'une grande célébrité, fort recherché des grands seigneurs de la cour, et du prince de Condé lui-même qui se plaisait (...) à s'entretenir avec lui, et disait qu'il ne pouvait s'empêcher de prendre pour vrai ce qu'il lui expliquait si nettement» (BOUILLIER, *Histoire*, vol. 1, p. 509). Bouillier annovera il principe Condé tra i più ferventi difensori del cartesianesimo: «au premier rang des protecteurs et des amateurs de cartésianisme mettons le prince de Condé, aussi grand par l'esprit que par le courage, curieux des nouvelles doctrines, et se plaisant aux entretiens des philosophes les plus illustres de son temps. Il s'instruisait de la philosophie de Descartes avec Régis; il ne pouvait, disait-il, ne pas croire ce qu'il lui expliquait si clairement» (BOUILLIER, *Histoire*, vol. 1, p. 419).

¹⁴ Flachat de Saint-Sauveur segnala la partecipazione di Régis a una delle conferenze accademiche di de La Roque, includendolo tra i «plusieurs habiles physiciens» che ne prendevano parte, quali Auzout, Ozanam, Lemery e Duverney (JEROME DU PERRIER, *Pieces fugitives d'histoire et de littérature anciennes et modernes*, 2 voll., Paris, Jean Cot 1704-P. Giffart 1706, vol. 1, pp. 359-360).

¹⁵ Cfr. M. DRON, *Lettres de Monsieur Dron, Paris, 10 Janvier 1687 -Mercredi 29 Decembre 1688*, Paris, Bibliothèque de Sainte Geneviève, MS 25 16. Dron conferma la fama di cui godeva Régis negli ambienti intellettuali parigini, annoverando Régis tra le persone notevoli che contribuirono a rendere celebre l'assemblea.

Alla fine del 1687 Régis viene scelto dal cancelliere Boucherat a partecipare al comitato redazionale del *Journal des Sçavans*, ruolo che ricopre fino al 1692 e che probabilmente gli giova ai fini dell'ottenimento del *privilège* per il suo *Système*, il quale gli viene finalmente accordato a Ottobre dell'anno successivo. Il *Mercure galant* dell'Ottobre del 1687¹⁶ annuncia che, oltre a Régis, tale comitato comprendeva Guillart, il presidente Cousin – in qualità di caporedattore – e l'abate de La Roque (che, scelto nel 1675 dal cancelliere d'Aligre per succedere all'abate Gallois, rimase fino al 1687 l'unico redattore del *Journal*)¹⁷. Se de La Roque viene descritto come un «homme de la literature très bornée, sans esprit, sans style et sans goût»¹⁸, Guillard, ecclesiastico erudito, Cousin, presidente della corte des monnaies e Régis contribuiscono a rinnovare il *Journal* e ad aumentarne la fama¹⁹, dedicandosi ognuno ad arricchirlo sulla base delle proprie competenze specifiche. Cousin e Guillard si incaricano infatti di curare quanto attinente alla teologia, alla storia e alle belle arti, mentre Régis segue la parte relativa alla filosofia e alle scienze. In particolare, Régis pubblica sul *Journal des Sçavans* alcune delle lettere che riceve dai suoi corrispondenti, in larga parte parigini, concernenti questioni di medicina e di fisica: quali la descrizione di un rene di conformazione anomala, alcune riflessioni sul congelamento dell'acqua, la spiegazione della costruzione di un igrometro presentato all'*Académie des Sciences*. Il filosofo cartesiano cura inoltre le recensioni di alcuni libri, che, come sottolinea Jean Pierre Vuittu²⁰, pur non essendo firmate, si possono riconoscere se poste in relazione ai suoi interessi; si tratta di recensioni a manuali per lo studio della matematica, come quelli di Jacques Ozanam e del padre Bernard Lamy. In accordo con quanto sostiene Vuittu²¹, il cartesianesimo di Régis potrebbe essere il motivo del commento breve e distaccato ai *Principia* di Newton (32 righe nel *J.S.* du 2 août 1688) e dell'analisi favorevole del *Traité de la lumière* di Huygens et del suo

¹⁶ Cfr. *Mercure Galant*, Octobre 1687.

¹⁷ Cfr. E.-C. FRERON, L.S. FRERON, *L'Année littéraire, ou, Suite des lettres sur quelques écrits de ce temps*, vol. 5, Amsterdam-Paris, Michel Lambert 1755, p. 298; *Journal des Sçavans pour l'année 1779, Avertissement*, p. 2.

¹⁸ E.-C. FRERON, L.S. FRERON, *L'Année littéraire*, vol. 5, p. 298.

¹⁹ Cfr. *ibid.*; si veda inoltre *Journal des Sçavans pour l'année 1779, Avertissement*, pp. 2-3.

²⁰ JEAN-PIERRE VUITTU, *Pierre Sylvain Régis*, in *Dictionnaire des journalistes (1600-1789): Édition électronique revue, corrigée et augmentée du Dictionnaires des journalistes (1600-1789)* (<http://dictionnaire-journalistes.gazettes18e.fr/>).

²¹ *Ibid.*

Discours sur la cause de la pesanteur che considerava la teoria di Newton come una semplice ipotesi (*J.S.*, 4 juin 1691). Régis abbandona l'attività giornalistica nel 1692, anno in cui il Padre Léonard appunta nelle sue *Nouvelle journalières* tra giugno e settembre che il filosofo di Agenois non partecipa più alla redazione del *Journal*²². Se la fama di conferenziere e la frequentazione di uomini di scienza gli erano valse una posizione all'interno del *Journal*, i suoi legami con l'ambiente legato alla rivista gli consentono di sfruttarla prima come fonte per rendersi edotto delle più recenti scoperte scientifiche realizzate presso l'*Académie des Sciences* in particolare e le accademie europee in generale, in seguito come mezzo per rendere note a un vasto pubblico le sue posizioni, soprattutto in seno alle dispute.

Dopo la pubblicazione del *Système* Régis affronta una serie di dispute, rispondendo alle critiche di Huet, Du Hamel, Malebranche e Lelevel. Nel 1691 replica alla *Censura philosophiae Cartesianae* di P. D. Huet²³ con la *Réponse au livre qui a pour titre «P. D. Huetii Censura philosophiae cartesianae»*²⁴; il tema della disputa riguarda i principi fondamentali della filosofia cartesiana e l'opera di Régis, attraverso la quale il filosofo risponde alle critiche a nome dei cartesiani, viene conosciuta da Bayle che, dopo averla letta, ritiene debba essere presa a modello da tutti coloro che in futuro vorranno servire la stessa causa²⁵. La polemica di Régis con Du Hamel è invece incentrata sul *Système de philosophie*. Nel 1692 Du Hamel pubblica delle *Réflexions critiques sur le système cartésien de la Philosophie de M. Regis*²⁶; Régis replica lo stesso anno con una *Réponse aux réflexions critiques sur le système cartésien de la*

²² P. LEONARD DE S.TE CATHERINE, *Recueil de quelques nouvelles journalières de la République des lettres (1691-1697)*, Paris, Bibliothèque Nationale, f. fr. 24471-24472.

²³ PIERRE DANIEL HUET, *Censura philosophiae Cartesianae*, Paris, Horthemels 1689 (per le citazioni si faccia riferimento a tale).

²⁴ PIERRE-SYLVAIN REGIS, *Réponse au livre qui a pour titre: P. D. Huetii Censura philosophiae cartesianae*, Paris, J. Cusson, 1691. *Privilège* du 18 janvier 1691, *Registré* le 16 mars 1691, *Achevé d'imprimer* le 31 mars 1691, compte rendu au *Journal des Sçavans* n. XXVIII. Du Lundy 21 mai 1691, pp. 212-4.

²⁵ «(...) et feu Bayle, très fin connoisseur, ayant vu cette réponse, jugea qu'elle devait servir de modèle à tout ce qu'on en ferait à l'avenir pour la meme cause» (FONTENELLE, *Eloges*, p. 145)

²⁶ JEAN-BAPTISTE DU HAMEL, *Réflexions critiques sur le systeme cartésien de la Philosophie de M. Regis*, Paris, E. Couterot 1692. Compte rendu au *Journal des Sçavans* n. XVIII. Du Lundy 12 mai 1692, pp. 211-2.

*Philosophie de M. Régis*²⁷ e la disputa si conclude con una contro-risposta di Du Hamel sottoforma di lettera²⁸.

Avendo attaccato nel *Système* l'opinione di Malebranche²⁹ riguardo questioni fisiche (concernenti la spiegazione del fatto che la Luna appare più grande all'orizzonte che al meridiano) e metafisiche (in particolare riguardo la natura delle idee e gli effetti del piacere), Régis deve sostenere un lungo scontro con il filosofo³⁰: *Le Journal des Sçavans* dell'anno 1694 è il teatro di questa tenzone³¹. Essa non si limita ai due contendenti, ma coinvolge anche filosofi e scienziati dell'epoca, tra i quali Arnauld³² e

²⁷ PIERRE-SYLVAIN REGIS, *Réponse aux réflexions critiques sur le système cartésien de la Philosophie de M. Régis*, Paris, E. Cusson 1692. Compte rendu au *Journal des Sçavans* n. XXXVIII. Du Lundy 24 Novembre 1692, pp. 453-4.

²⁸ JEAN-BAPTISTE DU HAMEL, *Lettre de Monsieur du Hamel, ancien professeur de philosophie de l'Université de Paris, pour servir de réplique a Monsieur Régis*, Paris, E. Couterot 1699.

²⁹ Cfr. NICOLAS MALEBRANCHE, *Recherche de la Vérité. Où l'on traite de la nature de l'Esprit de l'Homme et de l'usage qu'il en doit faire pour éviter l'erreur dans les Sciences*, Paris, André Pralard 1674-5 (voll. 1-2), 1678 (vol. 3).

³⁰ Cfr. FONTENELLE, *Eloges*, pp. 145-7. André 1886, pp. 218-235.

³¹ Il *Journal des Sçavans* del 1694 fornisce una sintesi delle pubblicazioni dei due filosofi concernenti la disputa. In particolare, il *Journal des Sçavans* n. I. Du Lundy 4 Janvier 1694, pp. 10-12 pubblica la recensione della *Reponse* di Malebranche a Régis pubblicata nel 1693. (NICOLAS MALEBRANCHE, *Reponse du P. Malebranche, Prestre de l'Oratoire, a M. Régis*, Paris, A. Pralard 1693; *Privilège* du 9 octobre 1693, *Registré* le 18 novembre 1693, compte rendu au *Journal des Sçavans* n. I. Du Lundy 4 Janvier 1694, pp. 10-2). Régis controbatte alla *Reponse* di Malebranche con tre *Répliques* che vengono pubblicate nel 1694 e recensite dal *Journal des Sçavans* nel febbraio dello stesso anno. (P. S. REGIS, *Première Réplique de Mr Régis à la Reponse du P. Malebranche, Prestre de l'Oratoire, touchant la raison physique de diverses apparences de grandeur du soleil et de la lune dans l'horison et dans le meridiem*, *Seconde Replique de Mr Régis à la Reponse du P. Malebranche, Prestre de l'Oratoire, touchant la manière dont nous voyons les objects que nous environnent*, *Troisième Réplique*, Paris, J. Cusson 1694; compte rendu de la *Première Réplique* au *Journal des Sçavans* n. VII. Du Lundy 15 Février 1694, pp. 83-84; compte rendu de la *Seconde Replique* et de la *Troisième Replique* au *Journal des Sçavans* n. VIII. Du Lundy 22 Février 1694, pp. 93-6). Malebranche risponde alla *Seconde Réplique* e alla *Troisième Réplique* di Régis (riguardanti le idee ed il piacere) con una lunga lettera pubblicata in forma d'*Extrait* nel *Journal des Sçavans* n. IX. Du Lundy 1 Mars 1694, pp. 98-107; tale lettera verrà pubblicata per intero, due mesi dopo, nell'opera di Lelevel intitolata *Vraie et fausse métaphysique* (Cfr. HENRI LELEVEL, *Vraie et fausse métaphysique*, Rotterdam, R. Leers, 1694, 2^e partie, pp. 1-34). Per quanto riguarda la *Première Réplique de Mr Régis* concernente le questioni di fisica, Malebranche contoreplica con una lettera seguita da un'*Attestation* di alcuni illustri matematici. L'*Attestation pour le P. Malebranche*, viene pubblicata nel *Journal des Sçavans* n. X. Du Lundy 8 Mars 1694, pp. 119-120, mentre l'edizione citata di Lelevel conserva la lettera introduttiva (Cfr. LELEVEL, *Vraie et fausse*, 2^e partie, pp. 253-8). Nel *Journal des Sçavans* n. X. Du Lundy 8 Mars 1694, p. 129, viene inoltre pubblicato un *Avis* di Régis contro i firmatari dell'*Attestation*. A quest'ultimo Malebranche risponde con una *Réponse* che compare nel *Journal des Sçavans* n. XI. Du Lundy 15 Mars 1694, p. 169; egli viene inoltre affiancato da Sauveur, firmatario dell'*Attestation*, che scrive una *Reponse à l'Avis de Régis* la quale appare nel *Journal des Sçavans* n. XII. Du Lundy 22 Mars 1694, pp. 141-2 e che è immediatamente seguita da un nuovo *Avis* di Régis contro la *Reponse* di Sauveur, pubblicato nello stesso *Journal des Savants* n. XII. Du Lundy 22 Mars 1694, p. 144. Relativamente alla disputa Régis-Malebranche si veda FRED ABLONDI, *Knowing our nature: A note on Régis' reponse to Malebranche*, in «History of European Ideas» 33 (2007), pp. 135-41.

³² Arnauld, che, con la pubblicazione nel 1683 dell'opera *Des vraies et des fausses idées* aveva difeso una teoria delle idee di matrice realistica contro la teoria della visione in Dio e il rappresentazionalismo di

Hautefeuille³³, oltre ad alcuni seguaci di Malebranche³⁴, in particolare Henri Lelevel³⁵. Quest'ultimo, che era in procinto di pubblicare la sua opera, ne ritarda la pubblicazione per aggiungere al tomo propriamente dedicato a *la Vraie et fausse métaphysique*, un tomo II comprendente una seconda edizione delle *Réponses* di Malebranche à Régis e la pubblicazione integrale degli scritti di Malebranche omessi o mutilati dal *Journal des savants*; l'opera viene così pubblicata sotto il titolo: *La vraie et la fausse métaphysique où l'on réfute les sentimens de M. Regis, et de ses adversaires sur cette matière. Par Monsieur de Lelevel avec plusieurs dissertations physiques et métaphysiques, et toutes les pièces justificatives des sentimens du Père Malbranche par rapport à M. Regis*³⁶.

Nonostante lo scontro con Malebranche sulla questione della percezione della grandezza della luna sembri aver danneggiato la sua reputazione nel campo delle scienze naturali, Régis viene ammesso come membro onorario, insieme a Malebranche,

Malebranche, dando avvio ad un'aspra disputa con quest'ultimo, approfitta della diputa tra Régis e l'oratoriano per ritornare sulla questione. Nel 1694, anno in cui le repliche e contro-repliche di Régis e Malebranche infuocano il *Journal des Sçavans*, Arnauld pubblica quattro lettere, due delle quali appaiono sul *Journal* stesso (cfr. *Première lettre de M. Arnauld, Docteur de Sorbonne au R. P. Malebranche, Prêtre de l'Oratoire* in *Journal des Sçavans* n. XXV. Du Lundy 28 Juin 1694, pp. 291-298 e *Seconde lettre de M. Arnauld, Docteur de Sorbonne au R. P. Malebranche, Prêtre de l'Oratoire* in *Journal des Sçavans* n. XXVI. Du Lundy 5 Juillet 1694, pp. 302-309). Malebranche replica pubblicando due lettere rispettivamente sui numeri XXVII (cfr. *Première lettre de R. P. Malebranche, Prêtre de l'Oratoire au M. Arnauld, Docteur de Sorbonne*, in *Journal des Sçavans* n. XXVII. Du Lundy 12 Juillet 1694, pp. 314-322) e XVIII della rivista scientifica (cfr. *Seconde lettre de R. P. Malebranche, Prêtre de l'Oratoire au M. Arnauld, Docteur de Sorbonne*, in *Journal des Sçavans* n. XXVIII. Du Lundy 19 Juillet 1694, pp. 326-336). L'oratoriano scrive poi una terza lettera, che riporta una data (1699) posteriore alla morte di Arnauld. Per un quadro storico dettagliato della disputa Malebranche-Arnauld si veda STEVEN M. NADLER, *Arnauld and the Cartesian philosophy of ideas*, Manchester, Manchester University Press 1991, pp. 79-100.

³³ Cfr. HAUTEFEUILLE, *Sentiment de Mr de Hautefeuille écrit à un de ses amis, sur le différent du R. P. Malebranche prestre de l'Oratoire, et de Mr Regis, touchant l'apparence de la lune vûë à l'horison & au meridiem, avec quelques particularitez concernant l'horlogerie*, Paris, Claude Mazuel 1694, pp. 1-8.

³⁴ Cfr. Nota 12.

³⁵ «Un jeune homme fort vif et de beaucoup d'esprit, nommé Lelevel, avoit à son insu entrepris de le defendre en réfutant les opinions particulières de M. Régis sur la métaphysique principalement et sur la morale; (...) il pousse à outrance le faux cartésien, l'attaquant toujours à bout portant, si on peut ainsi dire, faisant un feu continuel sur toutes les batteries qu'il avoit dressées contre le P. Malebranche contre la raison et contre la foi; (...) il emploie en meme temps une partie de ses forces à repousser deux autres ennemis de la philosophie cartésienne, qui avoient attaqué M. Régis, mais ordinairement fort mal, ne s'étant servis pour le combattre que des armes foibles et usées d'Aristote. Ces deux ennemis étoient l'ancien Evesque d'Avranches, le fameux polymathe M. Huet, et le licencié M. Du Hamel, ancien professeur de philosophie de l'Université de Paris, qui n'est guère connu que dans les collèges où le mauvais goût règne encore. M. Lelevel les combat tous trois tour à tour avec les armes du P. Malebranche (...) ce que donne à son ouvrage un caractère fort singulier. Il a pour titre: *La vraie et la fausse metaphysique, où l'on refute les sentiments de M. Régis et de ses adversaries sur cette matiere*» (YVES MARIE ANDRÉ, *La Vie du R. P. Malebranche, prêtre de l'Oratoire: avec l'histoire de ses ouvrages*, Paris, A. Ingold 1886, pp. 218-235).

³⁶ Cfr. *infra*, nota 30.

all'*Académie des sciences* nel 1699, anno in cui l'istituzione stava affrontando un profondo rinnovamento³⁷; ma già anziano e malato, partecipa poco ai temi di cui essa si occupa e, a differenza di Malebranche, non riesce ad esercitare pertanto la sua influenza su questa istituzione³⁸. Tra gli aspetti innovativi che segnarono il cambiamento dell'*Académie* può essere annoverata la decisione da parte del Presidente Bignon di esortare e formalizzare gli scambi tra l'istituto e gli scienziati di tutta Europa. Régis si incarica di intrattenere corrispondenze con Sylvestre, Briggs e Bussieu in Inghilterra, con La Fondoyen ad Avignone, Vieussens a Montpellier, Bayle a Toulouse e il Duca d'Escalon in Spagna³⁹. La sua attività accademica si limita in gran parte alla partecipazione passiva ad alcune delle riunioni che si tenevano periodicamente⁴⁰, non manca tuttavia di dare qualche contributo nel campo della fisica e in quello della chimica: intraprende la spiegazione dei problemi di fisica relativi alla pesantezza in generale (con particolare riferimento a quelli che dipendono dal peso e dalla pressione dell'aria) ed esamina, insieme a Vieussens, le acque di Balaruc⁴¹.

Nel 1704, malgrado la sua infermità fisica, pubblica la sua ultima opera⁴² sul tema dell'accordo tra fede e ragione a cui fa seguire una *réfutation de Spinoza*. Come già aveva fatto nel 1690 con il *Système*, egli dedica tale opera ai soci dell'*Académie*⁴³.

³⁷Cfr. *Procès Verbaux de l'Académie des Sciences*, vol. 18 (12 Novembre 1699-23 Décembre 1699), pp. 107-14. Si veda inoltre BERNARD LE BOUVIER DE FONTENELLE, *Histoire du renouvellement de l'Académie Royale des Sciences en 1699*, Amsterdam, Pierre De Coup 1709 e *Mémoires pour servir à l'histoire naturelle des animaux et des plantes*, La Haye, P. Gosse & J. Neaulme 1731, *Avertissement des libraires*.

³⁸ La differenza nel grado di influenza sull'*Académie des sciences* tra Régis e Malebranche è dovuta in gran parte al fatto che la malattia di Régis lo rese incapace di partecipare attivamente alla vita dell'Accademia (si veda FONTENELLE, *Eloge*, p. 149). Al contrario, Malebranche fu un membro attivo di questa istituzione (a riguardo ANDRÉ ROBINET, *Malebranche de l'Académie des Sciences*, Paris, J. Vrin 1970, 7-14).

³⁹ Cfr. *Procès Verbaux de l'Académie des Sciences*, vol. 18 (12 Novembre 1699 -23 Décembre 1699), pp. 148-149.

⁴⁰ Dai registri dell'*Académie* che riportano le assemblee tenutesi tra il 1699 (anno di affiliazione di Régis) e il 1707 (anno della sua morte) emerge che Régis prese parte a 56 riunioni (cfr. *Procès Verbaux de l'Académie des Sciences*, vol. 18 [12 Novembre 1699-23 Décembre 1699], pp. 117, 119, 123, 125, 131, 139, 148-149, 152, 160, 164, 168, 178, 190, 198, 220; *ibid.*, vol. 18 bis [3 Juin 1699-23 Décembre 1699], pp. 470, 492, 510, 556; *ibid.*, vol. 19 [9 Janvier 1700- 22 Décembre 1700], pp. 121, 129, 133, 143, 177, 271, 341, 350, 352), tutte concentrate tra il 1699 e il 1700, un numero veramente ristretto, se si considera che nell'arco temporale compreso tra il 1699 e il 1700 l'assemblea si riunì 599 volte.

⁴¹ Cfr. *ibid.*, vol. 18, p. 139; *ibid.*, vol. 18 bis, p. 470.

⁴² PIERRE SYLVAIN REGIS, *L'usage de la raison et de la foy ou l'accord de la foy et de la raison*, Paris, Jean Cusson 1704.

⁴³ Il *Système* è dedicato all'abate de Louvois, figlio del ministro francese a capo dell'*Académie*, il marchese de Louvois, Michel Le Tellier, che viene definito da Régis «le promoteur des Arts et Sciences» (REGIS, *Système*, vol. 1, *Epistre*). L'*Usage* è dedicato all'abate Jean Paul Bignon che, come emerge dalla

Inoltre, dopo la pubblicazione, invia una copia dell'*Usage* all'abate Charles-Claude Genest, che Bouillier annovera tra «les meilleurs disciples de Descartes»⁴⁴. Régis aveva preso parte insieme a Genest, membro dell'*Académie française*, ad alcune «soirées philosophiques»⁴⁵ che si tenevano a casa dei più importanti signori della corte; in una lettera a Régis⁴⁶ egli ricorda le piacevoli serate trascorse in sua compagnia: «Je rappelle souvent en ma mémoire ces agréables soirées, où j'étais si content de vous entendre philosopher en présence de M. le duc de Neves, de M. le duc de Vivonne, et de votre cher amie et le mien, le president de Donneville»⁴⁷. Genest legge con attenzione l'*Usage* e incorpora le sue riflessioni nei suoi *Principes de philosophie ou preuves naturelles de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme*, pubblicati nel 1716. L'opera dell'abate, infatti, consiste in un sommario dei *Principi* cartesiani composto interamente in versi ed include in appendice la *lettre à Régis*, nella quale Genest commenta ed esprime le sue critiche all'opera del filosofo.

La risposta di Genest non verrà letta da Régis; egli muore l'11 gennaio 1707 presso il duca de Rohan che, oltre alla pensione che era stato incaricato di pagargli dal testamento del marchese de Vardes, suo patrigno, gli aveva messo a disposizione un appartamento nel suo hôtel.

lettera di dedica, oltre ad essere in quegli anni presidente dell'*Académie*, aveva preso parte al rinnovamento dell'istituzione.

⁴⁴ BOUILLIER, *Histoire*, vol. 2, p. 362.

⁴⁵ *Ibid.*, vol. 1, p. 519.

⁴⁶ *Lettre à Régis* in CHARLES CLAUDE GENEST, *Principes de philosophie ou preuves naturelles de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme*, Paris, Estienne 1716, pp. 279-298.

⁴⁷ *Ibid.*

2 IL SYSTÈME E LA CENSURA DELLA NUOVA FILOSOFIA IN FRANCIA

Il rifiuto del *privilège du roi* per la pubblicazione del *Système* di Régis è accompagnato nel 1680 dall'ordine impartito dall'arcivescovo di Parigi Harlay di sospendere le conferenze pubbliche che il filosofo teneva nella capitale; entrambe le ingiunzioni non sono che l'esito di un atteggiamento di ostilità nei confronti dell'affermazione della nuova filosofia che, a partire dalla seconda metà del XVII secolo, andava affermandosi in Francia⁴⁸. Per quanto riguarda gli ambienti ecclesiastici le critiche al “cartesianesimo” trovano giustificazione nell'incompatibilità di fondo con i principali dogmi della dottrina cristiana⁴⁹ – primo fra tutti quello eucaristico⁵⁰ –; l'avversione delle istituzioni civili è da ricondurre principalmente alla volontà di mantenere l'ordine all'interno del regno, messo in pericolo soprattutto dalle implicazioni di carattere teologico⁵¹.

⁴⁸ Relativamente alla censura della filosofia cartesiana in Francia si faccia riferimento a BOUILLIER, *Histoire*, vol. 1, pp. 466-485; a TAD M. SCHMALTZ, *Radical Cartesianism: the French Reception of Descartes*, Cambridge, Cambridge University Press 2002, pp. 29-34, 215-223; a Id., *French cartesianism in context: the Paris Formulary and Regis' Usage*, in T.M. Schmaltz (a cura di), *Receptions of Descartes: Cartesianism and anti-Cartesianism in early modern Europe*, London&New York, Routledge 2005, pp. 80-96; a TREVOR MCCLAUGHIN, *Censorship and defenders of the Cartesian faith in mid-seventeenth century France*, in «Journal of the History of Ideas», 40/4, pp. 563-581; a ROGER ARIEW, *Quelque condamnations du cartésianisme: 1662-1706*, in «Archives de Philosophie» 57 (1994), pp. 1-6 e a ALAN C. KORS, *Theology and Atheism in Early Modern France*, in A. Grafton, A. Blair, *The transmission of the culture in early modern Europe*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press 1990, pp. 238-75.

⁴⁹ Riguardo la posizione di Régis in merito al contrasto tra nuova filosofia e censura e, soprattutto, riguardo il tentativo di postulare un accordo tra fede e ragione per salvare il cartesianesimo dalla censura si veda JONATHAN IRVINE ISRAEL, *Radical Enlightenment*, Oxford, Oxford University Press 2001, pp. 491-502. Per ciò che concerne il problema della libertà di Dio e della creazione delle verità eterne in Régis e delle sue derive spinoziane si faccia riferimento a MARIA EMANUELA SCRIBANO, *Da Descartes a Spinoza. Percorsi della teologia razionale nel Seicento*, Milano, Franco Angeli 1988; per un'analisi dei dibattiti cartesiani circa la dottrina della creazione delle verità eterne si veda PATRICIA A. EASTON, *What is at Stake in the Cartesian Debates on the Eternal Truths?*, in «Philosophy Compass» 4/2 (2009), pp. 348-362.

⁵⁰ SCHMALTZ, *Radical*, pp. 29-34.

⁵¹ Tale obiettivo emerge chiaramente in una lettera indirizzata nel 1675 al rettore dell'Università d'Angers, alcuni dei cui membri diffondevano con il loro insegnamento la filosofia di Descartes: «nous avons été depuis peu informé que, dans l'Université de notre ville d'Angers, on enseignait les opinions et les sentiments de Descartes et, comme dans la suite, cela pourrait causer à notre royaume quelque désordre, nous vous faisons cette lettre, pour vous mander et ordonner très expressément d'empêcher et faire défenses de notre part, aux professeurs de ladite Université, de continuer de faire lesdites leçons en quelque sorte et manière que ce soit, tout ainsi qu'a fait par nos ordres en l'Université de Paris le recteur d'icelle, vous assurant que vous ferez chose qui nous sera d'autant plus agreeable de vous conformer à notre intention, qu'elle regarde le bien de notre service et celui du public. N'y faites donc pas faute, à peine de desobéissance, car tel est notre bon plaisir» (citazione in FRANCISQUE BOUILLIER, *Histoire*, vol. 1, p. 474).

In Francia il primo segno pubblico di diffidenza nei confronti dell'insegnamento della filosofia cartesiana è riportato da Oldenbourg che, in una lettera a Robert Boyle datata 4 Luglio 1665, scrive che in una disputa sostenuta presso il Collegio Gesuita di Claremont le ipotesi cartesiane furono condannate in quanto pericolose per la matematica, per la filosofia e per la teologia⁵².

L'ostilità della corona nei confronti della nuova filosofia si manifesta apertamente nel 1667, quando viene proibito a Pierre Lallement, cancelliere dell'Università di Parigi, di pronunciare l'elogio funebre a Descartes⁵³, nel mezzo della cerimonia per l'inumazione dei resti mortali del filosofo nella chiesa di Sainte-Geneviève-du-Mont⁵⁴.

In questo stesso periodo, i professori del Collège Royale si trovano costretti a rinnegare la nuova filosofia in favore delle tesi aristoteliche; i temi (*De immortalitate, de motu, de prestantia philosophiae peripateticae, qui dictus est magis indulgisse novitati quam veritati*) dati da trattare oralmente a quattro candidati in lizza per la cattedra di filosofia del Collège Royal, divenuta vacante nel 1669, ne sono una prova⁵⁵.

La sinergia delle istituzioni reali ed ecclesiastiche nel radicale rifiuto della nuova filosofia si realizza compiutamente con il decreto reale emanato nel 1671, che proibisce l'insegnamento all'interno delle Università delle dottrine non conformi alla filosofia

⁵² Cfr. Oldenburg to Boyle [382], 4 July 1665, in HENRY OLDENBURG, *The correspondence of Henry Oldenburg*, edited by Alfred Rupert Hall e Marie Boas Hall, vol. 3, Madison, University of Wisconsin Press 1966, p. 431. Oldenburg cita il testo della condanna: «ne plura dicam, necesse est, et mathematicae, et Philosophiae et Theologiae displiceat Hypothesis Cartesiana. Philosophiae, cujus omnia principia notionesque, multis abhinc seculis communi consensione receptas, evertit: Mathematicae, quam ad res naturales, quae sunt alterius generis, explicandas, non sine magna perturbatione ordinis traducit: Theologiae, quatenus ex hoc hypothesi videtur esses consequens, I. Nimium aliquanto tribui corpusculis fortuito concurrentibus; quod favet Atheis. II. Nihil esse necessarium, Substantialem in homine formam, admittere; quod impiis et disciplinae solutioris amantibus favet. III. Nullam fieri in Eucharistia conversionem panis in vini in ipsum Christi Corpus ac sanguinem, nec assignari, quid in illa conversione destruat, posse quod favet haereticis».

⁵³ Cfr. BOUILLIER, *Histoire*, vol. 1, p. 468. In un articolo de *la Revue de l'instruction publique* del 15 gennaio 1860 M. Quicherat testimonia del clima di malevolenza contro la nuova filosofia, stigmatizzando l'inadeguatezza del riconoscimento pubblico dell'importanza del filosofo: «nous trouvons un autre triomphe de cette puissante opposition, nous avons vu dans le cartons de la bibliotheque Saint Geneviève le projet d'un beau monument à elever à Descartes: mais il ne fut pas permis aux Génovéfins de lui décerner cet honneur, et sa sépulture fut couverte d'un simple pierre» (Testo citato in BOUILLIER, *Histoire*, vol. 1, 468).

⁵⁴ I resti mortali di Descartes (ad eccezione del cranio, che, trafugato a Stoccolma e poi ritrovato, verrà conservato nel Museum Cuvier a Parigi a partire dal 1882) vengono traslati da Stoccolma a Parigi nel 1666 e inumati prima nella Chiesa di Sainte-Geneviève-du-Mont e poi, dopo varie vicende, il 26 febbraio 1819 nella Chiesa di Saint-Germain-des-Prés. Riguardo le complesse vicende relative alle spoglie di Descartes si veda CARLO BORGHERO, *Le spoglie contese: immagini di Descartes tra lumi e restaurazione*, in C. Borghero, A. Del Prete (a cura di), *Immagini filosofiche e interpretazioni storiografiche del Cartesianesimo*, Firenze, Le Lettere 2011, pp. 221-257 «Giornale critico della filosofia italiana. Quaderni, 23».

⁵⁵ Cfr. BOUILLIER, *Histoire*, vol. 1, 463.

tradizionale, l'unica riconosciuta dagli statuti e dai regolamenti universitari; Il 4 agosto dello stesso anno, tale decreto viene letto e proclamato dall' l'Arcivescovo François de Harlay de Champvallon all'Università di Parigi, sospettata di contribuire alla diffusione delle nuove idee all'interno della capitale⁵⁶. Sebbene nel decreto non venga fatta menzione né di Descartes né della nuova filosofia, che il "cartesianesimo" sia il suo bersaglio principale lo conferma la dichiarazione emessa dalla Sorbonne nel Settembre del 1671 in supporto del decreto reale, nella quale l'Università parigina si dichiara «contra Doctrinam Carthesii»⁵⁷. L'obiettivo dell'intervento censorio emerge chiaramente anche in una lettera che il 2 giugno 1675 il re indirizza al rettore dell'Università d'Angers, alcuni dei cui membri diffondevano con il loro insegnamento la filosofia di Descartes⁵⁸. La missiva ordina espressamente il divieto di insegnare la filosofia

⁵⁶ «Ordre verbal du roy. Déclaré par Monseigneur l'Archêveque de Paris Messire François de Harlay, à Messieurs les Députez de l'Université de Paris le Mardy 4 Aoust 1671. Le roi ayant appris que certaines opinions que la Faculté de Theologie avait censurées autrefois et que le parlement avait défendu d'enseigner ni de publier, se répandent présentement, non seulement dans l'Université, mais aussi dans le reste de cette ville et dans quelques autres du royaume, soit par des étrangers, soit par des gens du dedans, voulant empêcher le cours de cette opinion qui pourrait porter quelque confusion dans l'explication de nos mystères, poussé de son zèle et de sa piété ordinaire, il m'a commandé de vous dire ses intentions. Le roi vous exhorte, Messieurs, de faire en sorte que l'on n'enseigne point dans les universités d'autre doctrine que celle qui est portée par les règlements et les statuts de l'Université, et que l'on n'en mette rien dans les thèses, et laisse à votre prudence et à votre sage conduite de prendre les voies nécessaires pour cela» (JAN-BAPTISTE DU HAMEL, *Quædam recentiorum philosophorum, ac præsertim Cartesii, propositiones damnatæ ac prohibitæ*, Lutetiæ Parisiorum, apud viduam Claudii Thiboust et Petrum Esclassan 1705, pp. 17-18; il testo del decreto è riportato anche in BOUILLIER, *Histoire*, vol. 1, 469).

⁵⁷ Cfr. FRANÇOIS BABIN, *Journal ou relation fidèle de tout ce qui s'est passé dans l'université d'Angers au sujet de la philosophie de Des Carthes en l'exécution des ordres du Roy pendant les années 1675, 1676, 1677, et 1678*, Angers 1679, pp. 5-6. Per ciò che concerne i provvedimenti intrapresi dalla Facoltà stessa, si faccia riferimento a DU HAMEL, *Quædam*, pp. 15-17.

⁵⁸ Nel 1674 l'Università di Angers scrive una lettera al Re per denunciare alcuni professori che insegnano la dottrina di Descartes condannata sia dalla Santa Sede sia dal decreto reale. Questi professori sono: André Martin (che scrive nascondendosi sotto lo pseudonimo di Ambrosius Victor), Bernard Lamy e Cocquery. BABIN, *Journal*, pp. 2-3: «Sire, le Recteur et les Supposts de l'Université d'Angers, connoissans le zele que Vostre Majesté a toujours témoigné pour la conservation de la vraye Doctrine de l'Eglise, et la fermeté avec laquelle son autorité s'est opposée à toutes les nouveautez qu'on a tâché d'introduire dans son Royaume, remontrent tres-humblement à V.M. que depuis plusieurs années les Professeurs de Philosophie en vostre ville d'Angers ont affecté d'Enseigner la Philosophie de Des Cartess, condamnée par le S. Siege et par la plûpart des plus celebres Universitez de l'Europe, comme tres-préjudiciable à la pureté de la Religion Catholique; et quoy qu'ils ne puissent ignorer que dés l'année 1671 Vostre Majesté ait aussi défendu à tous les Professeurs de l'Université de Paris d'enseigner ces opinions nouvellement inventées, temeraires, dangereuses et contraires au repos de Vostre Etat; neanmoins au mépris de S. Siege et des ordres de .M. on continue dans les Colleges d'Anjou de la professer publiquement avec tant de temerité que depuis quelques années on a donné des écrits tres pernicieux et depuis trois mois on a exposé plusieurs Theses en vostre ville d'Angers, aremplies de ces mauvais principes qui détruisent les Sacremens de l'Eglise, la creance de l'immortalité de l'Ame, conduisent à l'Atheisme et rendent inutiles tous les Livres qui ont esté jusqu'icy mis au jour en toutes sortes ades sciences. Ce consideré, Sire, il plaise à V.M. de reiterer les defenses d'enseigner ladite Philosophie et d'arrêter par les moyens qu'Elle jugera plus convenables le cours de ces nouveautez qui ne

cartesiana, in quanto potenziale causa di disordini all'interno del regno⁵⁹, ed è immediatamente seguita dalla convocazione da parte dell'Università dei presidi del collegio, dei professori di filosofia dell'Oratorio e dei priori dei monasteri per l'approvazione e la sottoscrizione di un provvedimento volto a sottoporre alla censura di una commissione di deputati dell'Università stessa tanto le tesi discusse all'interno di essa⁶⁰

Il 2 giugno dello stesso anno, i Padri benedettini della congregazione di Saint-Maur stabiliscono che i loro confratelli dediti all'insegnamento della filosofia o della teologia devono attenersi alle proposizioni redatte per ordine del capitolo generale nonché astenersi dall'insegnare le nuove opinioni riguardo l'essenza dei corpi e i loro accidenti, pena il sollevamento dall'incarico⁶¹.

Il mandato regio del 2 giugno 1675, sebbene indirizzato all'Università di Angers, ha pesanti ripercussioni anche sulla Facoltà di Teologia dell'Università di Caen⁶², a detta di Bayle una delle migliori del regno per quanto riguarda l'insegnamento della filosofia. Quest'ultima, il 2 maggio 1677, emana un decreto per interdire l'accesso alla Facoltà a chiunque sia accusato di cartesianesimo e per vietare a tutti coloro che ne sono già membri di insegnarlo oralmente o per iscritto, pena la perdita dei loro privilegi e dei loro gradi⁶³. A Caen, come ad Angers, le disposizioni dell'Università sono seguite da

pouvant produire que du trouble dans la Religion et dand l'Etat et les supplians continueron leurs prieres pour la Grandeur et la Prosperité de Vostre Majesté».

⁵⁹ «Nous avons été depuis peu informé que, dans l'Université de notre ville d'Angers, on enseignait les opinions et les sentiments de Descartes et, comme dans la suite, cela pourrait causer à notre royaume quelque désordre, nous vous faisons cette lettre, pour vous mander et ordonner très expressément d'empêcher et faire défenses de notre part, aux professeurs de ladite Université, de continuer de faire lesdites leçons en quelque sorte et manière que ce soit, tout ainsi qu'a fait par nos ordres en l'Université de Paris le recteur d'icelle, vous assurant que vous ferez chose qui nous sera d'autant plus agreeable de vous conformer à notre intention, qu'elle regarde le bien de notre service et celui du public. N'y faites donc pas faute, à peine de desobéissance, car tel est notre bon plaisir» (DU HAMEL, *Quædam*, p. 22). Il testo della lettera è riportato anche in CHARLES DU PLESSIS D'ARGENTRE, *Collectio judiciorum de novis erroribus*, Lutetiae Parisorum, Andræam Cailleau 1786, pp. 338-339.

⁶⁰ Cfr. DU HAMEL, *Quædam*, pp. 23-27; BABIN, *Journal*, pp. 6-10; D'ARGENTRE, *Collectio*, pp. 339-340.

⁶¹ Citazione da DU HAMEL, *Quædam*, in BOUILLIER, *Histoire*, vol. 1, p. 478.

⁶² «Præterea attendentes ad Mandatum, quo Rex in supremo Statûs Consistorio sedens Versalliis die 2 Augusti an. 1675 vetuit ne ullæ opiniones, ex iis quæ nituntur principii Cartesii, docerentur in Academia Andegavensi, pro nostrâ erga Régis voluntatem reverentiâ, similiter prohibemus omnibus et singulis, tum jam admissis, tum alias admittendis in nostram Facultatem, ne quis prædicta Philosophiæ Cartesianæ principia scripto aut vivâ voce docere aut propugnare in posterum præsumat, sub pœnâ amittendi gradum quemcumque in Sacrà Facultate obtinuerit» (D'ARGENTRE, *Collectio*, p. 344; DU HAMEL, *Quædam*, p. 29).

⁶³ «Cum sacrae Theologiæ Ministri ab Ecclesia constituti sint supra muros Jerusalem, tamquam vigiliæ, ut in excubiis prospiciant, ne quid vel non sanctum in sanctam Civitatem, vel erroneum in arcem veritatis irrepât: nos infra scripti hujus Sacrae Facultatis in Academia Cadomensi Doctores vigilantes in omnibus et

arresti, sospensioni ed esili contro gli insubordinati. La serie interminabile di tesi e contro-tesi, appelli e contro-appelli, conflitti di giurisdizione che agitano in quel periodo i professori e gli studenti⁶⁴ testimoniano quanto ormai sia radicata la nuova filosofia e provano altresì l'affermazione di una tendenza ad un approccio allo studio del mondo in disaccordo tanto con i principi di Aristotele quanto con la tradizione ecclesiastica ed i suoi dogmi, che la filosofia aristotelica invece contribuiva a giustificare. Molti professori universitari ed alcuni curati vengono esiliati o obbligati a ritrattare, perché perseguiti con la doppia accusa di cartesianismo e giansenismo. La filosofia di Descartes non viene interdetta e censurata solo negli ambienti universitari, ma interdizioni e censure sono pronunciate anche dalla maggior parte degli ordini religiosi, soprattutto quelli più sospetti di cartesianesimo.

Analoghe disposizioni vengono adottate l'anno successivo anche dalla congregazione di Sainte-Geneviève, i cui canonici nel 1678 vietano l'insegnamento delle «opinions de Descartes» da parte dei professori di filosofia⁶⁵.

Nel frattempo, durante la sesta assemblea generale della *Congregation de Jesus Christ*, che si tenne a Parigi nella *Maison de l'Oratoire*, veniva approvata la risoluzione di Luigi XIV secondo la quale nei collegi Oratoriani l'insegnamento della fisica doveva svolgersi seguendo la fisica di Aristotele e i suoi principi, mentre si doveva rigettare la dottrina di Descartes in quanto «proibita per buoni motivi dal re»⁶⁶. Durante la stessa assemblea, la *Congrégation de l'Oratoire*, sospettata più delle altre congregazioni di abbracciare tesi “cartesiane”, è inoltre sollecitata dall'Arcivescovo di Parigi e dal

ministerium nostrum implere cupientes pro prima mensis die tertiâ Maii anni 1677» (D'ARGENTRE, *Collectio*, p. 344; DU HAMEL, *Quædam*, p. 29). Si veda inoltre BOUILLIER, *Histoire*, vol. 1, p.477.

⁶⁵ «Le Chapitre General ayant reconnu les avantages que la Congregation a tiré des Statuts faits dans les précédens Chapitres Generaux des années 1650 et 1653 par lesquels il est fait expresse défence à tous les Religeux de la Congregation de lire Jansenius et ordonne que dans les Ecoles de Theologie l'on n'enseignera point 'autre doctrine que celle de S. Thomas et qu'il ne sera pas permis aux Religieux de la Congregation de faire imprimer aucucun livre ou these de Philosophie ou de Theologie sans l'approbation de deux personnes nommées pour cet effet par le Superieur General, et sans la permission expresse et par écrit; desirant affermir de plus en plus les bonnes inclinations que les Religieux de la Congregation ont témoigné avoir pour la bonne doctrine, et leur aversion pour toutes les nouveautez, a jugé à propos de confirmer lesdits Statuts et d'ordonner en outre que les Superieurs de la Congregation tiendront la main à ce que personne ne se relâche de ces bons sentimens, avec défences très-expresses à tous les Professeurs de Theologie d'enseigner aucune doctrine contraire à celle de l'Eglise, ou qui pourroit estre suspecte des sentimens particuliers de Jansenius et de Baius condamnés et desaprouvés par le S. Siege; et pareillement aux Professeurs de Philosophie d'enseigner les opinions des Descartes» (D'ARGENTRE, *Collectio*, p. 343; DU HAMEL, *Quædam*, p. 52). Si veda inoltre BOUILLIER, *Histoire*, vol. 1, p. 478.

⁶⁶ Testo in Bayle 1684, 11. Per ciò che concerne le decisioni prese durante l'assemblea si veda *ibid.*, pp. 1-13; Du Hamel 1705, pp. 30-31; *Collectio* 1786, pp. 344-345.

collegio dei Gesuiti ad approvare un formulario contenente sette proposizioni per l'insegnamento della filosofia. Il formulario teologico e filosofico impone il rinnegamento della tradizione filosofica e religiosa dell'Oratorio in favore delle dottrine dei Gesuiti, e dunque l'abbandono di Descartes e S. Agostino per Aristotele e Molina. In particolare il formulario prescrive di insegnare:

1. que l'extension actuelle et extérieure n'est point de l'essence de la matière;
2. qu'en chaque corps naturel il y a une forme substantielle réellement distinguée de la matière;
3. qu'il y a des accidents réels et absolus inhérents à leur sujet, réellement distingués de toute autre substance, et qui peuvent être surnaturellement sans aucun sujet;
4. que l'âme est réellement présente et unie à tout le corps et à toutes les parties du corps;
5. que la pensée et la connaissance ne sont pas de l'essence de l'âme raisonnable;
6. qu'il n'y a aucune répugnance que Dieu puisse produire plusieurs modes en même temps;
7. que le vuide n'est pas impossible⁶⁷.

Nel 1687 la *Recherche de la vérité* di Malebranche viene segnalata come testo pericoloso in quanto propugnatore delle «temerarias opiniones Cartesii»⁶⁸.

Nonostante il clima di persecuzione e i numerosi provvedimenti del re, non cessano le segnalazioni dell'insegnamento di tesi contaminate dalla nuova dottrina all'Università di Parigi; queste segnalazioni convergono in una lista di 11 proposizioni estratte dagli scritti di docenti dell'Università che vengono consegnate all'Arcivescovo di Harlay e quindi al re, che, in risposta, ordina al primo di eseguire delle indagini all'interno della Facoltà di Filosofia della capitale. Così, il 28 Ottobre 1691, l'Arcivescovo Harlay fa firmare ai membri della Facoltà un formulario che condanna 11 proposizioni «lesquelles Sa Majesté désire n'être pas soutenues dans les écoles».

1. Il faut se défaire de toutes sortes de préjugés et douter de tout avant que de s'assurer d'aucune connoissance.
2. Il faut douter s'il y a un Dieu, jusqu'à ce qu'on en ait une claire connoissance.
3. Nous ignorons si Dieu ne nous a pas voulu créer de telle sorte que nous soyons toujours trompés dans les choses même qui paroissent les plus claires.
4. En Philosophie il ne faut pas se mettre en peine des conséquences fâcheuses qu'un sentiment peut avoir pour la Foy, quand même il paroîtroit incompatible avec elle; nonobstant cela, il faut s'arrêter à cette opinion, si elle semble évidente.
5. La matière des corps n'est rien autre chose que leur étendue, et l'une ne peut être sans l'autre.

⁶⁷ PIERRE BAYLE, *Recueil de quelques pieces curieuses concernant la philosophie de Monsieur Descartes*, Amsterdam, Desbordes 1684, p. 12; Du Hamel, *Quaedam*, p. 31; D'ARGENTRE, *Collectio*, p. 345.

⁶⁸ D'ARGENTRE, *Collectio*, p. 357.

6. Il faut rejeter toutes les raisons dont les Theologiens et les Philosophes se sont servi jusqu'icy avec S. Thomas pour démontrer qu'il y a un Dieu.
7. La Foy, l'Esperance et la Charité, et generally les habitudes surnaturelles ne sont rien de spiritual distinguee de l'ame, comme les habitudes naturelles ne sont rien de spiritual distinguee de l'esprit et de la volonté.
8. Toutes les actions des infidelles sont des pechés.
9. L'état de pure nature est impossible.
10. L'ignorance invincible du droit naturel n'excuse pas de peché.
11. On est libre, pourvû qu'on agisse avec jugement et avec une pleine connoissance, quand meme on agiroit necessairement⁶⁹.

Per ciò che concerne il XVII secolo, l'ultimo monito contro la nuova filosofia viene lanciato nel 1693 dalla *Societas Sorbonica*, la quale intima ai professori, agli aspiranti docenti della Società e agli insegnanti dei Collegi affidati alla sua direzione di non insegnare le nuove dottrine filosofiche a discapito delle dottrine aristoteliche⁷⁰.

Nonostante che nella seconda metà del XVII secolo la filosofia cartesiana si fosse declinata in atteggiamenti teoretici e scientifici talmente differenti tra loro da essere talvolta antitetici, il pericolo principale del “cartesianesimo” veniva ravvisato proprio in quei presupposti che, costituendone i fondamenti, permettevano di ricondurre la molteplicità di posizioni a un'unica matrice: il formulario del 1678 ne è una prova. Se si considera che l'unica tesi del formulario in accordo con il *Système* di Régis è la tesi n. 5, non stupisce che Régis abbia dovuto attendere ben otto anni prima che gli venisse accordato il *privilège* e ben 10 anni prima che l'opera fosse pubblicata.

Régis riceve il permesso di pubblicare il suo *Système* solo nel 1688 e l'opera viene stampata per la prima volta nel 1690 presso l'*Imprimerie Denys Thierry* con il titolo di: *Système de philosophie, contenant la logique, la metaphysique, la physique et la morale*; il *Système* dovrà quindi attendere il 1691 per essere pubblicato con il titolo nella sua interezza: *Cours entier de philosophie, ou systeme general selon les principes de M. Descartes contenant la logique, la metaphysique, la physique et la morale*. Tale riedizione dell'opera avviene ad Amsterdam ad opera degli Huguetan – una famiglia di stampatori piuttosto famosa rifugiatasi nella capitale olandese in seguito alla revoca dell'editto di Nantes – e si presenta «enrichie d'un tres-grand nombre de figures» e

⁶⁹ DU HAMEL, *Quædam*, pp. 33-34.

⁷⁰ DU HAMEL, *Quædam*, p. 35: «Cum relatum esset ad Societatem, nonnullos Philosophiæ Professores, ex iis etiam aliquando qui ad Societatem anhelat, novas quasdam doctrinas in Philosophicis sectari, minasque Aristotelicæ doctrinæ studere, quam hactenus usurpatum fuerit in Academia Parisiensi, censuit Societas injungendum esse illis imo et iis qui docent Philosophiam in Collegiis suo regimini creditis, ne deinceps novitatibus student, aut ab Aristotelica doctrina deflectant».

«augmenté d'un discours sur la philosophie ancienne et moderne»⁷¹. Diversamente dall'edizione di Parigi, l'edizione di Amsterdam, oltre ad esplicitare nel titolo il riferimento a Descartes, viene infatti pubblicata corredata di un discorso sulla filosofia teso a dimostrare l'esistenza di un nesso inscindibile tra progresso e abbandono dell'autorità; la specializzazione della casa Hueguetan nella produzione di testi corredata di figure consente inoltre di dotare l'operadi un cospicuo numero di immagini⁷².

Non a caso la riedizione in forma completa del *Système* avviene ad Amsterdam. Mentre quest'ultima conosceva in quegli anni una congiuntura economica fortunata, garantendo al contempo maggiori spazi di libertà di pensiero e di stampa, a Parigi le difficoltà economiche e la volontà di contrastare la diffusione della nuova filosofia avevano condotto il re a sottoporre a un rigido controllo la stampa e a subordinarla alla promozione della monarchia e della religione cristiana⁷³. Uno dei mezzi impiegati per facilitarne il controllo era quello di fissare un preciso numero di stampatori autorizzati e di imporre numerose restrizioni agli stampatori parigini. Particolare attenzione alla promozione della censura e alla punizione di quanti violavano le leggi relative alla stampa viene accordata durante gli anni immediatamente successivi alla revoca dell'editto di Nantes. Nel 1686 un editto di Luigi XIV fissa il numero di «imprimeurs-libraires» a 36 per la città di Parigi e viene decretato che la professione di stampatore potesse essere esercitata soltanto da coloro che, oltre a possedere almeno due torchi, fossero dotati di buoni caratteri tipografici; o da quegli stampatori che si fossero uniti insieme per formare una stamperia che soddisfacesse i requisiti imposti dal re⁷⁴. Nello

⁷¹ Cfr. Frontespizio del *Système* 1691. Il *Discours sur la philosophie ancienne et moderne* menzionato nel titolo della terza edizione del *Système* e che apparve in forma anonima apposto a tale edizione è opera di Pierre Coste (cfr. GIOVANNI SANTINELLO (a cura di), *Storia delle storie generali della filosofia*, 5 voll., vol. 2, Brescia, Editrice La Scuola 1979). A conferma del clima censorio che vigeva in Francia nella seconda metà del XVII secolo, degno di nota è rilevare come lo scritto di un fuoriuscito ugonotto sia pubblicato in forma anonima e venga aggiunto al *Système* di Régis (dopo che l'opera era già stata stampata) soltanto nell'edizione impressa ad Amsterdam dall'editore Huguetan, a sua volta esule ugonotto.

⁷² Cfr. NAUSICAA E. MILANI, *Il "Système" di Régis e le sue immagini tra nuova filosofia e censura*, in «Nuncius» 25/2 (2010), pp. 241-297.

⁷³ Si veda HENRI-JEAN MARTIN, 2 voll., vol. 2, *Livres, pouvoirs et société*, prefazione di Roger Chartier, 2 voll., vol. 2, Genève, Droz 1999.

⁷⁴ Il 21 Agosto 1686, il re emana un *Edit contenant règlement sur les imprimeurs et libraires de Paris* composto da 64 Article (cfr. *Edit du Roy pour le reglement des imprimeurs et libraires de Paris. Registré en Parlement le 21 Aoust 1686*, Paris, Denys Thierry 1687); gli articoli sono presentati con queste parole: «les rois nos prédécesseurs ayant fait plusieurs ordonnances et réglemens touchant l'imprimerie et le commerce des livres, les impressions faites en ce royaume ont été portées par ce moyen à un tel degre de perfection, qu'elles ont été estimées et recherchées par-dessus toutes les autres dans les pays étrangers, et ce success ayant depuis fait metre au jour plusieurs excellens ouvrages, il en a été fait un grand commerce

stesso editto il re obbligava gli stampatori a porre all'inizio o alla fine del libro il *privilège* ottenuto per la pubblicazione, sotto pena di essere puniti in maniera esemplare⁷⁵.

La decisione di pubblicare il *Système* in forma completa in terra olandese è soltanto una delle strategie adottate dal filosofo cartesiano per ovviare alla censura; ad essa si affiancano, rispettivamente nel 1691 e nel 1692, le risposte alle critiche di Huet e di Du Hamel, nonché la frequentazione di ambienti scientifici alternativi alle istituzioni universitarie ed ai collegi e l'adozione di alcuni accorgimenti nella stesura stessa dell'opera.

pendant une longue suite d'années et jusques aux derniers temps, que toutes sortes des personnes sans capacité, sans experiences et sans aucunes des autres qualités requises par lesdites ordonnances et réglemens ont été indifféremment et en grand nombre admis à faire la profession de maîtres imprimeurs et libraries, d'où il est arrive plusieurs grans désordres qui ont été préjudiciables à l'état. A quoi voulant non seulement remédier, mais encore rétablir par nos soins et par de nouveaux réglemens la beauté et perfection de l'imprimerie et commerce de bons livres, surtout dans nos bonne ville de Paris, où les professions des imprimeurs et des libraries ont été si florissantes et où le rétablissement est d'autant plus nécessaire qu'il peut être utile à la religion et un des principaux moyens don't nous puissions nous servir pour accroître, orner et conserver les sciences et les beaux arts. A ces causes, voulons et nous plaît ce qui ensuit (...)» (*ibid.*, pp. 1-2). L'articolo n. 2 afferma: «aucun imprimeur ne pourra exercer l'imprimerie qu'il n'ait deux presses à lui appartenantes, et qu'elles ne soient fournies de bonnes fontes, sans que plusieurs imprimeurs se puissent associer en un même imprimerie» (*ibid.*, p. 8). A riguardo si veda inoltre P. DECRUSY, FRANÇOIS ISAMBERT, ATHANASE JEAN LEGER JOURDAN, *Recueil general des anciennes lois françaises (420-1789)*, vol. 20: Juin 1687-Septembre 1715, Paris: Belin-Le Prieur 1830, pp. 6-69). H.D. McPherson ritiene che questo editto di Louis XIV può essere considerato come un ulteriore sviluppo dell'*Ordonnance* emanata da Louis XIII nel 1629. Secondo McPherson l'*Ordonnance* del 1629 servì da fondamento per tutte le leggi relative alla stampa fino al 1789. McPherson pone l'accento sulla clausola dell'*Ordonnance* che dichiara: «défendons à tous lesdits imprimeurs et libraries de contrevenir à la présente ordonnance sur les peines portées par ladite ordonnance de Moulins, et d'être interdits pour un an de l'exercice et trafic de leur état, et de fermer leur boutique pendant ledit temps. Et, quant aux livres qui seront portés du dehors du royaume, ils ne pourront être vendus ni débités sans qu'au préalable la facture et inventaire d'iceulx aient été représentés au lieutenant civil de notre prévôt de Paris, les lieutenans de nos dits baillifs et sénéchaux, et à nos procureurs respectivement; le tout sous peine de punition corporelle, confiscation desdits livres et de mille livres d'amende» (testo citato in HARRIET DOROTHEA MACPHERSON, *Censorship Under Louis XIV, 1661-1715. Some Aspects of Its Influence*, New York, Publications of the institute of French studies inc. 1929).

⁷⁵ Cfr. Articolo n. 4 dell'*Edit du Roy*, p. 11: «les imprimeurs et les libraires seront pareillement tenus d'insérer à la fin ou au commencement desdites livres les privilèges ou extraits des privilèges et des permissions qu'ils auront obtenues. A peine de confiscation et de punition exemplaire».

2.1 La risposta di Régis alla censura della filosofia cartesiana:

2.2 Lo scontro Régis-Huet

Pubblicata a Parigi nel 1689, la *Censura* di Huet da un lato sembra sviluppare alcune delle tesi contenute nel formulario del 1678, dall'altro anticipa la critica ad alcune tesi cartesiane contenute nel formulario del 1691⁷⁶. La solidità dell'attacco condotto da Huet contro la filosofia cartesiana ne giustifica tanto la diffusione anche oltre i confini francesi⁷⁷ quanto l'ampio bacino di risonanza⁷⁸. Degno di nota è il fatto che Régis si vede «obligé d'y répondre» e a pubblicare la sua risposta proprio nel 1691, anno in cui a un'ulteriore stretta della censura faceva da contraltare la pubblicazione in forma completa della sua opera principale nei tolleranti Paesi Bassi. L'intenzione di Régis si profila dunque essere quella di difendere non solo Descartes ma anche i

⁷⁶ Giulia Belgioioso evidenzia come la *Censura* di Huet sia «una requisitoria contro la “ragione cartesiana” dove Huet prosegue l'analisi avviata nel 1679 con la *Demonstratio evangelica* e prepara quella, più radicale, del *Traité philosophique de la faiblesse de l'esprit humain* che vedrà la luce nel 1723» (GIULIA BELGIOIOSO, *Un dibattito sui “Principia”*: Pierre Sylvain Régis, Pierre-Daniel Huet, Jean Du Hamel, Nicolas Malebranche, in J.-R. Armogathe e G. Belgioioso (a cura di), *Descartes: Principia philosophiae (1644-1994). Atti del Convegno Parigi-Lecce (5-6 maggio/10-12 novembre 1994)*, Napoli, Vivarium 1996, pp. 641-685, p. 643. Thomas Lennon rileva che Huet redige l'opera in seguito agli incoraggiamenti dello scettico Simon Foucher con l'intenzione di includerla in una “trilogia” di apologetica cristiana che comprendesse, oltre alla *Censura*, anche le *Alnetanæ Questiones* e il *Traité philosophique de la faiblesse de l'esprit humain* – che verrà pubblicato postumo: cfr. THOMAS LENNON, *La réponse de Régis à Huet concernant le doute cartésien*, in «Philosophiques» 35/1 (2008), pp. 241-260, p.242. Elena Rapetti chiarisce come il programma apologetico di Huet potesse essere ravvisato nella volontà di combattere e vincere la filosofia cartesiana, la quale incarnava, agli occhi del vescovo di Soissons, un modello di filosofia aggressiva e dominatrice, per poi affrontare e approfondire il tema tradizionale del rapporto fede-ragione nelle *Alnetanæ Quæstiones*, per cercare di istituire un accordo ad eque condizioni (cfr. ELENA RAPETTI, *Pierre-Daniel Huet: Erudizione, Filosofia, Apologetica*, Milano, Vita e Pensiero 1999 «Scienze Filosofiche», 65», pp. 83-84. A riguardo si veda inoltre SCHMALTZ, *Radical*, pp. 217-223.

⁷⁷ L'opera viene riedita cinque volte in cinque anni: il libro appare per la prima volta nel 1689 a Parigi presso Horthemel, nel 1690 viene pubblicata in Germania un'edizione “juxta expemplar parisiense” contemporaneamente da Gottlieb Grenz a Lipsia e a Francoforte, da Casp. Cotius a Kampen e da G.W. Hamm ad Helmstadt, infine nel 1694 viene pubblicata nella capitale francese presso Anisson un'edizione “aucta et emendata”. Per ciò che concerne la diffusione della *Censura* in Germania e la reazione ad essa da parte dell'ambiente intellettuale tedesco si faccia riferimento a JEAN-ROBERT ARMOGATHE, *Early german reactions to Huet's Censura*, in José Raimundo Maia Neto, Gianni Paganini, John Christian Laursen, *Skepticism in the Modern Age: Building on the Work of Richard Popkin*, Leiden, Brill 2009 «Brill's Studies in Intellectual History», 181», pp. 297-308.

⁷⁸ Nell'edizione del 1694 Huet sottolinea la portata europea delle risposte alla sua opera: «(...) in Germania, in Hollandia, in Frisia, et plus hic etiam in Gallia, in circulis, in scolis, in disputationibus publicis studiosorum, in prælectionibus Magistrorum, dictis, scriptis, carminibus famosis appetitus sum» (PIERRE-DANIEL HUET, *Censura philosophiæ cartesianæ*, Paris, Anisson 1694, *antecessio*); in effetti, risposero alla *Censura* studiosi e professori di tutta Europa, quali Eberhard Schweling, professore a Brema, Johannes Schotanus, professore a Franeker, Andreas Peterman, professore a Lipsia e Burchard De Volder, professore a Leida; in quest'ultima città la confutazione punto per punto della *Censura* divenne addirittura un esercizio scolastico rivolto agli studenti dell'Università di Leida.

cosiddetti cartesiani. Nella prefazione alla sua *Reponse*, dedicata a Monsieur le Vicomte de Montaigne, Régis scrive:

je dis, Monsieur, que vous m'y obligez: car vous sçavez combien de fois vous m'avez demandé ce que je pensois de ces objections, et combien de fois je vous ay répondu, qu'elles me paroissoient extremement fortes, et bien concertées. Vous inferiez delà, que j'estois obligé d'y répondre: vous disiez, qu'ayant a peu près les memes Principes que Mr. Descartes, je ne pouvois abandoner sa défense sans negliger la mienne. (...) J'opposois à cela, que ces sortes de réponses sont difficiles; que le succez en est douteux (...). Vous repleoquez que (...) je venois de faire imprimer un corps entire de Philosophie qui rendoit ces matieres plus presentes à mon esprit; que je les devois manier avec plus de facilité qu'un autre (...) ⁷⁹.

La risposta alle critiche del vescovo di Soissons viene condotta dal filosofo in maniera chiara e rigorosa, riprendendo e rispondendo punto per punto agli articoli proposti dal primo, quasi a inscenare una vera e propria disputa⁸⁰. La scelta di tradurre e di rispondere alle critiche di Huet in francese è poi riconducibile alla volontà dell'autore di rivolgersi a un pubblico vasto, quasi a volere scagionare il cartesianesimo pubblicamente, nei confronti dell'intera nazione francese⁸¹. Huet controeplifica a Régis nel 1694 con una riedizione largamente aumentata della *Censura*⁸², che sostituisce il proposito iniziale dell'autore di pubblicare una *Censure de la réponse faite par M.*

⁷⁹ REGIS, *Reponse au livre, Preface*.

⁸⁰ Régis mantiene la struttura dell'opera di Huet, caratterizzata dalla suddivisione di ogni capitolo in altrettanti articoli volti a scomporre la questione principale per confutarla analiticamente, ma, oltre a fare seguire ad ogni articolo proposto dal vescovo una *Reponse*, suddivide gli articoli in ulteriori sottopunti (denominati con le lettere dell'alfabeto romano) volti ad enucleare i diversi passaggi argomentativi ai fini di una refutazione altrettanto analitica. Il *Journal des Sçavans* così descrive il rigore dell'opera nonché della confutazione delle contraddizioni colte da Huet all'interno della filosofia cartesiana: «il le suit pas à pas, examine ses raisonnemens l'un après l'autre, rapporte une grande partie de son texte traduit en François, divise chaque chapitre en articles et répond à chaque article à mesure qu'il le propose» (*Journal des Sçavans* n. XVIII. Du Lundy 21 May 1691, p. 213). Quesnel, in una lettera a padre Breuil dell'agosto 1690, afferma che la pubblicazione del *Système* da parte di Régis può a buon diritto essere considerata una prima risposta alla *Censura*: «elle est fort contredite (...) car M. Descartes a encore des amis et M. Régis, l'un de ses plus grands disciples, fit imprimer lors sa propre philosophie en 3 vol. in 4°» (Cfr. GENEVIEVE RODIS LEWIS, *Le problème de l'incoscience et le cartésianisme*, Paris, PUF 1985, p. 117, nota 2). Degna di rilievo è inoltre la decisione di Régis di pubblicare nel 1704 quella che sarà la sua ultima opera: *L'usage de la raison et de la foy, ou l'accord de la foy et de la raison*, quasi a voler difendere in maniera definitiva la nuova filosofia contro l'accusa di empietà resa esplicita tanto dai formulari quanto dalla *Censura* di Huet: a riguardo si veda SCHMALTZ, *Radical*, pp. 237-240.

⁸¹ Ciò è confermato dalla *Preface* alla *Reponse* di Régis, dove l'autore, riportando le argomentazioni di Montaigne a favore della pubblicazione di una risposta alle critiche di Huet, afferma: «vous repliquez que (...) les reponses que j'avois faites à quelques Articles particuliers, et que vous aviez vuës, vous avoient paru claires et faciles; qu'elles estoient de la portée de tout le monde et que même elles serviroient d'éclaircissement à toute la Philosophie, et particulièrement à la Metaphysique» (REGIS, *Reponse au livre, Preface*).

⁸² Cfr. HUET, *Censura*.

*Régis au livre intitulé Censura philosophiae cartesianae*⁸³. Nella stessa direzione si inseriscono le *Nouveaux mémoires pour servir à l'histoire du cartésianisme*, scritte da Huet a cavallo del 1691 e del 1692, poco dopo la pubblicazione della *Réponse* di Régis, che, dedicate a quest'ultimo in quanto «prince des cartesiens», si contraddistinguono per il loro stile ironico e beffardo, volto a canzonare più che a confutare la filosofia cartesiana⁸⁴. Il *Journal des Sçavans* nella recensione della *Censura*⁸⁵ rileva come l'opera sia alla demolizione della filosofia cartesiana a partire dai suoi fondamenti, la cui rovina «entraîne nécessairement celle de tout ce grand édifice qui par sa structure specieuse»⁸⁶ è stato oggetto di ammirazione per tutto il XVII secolo. Viene inoltre rilevato come le accuse di empietà rivolte da Huet a Descartes, ma soprattutto ai suoi seguaci, siano rivolte contro la pretesa tipica del cartesianesimo di sottomettere lo spirito tanto alla ragione quanto alla fede, la quale conduce a confondere i diritti della ragione con quelli della filosofia da un lato e a svalutare la funzione dei ragionamenti probabili a sostegno della fede dall'altro, e contro la riduzione delle operazioni della grazia e degli effetti del peccato alle leggi della meccanica⁸⁷. In ultima analisi, per il *Journal des Sçavans* «Mr. L'Evêque de Soissons a cru rendre service à l'Eglise en entreprenant ce travail, dans l'opinion où il est que cette nouvelle philosophie blesse en plusieurs choses la religion Chretienne»⁸⁸. La recensione della *Réponse* di Régis appare sul *Journal* nel maggio di due anni dopo e presenta l'opera come la risposta dettagliata e misurata di un partito unitario di cartesiani che in realtà, come evidenzia Belgioioso⁸⁹, non esisteva⁹⁰.

⁸³ Il testo, di 125 pagine, si trova conservato presso la Bibliothèque Nationale de France. La confutazione passo a passo della risposta di Régis si interrompe curiosamente al capitolo tre del libro secondo, dove del resto si interrompono le annotazioni di Huet sia sulla copia della propria *Censura* sia sulla copia della *Réponse* di Régis: cfr. Bibliothèque Nationale de France, MF 14703.

⁸⁴ Cfr. PIERRE-DANIEL HUET, *Nouveaux mémoires pour servir à l'histoire du cartésianisme*, s.n. 1692; riguardo al cambiamento di strategia adottato da Huet e il tono ironico dell'opera si veda LENNON, *La réponse de Régis*, pp. 243-244. Per una contestualizzazione approfondita e per la presentazione dei temi fondamentali del dibattito Régis-Huet si veda BELGIOIOSO, *Un dibattito*, pp. 641-685; Lennon ha invece analizzato il confronto Régis-Huet limitatamente alla questione relativa al dubbio cartesiano: v. LENNON, *La réponse de Régis*, pp. 241-260. Si faccia inoltre riferimento a ID, *The Plain Truth: Descartes, Huet and Skepticism*, Leiden, Brill 2008 «Brill's Studies in Intellectual History, 170» per ciò che concerne un'analisi dettagliata della posizione di Huet, e a Schmaltz, *Radical* 2002, pp. 217-236 relativamente all'inquadramento della controversia Régis-Huet.

⁸⁵ La recensione della *Censura* di Huet viene condotta in maniera analitica e viene suddivisa in tre parti, che appaiono nei numeri del 6, 13 e 20 giugno 1689: cfr. *Journal des Sçavans* n. XXI. Du Lundy 6 Juin 1689, pp. 247-252; *Journal des Sçavans* n. XXII. Du Lundy 13 Juin 1689, pp. 253-259 e *Journal des Sçavans* n. XXIII. Du Lundy 20 Juin 1689, pp. 265-271.

⁸⁶ *Journal des Sçavans* n. XXII. Du Lundy 6 Juin 1689, p. 247.

⁸⁷ *Journal des Sçavans* n. XXIII. Du Lundy 20 Juin 1689, pp. 266-267.

⁸⁸ *Journal des Sçavans* n. XXII. Du Lundy 6 Juin 1689, p. 247.

⁸⁹ Cfr. BELGIOIOSO, *Un dibattito*, p. 642.

Per ciò che concerne il formulario del 1678, nella *Censura* di Huet si trovano difese 4 delle 7 tesi enunciate. La negazione dell'attribuzione alla materia dell'estensione come proprietà essenziale, asserita in apertura a tale formulario e ribadita in quello del 1691, viene argomentata con forza dall'autore. La coincidenza tra materia ed estensione, oltre ad essere alla base della teoria cartesiana circa l'impossibilità del vuoto, si poneva apertamente in contrasto con il mistero eucaristico; ravvisare nell'estensione l'essenza del corpo corrispondeva infatti all'implicita negazione della condizione di possibilità stessa della transustanziazione⁹¹. Secondo Huet l'errore di Descartes si basa sulla confusione tra estensione in quanto qualità di un determinato oggetto e l'oggetto stesso in quanto *subjectum* dell'estensione stessa. Nella visione del vescovo il corpo si trova quindi ad essere innanzi tutto divisibile in parti e passibile di estensione soltanto accidentalmente. Attraverso la riduzione dell'estensione a mero accidente e la conseguente negazione della distinzione cartesiana tra qualità soggettive e qualità oggettive⁹², quella che da Descartes era stata elevata a essenza della sostanza corporea viene annoverata da Huet alla stregua di tutte le altre qualità del corpo, pena la caduta in ragionamenti assurdi e insensati: lo spazio, non potendo essere esente dall'essere esteso, si troverebbe ad essere esso stesso un corpo atto a contenere in sé altri corpi e ciò renderebbe la giustificazione del movimento e, più in generale, del cambiamento estremamente difficile. Sulla scorta di una prospettiva nominalistica Régis

⁹⁰ «Lors que Mr. L'Abbé Huet, nommé à l'Evêché de Soissons, et depuis à celui d'Avranches, publia sa Censure de la Philosophie de Descartes, les partisans de ce Philosophe témoignèrent quelque envie de lui répondre. Ils sont pourtant demeurés dans le silence; et le seul Mr. Régis vient de le rompre dans le temps auquel on ne s'y attendoit presque plus. Sa réponse sera d'autant mieux reçue qu'en défendant la doctrine de Mr. Descartes il a tâché de ne blesser en rien le respect dû à la personne et à la dignité de Mr d'Avranches» (*Journal des Sçavans* n. XVIII. Du Lundy 21 May 1691, pp. 212-213).

⁹¹ REGIS, *Réponse au livre*, p. 258.

⁹² Secondo Huet il ragionamento volto a dimostrare l'impossibilità di esimere i corpi dall'avere un'estensione, può essere allargato in linea di principio a tutte le qualità dei corpi, siano esse primarie o secondarie, in quanto basato sull'uso ambiguo del termine 'estensione'. Nell'asserire che un corpo deve essere necessariamente esteso, Descartes si avvale dell'aggettivo 'esteso' in senso assoluto, dimenticando che, al pari delle altre qualità corporee, l'estensione è soggetta ad un aumento e a una diminuzione e, dunque, ad una determinazione, divenendo per ciò stesso predicabile a tutti i corpi esistenti in natura: «ad haec quod ait, corpus duritie, mollitudinis, caloris, frigoris, levitatis, ponderis aliisque hujusmodi carere potest, ita corpus hac illave qualitate carere potest, nec tamen potest omni omnino qualitate carere; quemadmodum corpus carere potest hac illave extensione, pedali puta, vel dodrantali, vel quadrantali, omni omnino extensione carere non potest» (HUET, *Censura*, p. 143). È tuttavia doveroso notare come lo stesso Huet si avvalga del concetto di aumento e di diminuzione in un senso molto più ampio rispetto a quello non solo di Descartes ma di tutti i teorici della distinzione tra qualità primarie e qualità secondarie, dai quali viene limitato ad una variazione qualitativa contingente e sensibile all'interno di un corpo oggettivamente determinato.

incalza il “censore” chiarendo come la distinzione tra estensione e corpo esteso sia per sé stessa insussistente, in quanto basata su un’assunzione ontologica errata. Il concetto generale di estensione può essere posto in essere soltanto da un mero procedimento astrattivo, senza per questo avere nessuna ricaduta sul piano ontologico⁹³. La distinzione cartesiana di matrice aristotelica tra luogo interiore e luogo esteriore consente poi al filosofo di rigettare la *reductio ad absurdum* di Huet. Sceverando la superficie su cui il corpo si posa (luogo esteriore) dallo spazio che caratterizza l'estensione del corpo stesso (luogo interiore), Régis giustifica al contempo la presenza fisica di un corpo in un luogo e l'inerenza metafisica dello stesso allo spazio. Mentre il luogo esteriore si distingue modalmente dal corpo particolare, il luogo interiore si trova ad essere da esso distinto soltanto in seguito ad un procedimento astrattivo, senza ricadute sul piano ontologico. Posta l'impenetrabilità della materia e la mancanza di vuoto, ogni corpo particolare è quindi collocato su una superficie a lui omogenea ma da esso distinta ed è parte della sostanza estesa intesa come corpo in generale nonché come spazio⁹⁴.

Il rifiuto della distinzione reale tra anima e corpo, che coincide con la quarta tesi del formulario in questione, viene argomentato da Huet parallelamente al diniego della coincidenza essenziale di anima e pensiero, che rappresenta la quinta tesi dello stesso formulario. La figura di un filosofo epicureo, che consente all'autore di condurre i propri ragionamenti all'estremo senza tuttavia incappare nel rischio di accuse di materialismo⁹⁵, diviene l'espedito per l'avvio di un'aspra critica al dualismo cartesiano. La scelta di un *epicurien* non appare casuale, soprattutto alla luce del fatto che le obiezioni mosse da quest'ultimo a Descartes riecheggiano le terze Obiezioni di Hobbes alle *Meditationes*⁹⁶. Oltre a distinguere, come quest'ultimo, il soggetto delle intellezioni dall'atto intellettuale, l'epicureo propone l'ulteriore cesura tra soggetto *intelligente* e causa delle azioni intellettive⁹⁷. Se il soggetto pensante coincide con

⁹³ «Il est vray que Mr. Descartes confond l'extension avec la chose étendue, si par les confondre on entend qu'il ne les distingue pas autrement que par la pensée. En effet, il n'y a pas plus de difference entre l'extension et la chose étendue, qu'entre l'homme et l'humanité, et il est constant que l'homme et l'humanité sont une même chose et que nous ne les distinguons que par une abstraction de l'esprit, qui fait que nous songeons à l'un sans penser à l'autre» (REGIS, *Réponse au livre*, pp. 259-260).

⁹⁴ Cfr. REGIS, *Réponse au livre*, pp. 260-261.

⁹⁵ Prima di inscenare la confutazione delle tesi cartesiane da parte del filosofo epicureo, Huet sente la necessità di prendere le distanze dalle derive empie del materialismo: «nunc fingite vobis coram hic adesse Epicuri de grege porcum aliquem. Aut alium quempiam ex veteribus iis Philosophis, qui animos esse corpora et cum corporibus interire falso censuerunt» (HUET, *Censura*, pp. 77-8).

⁹⁶ Cfr. DESCARTES, *Meditationes*, III, AT VII 172-174, 177.

⁹⁷ Cfr. HUET, *Censura*, pp. 76-78, 79-81.

l'uomo, l'azione produttiva dei pensieri è da ricondurre al corpo come mezzo attraverso cui il processo produttivo può venire posto in essere, indipendentemente dalla natura della causa efficiente dell'azione stessa:

nec jam quæritur quodnam sit principium affectionum illarum an vis aliqua interna, distincta a corpore, an temperatio corporis ipsius, ex æquabili partium quibus constat, convenientia et consensu efflorescens. Affectiones nunc corporis persequimur, non causas affectionum⁹⁸.

Servendosi del corpo per lo svolgimento delle funzioni vitali e, in generale, di tutte le azioni legate alla contingenza dell'esistenza, l'uomo può a buon diritto essere definito come un corpo animato. Lungi da essere la prova della realtà della sostanza pensante, il pensiero viene concepito come affezione della corporeità umana. Come Hobbes, anche Huet critica nel complesso l'antropologia cartesiana fondata sull'attribuzione della soggettività individuale alla *res cogitans* a favore di un'antropologia aristotelico-tomistica che tenga conto del ruolo della componente corporea nella costituzione dell'identità soggettiva. A ciò segue il rigetto dell'epistemologia cartesiana basata sull'autointuizione del pensiero puro e l'adozione di un'epistemologia di matrice aristotelico-scolastica volta a valorizzare la funzione del corpo all'interno del processo di produzione dei pensieri. La seconda parte della critica huetiana prende le mosse dal concetto di finzione portando all'estremo le critiche sviluppate nelle Seconde Obiezioni alle *Meditationes*⁹⁹. Il filosofo epicureo insiste sul fatto che l'atto di negazione della sostanza corporea, essendo basato su una mera finzione intellettuale, presupponga la presenza della stessa sostanza negata, in quanto

⁹⁸ *Ibid.*, p. 78.

⁹⁹ L'autore delle Seconde Obiezioni insiste sul concetto di finzione per mettere in luce come il procedimento dimostrativo cartesiano non possa ritenersi valido dal momento in cui risulta essere fondato sulla comparazione di due ordini tra loro eterogenei: la realtà attuale e la finzione immaginativa: «Imprimis, memineris te, non actu quidem et revera, sed tantum animi fictione, corporum omnium phantasmata pro viribus rejecisse, ut te solam rem cogitantem esse concluderes, ne postea forte concludi posse credas, te revera nil esse præter mentem aut cogitationem, vel rem cogitantem; quod circa duas primas Meditationes solum animadvertimus, in quibus clare ostendis, saltem te esse, qui cogitas, certum esse. Sed tantisper hic subsistamus. Hactenus agnoscis te esse rem cogitantem; sed quid sit res illa cogitans nescis. Quid enim si fuerit corpus, quod variis motibus et occursibus illud faciat quod vocamus cogitationem? Licet enim existimes te corpus omne repulisse, in eo decipi potuisti, quod te ipsum minime rejeceris, qui sis corpus» (DESCARTES, *Meditationes. Objectiones secundae*, AT VII 122-123). Allo stesso modo, Huet-filosofo epicureo rileva come la conclusione del ragionamento cartesiano non possa ritenersi vera poiché inficiata dalla falsità delle premesse: «haudquaquam autem quærimus quid sit, sed quid sequatur ex hoc segmento, nullum extare corpus. Falso autem uno posito, falsa alia consequi necesse est. Si fingas nullum esse corpus, sequetur nihil esse quod cogitet, nec cogitabit Cartesius si corpore careat. Sin verum erit esse aliquid quod cogitet, nec cogitabit Cartesius si corpore careat» (HUET, *Censura*, p. 79).

componente ineliminabile del soggetto stesso della negazione. In realtà per Descartes la conoscenza della natura e dell'esistenza della sostanza pensante poteva dirsi certa proprio perché fondata su un atto intellettuale immediato e indipendente, che esulava dal raggio della mera produzione immaginativa e, dunque, della mera finzione¹⁰⁰. In altri termini, il pensiero era l'unica delle caratteristiche proprie dell'essere umano a mantenere una propria attività e autonomia indipendentemente dalle contingenze¹⁰¹. La risposta di Régis chiarisce la teoria cartesiana fissandola nella distinzione tra anima e spirito, distinzione che costituisce uno dei cardini della sua stessa metafisica:

ce qui trompe en cecy l'Auteur, c'est, Monsieur, qu'il ne distingue pas assez l'esprit d'avec l'ame, et qu'il ne considere pas que l'esprit n'est autre chose qu'une pensée qui existe en elle-même et qui se connoist elle-même par elle-même; au lieu que l'ame est une pensée qui existe en elle-même et qui est jointe à un corps par le moyen duquel elle pense à ce corps et à toutes les choses qui s'y rapportent¹⁰².

Se dunque l'attività dell'anima è legata al corpo per la realizzazione delle funzioni vitali e per produrre dei pensieri determinati, ovvero rappresentanti il corpo o le cose che ad esso si rapportano, l'attività dello spirito, producendo dei pensieri di carattere assoluto, è del tutto indipendente dalla componente corporea¹⁰³. Riprendendo poi la

¹⁰⁰ La finzione, in quanto legata alla facoltà immaginativa, può infatti estendersi soltanto a ciò che è di pertinenza corporea senza inficiare e, anzi, confermando l'esistenza di una sostanza pensante: «atque hoc verbum, *effingo*, admonet me erroris mei: nam fingere revera, si quid me esse imaginari, quia nihil aliud est imaginari quam rei corporeae figuram, seu imaginem, contemplari. Jam autem certo scio me esse, simulque fieri posse ut omnes istae imagines, et generaliter quaecunque ad corporis naturam referuntur, nihil sint praeter insomnia» (DESCARTES, *Meditationes*, II, AT VII 28). Rigettando la definizione di stampo aristotelico di uomo, Cartesio qualifica l'essere umano con una serie di caratteristiche fisiche e bio-psicologiche afferenti rispettivamente al corpo e all'anima: «quidnam igitur antehac me esse putavi? Hominem scilicet. Sed qui est homo? Dicamne animale rationale? Non, quia postea quaerendum foret quidnam animal sit, et quid rationale, atque ita ex una quaestione in plures difficiliioresque delaberer; nec jam mihi tantum otii est, ut illo velim inter istiusmodi subtilitates abuti. Sed hic potius attendam, quid sponte et natura duce cogitationi meae antehac occurrebat, quoties quid essem considerabam. Nempe occurrebat primo, me habere vultum, manus, brachia, totamque hanc membrorum machinam, qualis etiam in cadavere cernitur, et quam corporis nomine designabam. Occurrebat praeterea me nutriri, incedere, sentire, et cogitare: quas quidem actiones ad animam referebam» (*ibid.*, AT VII 25-26). È solo in seguito al procedimento dubitativo che Descartes riesce a sceverare le capacità nutritive, locomotorie e sensoriali-percettive, implicanti l'interazione tra componente corporea e componente spirituale, dal pensiero in quanto attività puramente spirituale: «itaque cognosco nihil eorum quae possum imaginationis ope comprehendere, ad hanc quam de me habeo notitiam pertinere, mentemque ab illis diligentissime esse avocandam, ut suam ipsa naturam qua distinctissime percipiat» (*ibid.*, AT VII 28).

¹⁰¹ «Novi me existere; quaero quis sim ego ille quem novi? Nescio, de hac re jam non disputo; de iis tantum quae mihi nota sunt, iudicium ferre possum. Certissimum est hujus sic praecise sumpti notitiam non pendere ab iis quae existere nondum novi; non igitur ab iis ullis, quae imaginatione effingo» (AT VII 27-28).

¹⁰² REGIS, *Reponse au livre*, p. 147.

¹⁰³ *Ibid.*, pp. 147-148.

distinzione posta dall'“epicureo” tra soggetto intelligente, atti intellettivi e principi di questi ultimi, Régis chiarisce ulteriormente la dottrina cartesiana annoverando tra le cause delle idee non solo le cause efficienti (cause formali o eminenti per Descartes) ma anche le cause materiali (o soggettive)¹⁰⁴, per mostrare come la loro conoscenza sia intimamente e necessariamente connessa alla conoscenza delle idee stesse. Per quanto riguarda il piano della causalità efficiente, sussistendo una relazione necessaria tra le effezioni, quali quelle relative al pensiero, e la causa che le ha prodotte, è infatti impossibile conoscere le prime senza conoscere per ciò stesso il rapporto che esse hanno con le seconde; inoltre, dal punto di vista della causalità materiale, poiché le effezioni non sono altro che una modificazione della loro causa soggettiva, è altresì impossibile conoscere le une a prescindere dalla conoscenza dell'altra¹⁰⁵. Attraverso la limitazione strategica della causalità efficiente al livello più alto e principale, che coincide con la medievale e cartesiana causalità eminente, Régis riesce poi a dimostrare l'estraneità della componente corporea rispetto al processo di produzione degli atti meramente spirituali (pensiero, sentimento e ragionamento) mettendone in luce l'eterogeneità che li conduce ad essere incomparabili sia dal punto di vista della causa materiale che dal punto di vista della causa efficiente¹⁰⁶. Rimanendo fedele a Descartes¹⁰⁷, Régis ribadisce come l'essenziale distinzione tra sostanza estesa e sostanza pensante trovi la sua dimostrazione non tanto nell'atto di negazione fittizia della sostanza corporea, quanto piuttosto nella possibilità di concepire un'idea intera e perfetta dello spirito indipendentemente dall'idea del corpo. La finzione intellettuale che conduce a supporre, o, per parlare in termini cartesiani, a immaginare la non esistenza della componente corporea è dunque considerata da Régis un procedimento, un *medium* che permette di verificare l'effettiva indipendenza dello spirito dal corpo:

tous les argumens que l'Epicurien propose contre Mr Descartes, qui supposent seulement que Mr. Descartes a feint qu'il n'y avoit pas des corps, sont inutiles: parce que la vraye raison pour prouver que l'esprit n'est pas un corps ne consiste pas à feindre qu'il n'y a point de corps; mais à faire voir

¹⁰⁴ REGIS, *Reponse au livre*, pp. 148-149.

¹⁰⁵ Cfr. *ibid.* pp. 147-148.

¹⁰⁶ La cesura netta tra sostanza corporea e sostanza spirituale è in tale contesto sostenuta da Régis per salvaguardare il principio cartesiano che ravvisa nel pensiero l'essenza dell'anima. Uno dei nodi della filosofia di Régis è, a differenza di quanto emerge dalla risposta a Huet, quello di portare all'estremo la teoria, già in nuce alla filosofia cartesiana, circa la relazione tra *res cogitans* e *res extensa*, fino a ravvisare nel corpo un elemento fondamentale nel processo di elaborazione della conoscenza.

¹⁰⁷ DESCARTES, *Meditationes. Responsio ad secundae objectiones*, AT VII 130-133.

qu'on peut concevoir l'esprit sans le corps et le corps sans l'esprit: ce qui est la vraie marque de la distinction réelle des choses, laquelle l'Epicurien ne sçauroit détruire¹⁰⁸.

La possibilità stessa di avere un'idea dello spirito a prescindere dall'idea del corpo è indice della sostanziale differenza del corpo dallo spirito, il quale altrimenti risulterebbe inconcepibile, anche per via puramente ipotetica, se non come modificazione della *res extensa*. Nel giustificare la validità della sua finzione intellettuale nonché la sua ricaduta sul piano del reale, Régis si attiene strettamente al pensiero cartesiano non solo nell'evidenziare la funzione metodica della finzione, ma anche nel porre l'accento sulla natura del *fingere*. Il filosofo cartesiano concede a Huet che la finzione, in quanto passione dell'anima, non possa essere realizzata indipendentemente dal corpo ma sottolinea come, una volta posta in essere, essa permetta di prendere atto dell'attività dello spirito puro, la quale si esplicita assolutamente, a prescindere dalla componente corporea. A differenza di Descartes, l'argomentazione regissiana fa perno sulla tripartizione paolina corpo-anima-spirito, tripartizione che gli consente di giustificare l'attività puramente spirituale dell'anima umana senza porre una cesura netta tra quest'ultima e il corpo. Mentre in Descartes faceva problema la spiegazione della coesistenza di funzioni puramente intellettive e di funzioni psicofisiche nell'anima, Régis declina la distinzione, essenziale dal punto di vista metafisico, tra *res cogitans* e *res extensa* in modo da evitare cesure recise e nette sul piano della realtà fenomenica. L'impossibilità da parte dell'anima di pensare a prescindere dal corpo, annoverata a buon diritto da Huet tra le prove della subordinazione dell'anima al corpo per lo svolgimento delle proprie funzioni, denota la dipendenza della prima dal secondo non per ciò che concerne l'essenza ma per quanto riguarda l'azione. A differenza dello spirito considerato in se stesso, l'anima, in quanto «esprit considéré autant qu'un avec le corps»¹⁰⁹, necessita di un mezzo per porre in essere il suo pensiero; il corpo viene dunque ad essere lo strumento di cui lo spirito si avvale per pensare, proprio come la lingua è lo strumento di cui l'uomo si serve per pensare¹¹⁰.

¹⁰⁸ REGIS, *Reponse au livre*, p. 150.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 151.

¹¹⁰ «Car quand bien l'esprit ne sçauroit penser sans le corps (ce qui n'est pas, puisqu'il pense à soy-même et à Dieu par soy-même) il ne s'ensuivroit pas que l'esprit fût essentiellement dependant du corps: il s'ensuivroit seulement qu'il ne pourroit agir sans le corps, parce que le corps seroit un instrument dont

La negazione dell'impossibilità del vuoto, settima e ultima tesi del formulario, oltre ad essere argomentata, come detto, a partire dal rifiuto di indicare nell'estensione l'essenza della materia, viene sostenuta attraverso il riferimento ai testi biblici da un lato e l'appello alla distinzione tra qualità positive e qualità negative dall'altro. Huet evidenzia come il rifiuto del vuoto dal punto di vista fisico abbia pesanti ripercussioni sul piano esegetico e teologico: oltre a rendere inspiegabile l'immagine biblica della creazione dal nulla, conduce infatti al depotenziamento del creatore stesso, dal quale la materia si trova ad essere completamente indipendente. L'accusa di empietà viene coronata dal vescovo con un sarcastico riferimento alla dottrina cartesiana della creazione delle verità eterne; a suo parere è infatti «une chose merveilleuse que la puissance de Dieu soit si fort recourcie par celuy qui a enseigné que Dieu peut faire que deux fois deux ne fassent pas quatre»¹¹¹. Se la negazione del vuoto si pone in contrasto con le verità di fede, appare del tutto ingiustificata dal punto di vista metafisico. Il nulla non può essere ritenuto il soggetto di inerenza di qualità positive quali la lunghezza, la larghezza e la profondità, ma ad esso possono a buon diritto essere attribuite un'infinità di qualità negative. È infatti possibile affermare che

nihilum immutabile esse, immobile esse, infectum, incorruptum, æternum esse, nihilum nihilo simile esse, nihilum esse differre a rebus creatis, nihilum esse contrarium enti, ex nihilo orbem a Deo esse creatum, cæteraque quæ elegantissimo Poematio tribuit Nihilo Passeratius, vir amœnissimi ingenii. Atqui hæc immutabilitas, hæc immobilitas, cæteraque, quæ nihilo per hujusmodi locutiones tribuuntur, meræ sunt negationes, nempe mutabilitatis, mobilitatis, generationis, corruptionis, finis, discrepantiæ a nihilo, similitudinis cum rebus creatis, convenientiæ cum *ente*, *existenti*arei ullius ante mundi creationem¹¹².

Anche l'estensione, dunque, può essere predicata dello spazio sia positivamente, quando si tratta di uno spazio pieno, sia negativamente, quando si tratta di uno spazio vuoto:

similiter cum fingimus in nihilum Deo redigi vinum, quod continetur vase aliquo, nullo alio admisso corpore in vini locum, dicendum est vacuum manere spatium quod a vino accupabatur, ejusdemque id fore amplitudinis et

l'esprit auroit besoin pour penser, comme la langue est un instrument dont l'homme a besoin pour parler Or il faut remarquer, Monsieur, que le corps n'est point un instrument de l'esprit considéré en luy-même, mais un instrument de l'ame, c'est à dire, un instrument de l'esprit considéré entant qu'un avec le corps: ce qui fait que l'esprit n'a jamais besoin du corps pour penser et que l'ame ne pense jamais sans le corps. Ce qu'il faut bien remarquer» (*ibid.*, pp. 150-151).

¹¹¹ REGIS, *Reponse au livre*, p. 258.

¹¹² HUET, *Censura*, pp. 145-146.

extensionis, ac prius erat vinum, meritoque vacuo huic spatio extensionem tribuamus, at *negativam*, nam cum dicam spatium illud inane, quod intra vas est, esse pedis unius quadrati, perinde erit ut si dicerem in spatio illo pedali nullum esse corpus; et pedalis hæc extensio vacui, sive nihili, erit negatio corporis in spatio pedali¹¹³.

Tale affermazione ribadisce il declassamento, già proposto da Huet, dell'estensione dal rango di caratteristica essenziale della sostanza corporea a quello di qualità predicabile, positivamente o negativamente, a sostanze corporee o incorporee. Nel proporre un modello di creazione divina molto lontano da quello descritto nel libro della *Genesi*, Descartes aveva cercato di attenuare il rischio di uno scontro con la Chiesa sottolineando la natura puramente ipotetica del suo esperimento mentale e adottando un atteggiamento ambiguo circa ciò che è supposto essere all'origine dell'atto creativo¹¹⁴. L'esortazione a immaginare di essere in qualche luogo determinato, che in accordo con i principi cartesiani presupporrebbe l'esistenza di uno spazio esteso e, dunque, di una *res extensa*, si scontra con l'affermazione in chiusura che tratteggia i contenuti che si offrirebbero al nostro atto immaginativo immediatamente *post creationem*, riportando l'attenzione all'impossibilità di percepire alcun luogo che sia vuoto, quasi ad accettare implicitamente la teoria *ex nihilo* in maniera letterale. Del resto l'interesse di Descartes era quello di ricavare da questa ipotesi iniziale le leggi fondamentali della fisica per gettare le basi di un universo-macchina che, una volta avviato, procedesse secondo meccanica necessità. Di contro, Régis, nella replica a Huet, si spinge a proporre un'acuta interpretazione esegetica. A partire dal precetto parmenideo che identifica il non essere con una privazione assoluta dell'essere, Régis nega che il passo biblico relativo alla creazione divina possa essere interpretato *ad litteram*. L'espressione "Dio ha creato il modo dal nulla" non deve essere letta, secondo il filosofo cartesiano, in chiave ontologica ma in chiave teologica. Il suo significato è simbolico ed è volto a chiarire, attraverso un linguaggio immaginifico, l'eternità e la trascendenza dell'azione divina, cui fa da contraltare la dipendenza delle creature e del mondo da Dio in quanto fondamento del loro essere. Il passo scritturale relativo alla creazione *ex nihilo*, secondo Régis, ha una mera consistenza logica e non può dunque avere ricadute sul piano ontologico: equivale ad affermare l'onnipotenza e la libertà di Dio, il cui atto creativo

¹¹³ *Ibid.*, p. 146.

¹¹⁴ DESCARTES, *Le monde*, AT XI 31-32.

non necessita di nulla all'infuori del suo Essere e la cui azione non è dipendente da nessuna realtà:

le neant n'estant qu'une privation de l'estre, les Cartesiens croient qu'il n'y a rien de moins raisonnable que de dire que l'estre a esté crée du neant; car c'est proprement dire que le neant est l'origine de l'estre: ce qui repugne plus que de dire quel es tenebres sont le principe et l'origine de la lumiere. Il est vray que ces façons de parler sont fort communes parmi le vulgaire: mais elles ne sçauoient tromper les Philosophes qui se reglent par les choses plutôt que par les mots et qui sçavent bien que le sens de cette proposition, *Dieu a crée le monde du neant*, est que le monde dépend de Dieu comme de sa cause efficiente et que Dieu pour le produire n'a eu besoin du secours d'aucune creature¹¹⁵.

Dio opera dunque in maniera assolutamente indipendente, non sul nulla, perché il nulla non è alcunchè di reale e tale ipotesi condurrebbe a ragionamenti assurdi, contraddittori o inficiati da un regresso all'infinito¹¹⁶, ma sulla materia. In definitiva, la teoria *ex nihilo* non appare in contrasto, anzi si accorda, con l'ipotesi dell'esistenza della materia anteriormente all'atto creativo. Per ovviare il rischio di aprire la teoria cartesiana a facili derive spinozistiche, Régis puntualizza come dal fatto che la materia non sia stata creata dal nulla non segua che essa possa essere ritenuta eterna ed elevata alla stregua di Dio. Essendo infatti soggetta a mutamento, la materia si trova ad essere essenzialmente imperfetta; quanto alla sua eternità, essa è inficiata dal fatto che la materia esiste in se ma non per sé¹¹⁷. La possibilità di individuare il nulla come soggetto di inerenza delle qualità negative, elevata da Huet a prova dell'esistenza del vuoto, viene negata da Régis sulla scorta del principio aristotelico secondo cui tutti gli accidenti, siano essi positivi o negativi, per poter essere predicati necessitano di un soggetto reale a cui inerire o essere negati. Appartenendo al dominio del non essere, il

¹¹⁵ REGIS, *Reponse au livre*, p. 266.

¹¹⁶ «Il faut ajouter, Monsieur, que s'il y avoit eu quelque espace ou quelque vuide avant que le monde fût crée, cet espace ou ce vuide eût esté un rien, ou quelque chose. S'il eût esté un rien, le rien auroit donc precedé l'estre: ce qui repugne autant que de dire que la nuit a precedé le jour et la privation la réalité qui luy est opposée. Et s'il estoit quelque chose, ou cette chose estoit par elle-même, ou elle dépendoit de Dieu. Si elle estoit par elle-même, elle ne dépendoit donc pas de Dieu et partant il y avoit quelque chose d'indipendant de Dieu; ce qui est absurde; et si elle en dépendoit, Dieu donc avoit eu besoin pour la produire de quelque autre chose; et pour produire cette autre chose, encore de quelque autre chose et ainsi de suite jusqu'à l'infini» (*Ibid.*, pp. 266-267). A riguardo segnalo il saggio di Canziani, che analizza il tema della conoscenza di Dio, della sua libertà e della sua potenza ne *L'usage* di Régis: GUIDO CANZIANI, *L'onnipotenza divina in Pierre Sylvain Régis*, in G. Canziani, M.A. Granada, Y.Ch. Zarka (eds.), *Potentia Dei – L'onnipotenza nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, Milano, Angeli 1990, pp. 561-588.

¹¹⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 266.

vuoto non può essere privato né tanto meno possedere alcuna proprietà¹¹⁸. Come infatti proprietà positive quali l'immutabilità – annoverata erroneamente da Huet tra le qualità negative afferenti al nulla – non possono afferire che a un «estre réel et veritable»¹¹⁹, le qualità negative «supposent un sujet veritable qui est privé de ces qualitez»¹²⁰. Parimenti relazioni quali la rassomiglianza e la contrarietà presuppongono rispettivamente «deux ou plusieurs choses réelles qui se ressemblent» e «deux qualitez réelles et positives qui ne peuvent compatir ensemble dans le même homme»¹²¹. Dal momento che l'attribuzione o la privazione di qualità reali suppone l'esistenza di un soggetto reale a cui essere attribuite o negate, l'attribuzione di qualità negative al nulla non può che dar luogo ad affermazioni illogiche e insensate:

la privation et la negation sont des défauts de quelque proprieté reelles qui supposent un sujet: l'injustice, par exemple, qui est une privation de justice, suppose un sujet injuste, et l'aveuglement, qui est une negation à l'égard d'une pierre, suppose une pierre qui n'a point d'yeux. Le neant au contraire est un défaut qui ne suppose aucun sujet, et qui ne peut estre luy-même le sujet d'aucune proprieté, non pas même des proprieté negatives: parce que la proprieté negative d'un neant seroit le neant d'un neant: ce qui est absurde. D'où il s'ensuit que c'est proprement former des propositions chimeriques, que de dire *que le neant est immuable et qu'il est semblable à un autre neant*¹²².

Sulla base di tali presupposti, l'ipotesi avanzata da Huet circa la facoltà divina di distruggere il vino contenuto in una coppa senza sostituirlo con nessun altro corpo, essa si rivela del tutto infondata. Rimanendo fedele all'ipotesi cartesiana, Régis mette in luce come la distanza tra i bordi della coppa implichi l'esistenza di uno spazio esteso. Avvalendosi del tropo scettico del regresso all'infinito, Régis ribadisce l'assurdità di attribuire all'estensione il rango di qualità negativa e di far coincidere lo spazio con il nulla:

Il ne servira de rien de dire que cet espace sera vuide, ou s'il est étendu, que son extension ne sera que negative: car il vient d'estre prouvé que cela repugne, et qu'il n'est pas possible qu'une extension negative, qui est un neant, soit une proprieté du vuide, qui est un autre neant: autrement un neant seroit la proprieté d'un autre neant et cet autre neant, encore d'un autre; et

¹¹⁸ «(...) que l'Auteur nous dise donc quel est le sujet des proprieté negatives du neant. Dira-t-il que c'est le neant même? Si cela est il faut qu'il reconnoisse que le neant, c'est à dire, ce qui n'est rien, a des proprieté negatives, c'est à dire, des proprieté qui ne sont rien: ce qui est absurde» (*Ibid.*, p. 269).

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 270.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 269.

¹²¹ *Ibid.*, p. 270.

¹²² *Ibid.*, p. 271.

ainsi de suite jusqu'à l'infini. Ce qui est absurde. (...) L'Auteur declare que quand il dira que le neant qui est entre les bords du vase est d'un pied quarré, c'est la même chose que s'il disoit que dans le neant d'un pied quarré il y a un neant et qu'alors ce neant d'un pied quarré sera un neant dans le neant d'un pied quarré¹²³.

Le prime tre proposizioni bandite dal formulario del 1691 riguardano lo scetticismo cartesiano, tema che Huet tratta in apertura alla sua opera e che ripropone nel corso della stessa. Se la prima proposizione rigetta *in toto* il dubbio metodico, le due successive condannano con forza il dubbio iperbolico, che ha come presupposto l'estensione della sfera dell'incertezza all'ambito divino. La portata del procedimento dubitativo cartesiano viene immediatamente sottolineata da Huet, il quale nel I articolo della sua censura ne sottolinea la radicalità a partire da due aspetti principali: la profondità dell'atto dubitativo e l'ampiezza del suo dominio.

Nec vero leviter aut oscitanter dubitare nos jubet, sed ita ut universa pro incertis, ac ne incertis quidem, sed omnino pro falsis habeamus, non modo quæcunque antehac incerta aut verisimilia, sed et quæ certissima nobis esse visa sunt, ne exceptis quidem illis principiis, quæ per se et lumine naturali nota esse dicuntur¹²⁴.

A parere di Huet è proprio la drasticità del dubbio a renderlo inefficace e incompatibile con i propositi cartesiani. Il processo dubitativo avviato secondo le modalità proposte da Descartes, per quanto complesso e articolato, si rivela in definitiva insuperabile e, dunque, fine a se stesso. Come ha rilevato Thomas Lennon, per Huet l'avanzamento del dubbio riguardo a una cosa è da ritenersi assolutamente incompatibile con la dichiarazione di falsità della cosa stessa: il dubitare di qualche cosa coincide con la sospensione del giudizio circa il suo valore di verità e non l'asserzione della sua falsità¹²⁵. Quello che viene individuato in maniera provocatoria dal vescovo di Soissons come il fondamento della filosofia cartesiana¹²⁶ finisce, a suo avviso, per affossare l'intero sistema. Una volta rigettate tutte le credenze legate ai sensi e tutte le evidenze razionali, è fuori discussione potersi appigliare a qualcosa per poter uscire dalla condizione di estrema incertezza in cui versa il fautore del dubbio, tantomeno se il punto d'appiglio viene individuato in una verità evidente. A fare problema è in

¹²³ *Ibid.*, pp. 270-271.

¹²⁴ HUET, *Censura*, pp. 9-10.

¹²⁵ *Ibid.*, pp. 10-11.

¹²⁶ Huet da avvio alla sua *Censura* asserendo che «philosophiæ totius suæ fundamentum Cartesius in dubitatione constituit» (*Ibid.*, p. 9).

particolare l'ipotesi di un Dio ingannatore, che, come recita la terza delle undici proposizioni bandite nel 1691, potrebbe averci creati «de telle sorte que nous soyons toujours trompés dans les choses meme qui paroissent les plus claires». Ammettere che Dio possa trarre costantemente in inganno l'uomo facendogli apparire come vero ciò che è stato in realtà decretato falso e che risulta quindi incompatibile con l'assetto del mondo voluto da Lui stesso, oltre ad essere in contrasto con gli attributi divini di bontà e veridicità, implica l'impossibilità stessa di uscire dal dubbio¹²⁷. Una tale ipotesi, comportando la sospensione della validità del principio di non contraddizione, ha infatti un pesante riscontro sul piano logico, dove ci si deve necessariamente scontrare con l'impossibilità di determinare la verità o la falsità delle proposizioni, che si trovano in linea di principio ad essere sia vere che false.

La conseguenza più pesante per il sistema filosofico cartesiano è l'invalidazione del cogito. Colui che pensa può essere e non essere nello stesso tempo:

quid si dicamus, etiamsi verum esse detur, eum esse qui cogitat, tamen esse quoque posse verum, eum non esse qui cogitat. Cartesii quippe sententia est, efficere Deum posse ut contraria et repugnantia enuntiata vere simul esse possint. Unde sequitur fieri posse ut qui cogitat sit et non sit. Quod si tam verum sit eum qui cogitat non esse quam esse videat cartesius ecquid certi argumentatione sua possit efficere ex qua tam contraria effici possunt. Instabit rursum ac repugnare dicet id quod cogitat non esse cum cogitat. At nos quoque pari jure dicemus repugnare id quod est non esse cum est. Cum igitur hæc stare simul posse docuerit Cartesius etiamsi repugnent, stare hæc quoque possunt cogitare aliquem et non esse¹²⁸.

La filosofia di Descartes si dimostra essere fondata sul dubbio, un dubbio scettico e insuperabile, che si estende a qualsiasi possibile forma di conoscenza, a partire da quelle più semplici e immediate, e che, mettendo in dubbio, oltre alla veracità divina,

¹²⁷ Huet rileva che, introducendo l'ipotesi del Dio ingannatore nella prima e nella seconda Meditazione (AT VII 20-25), Descartes non solo contrasta la visione cristiana della natura divina, ma contraddice quanto aveva affermato nel numero 29 della prima parte dei *Principia* (AT VII 16): «Scrutemur stirpes omnes argumenti hujus et eruamus. Dixi Cartesium aliam quoque habuisse causam cur a dubitatione initium philosophandi sumeret; nempe quod ignoremus annon ita simus facti a Deo ut semper fallamur, etiam in iis rebus quæ nobis videntur esse notissimæ; quo in numero ponit non Theoremata solum Geometrarum, sed eorundem quoque principia. Nec jam ipsi movemus litem quod figmentum poni auribus Christianis inusitatum Deum nos posse semper fallere, cum sciamus Deum bonum esse, perfectum, veracem, veritatem ipsam, nosque ab ortu facere lucis suæ participes. Quippe id agnovit variis locis Cartesius ipse, scripsit que Deum esse *summe veracem et datorem omnis luminis; ac propterea plane repugnare ut nos fallat, sive ut proprie et positive sit causa errorum*. Alibi quoque non deum, sed malum aliquem genium valde potentem fingere mavult, animis nostris insidiantem, perpetuoque nobis offundentem tenebras et errores» (HUET, *Censura*, pp. 29-30). Si veda inoltre *ibid.*, pp. 34-41, dove tale rilievo viene ribadito e approfondito.

¹²⁸ *Ibid.*, pp. 14-15.

l'esistenza di Dio, inficia la possibilità stessa di costruire un edificio del sapere. L'estensione del dubbio alla sfera divina implica infatti l'annullamento di qualsiasi certezza metafisica ed apre la strada alle più radicali forme di scetticismo. Per questo motivo, a parere del vescovo di Soissons, la principale preoccupazione di Descartes avrebbe dovuto essere quella di ristabilire un ordine di certezze nell'ambito divino per procedere solo in seconda battuta a individuare le prime verità evidenti:

subjungit deinde Cartesius, ne quidem adhuc se satis scire, an Deus sit aliquis, nedum an ab eo falli possit, ac propterea hæc sibi postmodum disquirenda proponit. Quænam vero hæc est in argumentando perversitas? Ignorare se primum dixit annon a Deo ita sit conditus ut semper fallatur c propterea sibi de omnibus esse dubitandum: tum quasi exploratum habeat se a Deo ita non esse conditum ut semper fallatur, sumit quæsitum pro concesso et multa esse docet de quibus non liceat dubitare, ac iis deinde sine dubitatione admissis demonstrare conatur Deum esse ac demum talem se a Deo non esse creatum ut semper fallatur. Nonne proposito primum hoc dubitandi argumento quod nesciat annon ita a Deo sit facto ut semper fallatur tollere illud debuit antequam ulterius progrediretur? Et demonstrato hoc, se a Deo non esse ita factum, ut fallatur in rebus lumine naturali cognitis, probare deinde cognitum sibi esse lumine naturali se cogitare; ac demum sibi cognitum esse lumine eodem se esse quia cogitet?¹²⁹

Se si traspone la visione di Huet relativa al fondamento del sistema cartesiano sulla metafora dell'albero delineata da Descartes nella *lettera-prefazione* ai *Principia*, si scopre come il germe dello scetticismo si insinui proprio nelle radici, ovvero nella metafisica, che rappresenta metaforicamente la base dell'albero del sapere. L'eventualità di un inganno divino può essere delineata come un'ipotesi plausibile proprio a partire dall'estremo volontarismo divino che consegue alla dottrina cartesiana delle verità eterne. Se dunque le conoscenze dipendenti dai sensi, in accordo con la tradizione e con la fede, possono essere ritenute ingannevoli a causa della particolare condizione in cui versa l'uomo in quanto essere creato, le verità e i principi evidenti possono essere revocate in dubbio soltanto grazie all'estensione della dipendenza dalla causalità divina al puro intellegibile. In questo modo tutte le verità, siano esse logiche o matematiche, si trovano ad essere dipendenti dall'onnipotenza divina¹³⁰. È in questa teoria che affonda le radici, come ammette Descartes stesso in una lettera a padre Mesland¹³¹, la possibilità di mettere in discussione l'assoluta validità del principio di

¹²⁹ *Ibid.*, pp. 37-38.

¹³⁰ Cfr. DESCARTES, *Lettre à Mersenne du 15 avril 1630*, in AT I 143-6 e DESCARTES, *Lettre à Mersenne du 27 Mai 1630*, in AT I 151-3.

¹³¹ Cfr. DESCARTES, *Lettre au Père Mesland du 2 May 1644*, in AT IV 118-9.

non contraddizione, e dunque, di estendere il dubbio radicale. Come chiarisce Lennon, infatti, «si la loi de non-contradiction peut être autre qu'elle est, alors, en cas de doute radical, une proposition peut être considérée comme fausse sans que sa contradictoire ne soit pour autant acceptée comme vraie»¹³². L'apertura della possibilità all'ipotesi che «repugnantia effata simul vera esse possint»¹³³ inficia anche l'appello alla visione immediata e intuitiva come fonte di conoscenza certa¹³⁴. La critica di Huet è totale e conduce a rigettare il valore attribuito dai cartesiani all'autointuizione del *cogito*, sia, appunto, perché il cogito deve essere considerato «non minus incertum ac reliqua omnia quibus adductus erat ad dubitandum»¹³⁵, sia perché la sua natura formale è tutt'altro che intuitiva. La critica al cogito viene condotta da Huet su due fronti principali: uno estrinseco al cogito stesso, l'altro intrinseco. Il primo fronte appartiene al piano metafisico e coincide, appunto, con il rilievo delle conseguenze negative a cui approda lo scetticismo cartesiano in seguito alla pericolosa estremizzazione del volontarismo divino combinata con la supposizione di un Dio ingannatore. Il secondo pertiene invece alla logica e corrisponde all'individuazione di alcuni errori nella formulazione del *cogito* che ne compromettono la validità. Dal punto di vista metafisico, posto l'inganno divino e, con esso, l'invalidazione del principio di non contraddizione, per Huet non è più possibile arginare il dubbio né tantomeno contrastarne le derive scettiche¹³⁶,

¹³² LENNON, *La réponse*, p. 247.

¹³³ HUET, *Censura*, p. 39.

¹³⁴ Cfr. *Ibid.*, pp. 39-40.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 41. Ad avviso di Huet il tentativo di contrastare lo scetticismo si risolva in Descartes in uno scetticismo altrettanto radicale. Huet mette in luce che Descartes si è artificiosamente differenziato dagli scettici riconoscendo *ex arbitrio* la validità e la verità di un principio non meno incerto di tutti le altre cose che lo avevano condotto a dubitare e rimprovera il filosofo di La Haye di aver abbandonato il dubbio proprio nel momento in cui era necessario perseverare in esso; l'ipotesi del Dio ingannatore dovrebbe infatti condurre il filosofo a perseverare nel dubbio, a maggior ragione di fronte al primo principio apparentemente evidente: «Ergo cum scribit Cartesius in Methodo se Philosophiam primum capessentem et a dubitationibus exordiendum esse censentem, dubitandum non esse decrevisse more Scepticorum qui dubitant, inquit, ut dubitent, et praeter incertitudinem nihil quaerunt, sed dubitationes suas repressisse et fixisse in certissima principii hujus notitia, Ego cogito, ego sum: cum, inquam, hæc scribit, in eo errare incipit, quo incipit discrepare a Scepticis. Hi enim et ille viderunt esse dubitandum; at dubitare ille tum desiit, cum erat maxime dubitandum: in hoc videlicet principio, quod non minus incertum est ac reliqua omnia quibus adductus erat ad dubitandum; hi dubitare pergunt in eodem illo principio, de quo vel maxime dubitandum esse vident: hautquaquam certe dubitantes ut dubitent; quod ipsis minime insimulasset Cartesius, si rationes eorum diligentius perspexisset, sed ideo dubitantes quod nihil ipsis satis liquido satisve certo percepi posse videatur» (*Ibid.*, p. 41).

¹³⁶ «Quomodo vero qui nescire se ait, annon ita sit compositus a Deo ut semper fallatur, scire potest se non falli cum putat se esse se cogitare, cum aliqua inter se pugnare existimat, cum animo se perspicue videre arbitratur quippiam, cum lumine naturali videtur ei aliquid notissimum? Unde id rescire potuit quod mox ignorabat? Quanam exceptione dissolvit hoc argumentum quod mox tantum apud eum valebat, quodque tanti est, ut eximii quidam viri de grege Cartesianorum ingenue confessi sint nulla ratione

nemmeno se, seguendo alla lettera Descartes, si declassa il dubbio al rango della pura finzione filosofica:

meminerimus nos philosophari et ipsum veritatis studium sive Philosophiam cujuslibet rei quantumvis absonæ fingendæ dare licentiam. Ex hac ergo lege adeo patente et generali, ita nos esse comparatos ut semper fallamur, cum nihil omnino exceptum sit et nihil mihi sit adeo notum, quod non hujusmodi admonitio mihi falsitatis suspectum reddat; quidquid deinceps ad credendum mihi proponet Cartesius, id merito rejiciam, si priore ejus ac generali præcepto stare velim¹³⁷.

Se dunque da un lato il *cogito* non può essere arbitrariamente esentato dal dubbio che grava su tutte le verità, pena l'annullamento di tutto l'artificio cartesiano, dall'altro lato l'intero strumento del dubbio si rivela essere completamente fine a se stesso:

si ex hac inscitiae humanæ lege ea eximi jubet Cartesius, quæ lumine naturali cognita sunt, et philosopho cuidam dicenti falsum esse posse hoc enuntiatum, *Ego cogito*, nihil aliud habuit quod responderet, ut dixi supra, quam id esse lumine naturali cognitum, admittat necesse est principia omnia Arithmeticae et Geometriae; velut ista, *Duo tribus addita efficere quinque et si aequalibus aequalia addas, quæ inde exurgent, fore aequalia*, de quibus tamen dubitare statuerat. Hæc porro si cum cæteris Mathematicorum principiis admiseris, admittes quoque ducta ex iis Theoremata, ac totam proinde Geometriam. At fatetur Cartesius, et negari certe non potest, sæpe in eo peccari. Jam ergo erroribus fenestra aperta est et vanescit omnis ille dubitandi apparatus, in ipso Philosophiæ ingressu ab eo instructus. Videat nunc quo se vertat Cartesius: nam si dicere pergit nescire se annon ita se habeat ut semper fallatur, agnoscat falli se posse in eo *Ego cogito, ergo sum*; nec idcirco primum hoc esse ac certissimum Philosophiæ fundamentum; vel si id admitti jubeat cum reliquis quæ lumine naturali cognita sunt, jam nihil esse ab erroribus tutum. Concurrent Cartesiani omnes et capita conferant, numquam inde se expedient, atque hoc everriculum est argutiarum omnium Cartesii quæ ab hoc aditu in ejus Philosophiam irreperunt¹³⁸.

Il *cogito* appare agli occhi di Huet del tutto insostenibile anche dal punto di vista formale: l'auto-riferimento, che costituisce il perno della dimostrazione cartesiana dell'esistenza e dell'identità dell'io, divenendo per Descartes il criterio ultimo della ragione, non può che dare luogo ad un circolo logico. L'obiezione di circolarità era già stata avanzata, in forma differente, da Arnauld e da Mersenne, i quali avevano rilevato un circolo vizioso nel garantirsi reciproco dell'evidenza del *cogito* e di Dio¹³⁹. Per Huet

convinci eos posse, quicumque obstinate contenderint, hanc esse natura hominis, ut semper fallatur?» (*Ibid.*, pp. 31-32).

¹³⁷ *Ibid.*, pp. 29-30.

¹³⁸ *Ibid.*, pp. 32-33.

¹³⁹ Cfr. AT VII, 124-125 e 214

la *petitio principii* si riscontra prima di tutto all'interno del *cogito* stesso¹⁴⁰. Nell'asserire "je pense, donc je suis" Descartes postula l'esistenza del referente del pronome, sottintendendo come acquisito ciò che in realtà è ancora da provare. A parere del vescovo di Soissons si potrebbe sciogliere l'antecedente dell'argomento del *cogito* esplicitandolo nella sua forma completa: "je suis pensant", dove il verbo 'essere' è da leggersi come un sinonimo del verbo esistere; in questo modo è possibile smascherare il circolo insito nell'argomento cartesiano:

quid hoc est deinde, ego cogito? Hoc scilicet, Ego sum cogitans. Unde concinnatur hoc argumentum, Ego sum cogitans: ergo sum. Quod argumentum recidit in Chrysippeum illud, Si lucet lucet: lucet autem: lucet igitur. Si sum, sum: sum autem: sum igitur. In quo sumo me esse ut probem me esse et admitto vitiosum illum in argumentando circulum¹⁴¹.

Huet riprende poi la critica di Gassendi¹⁴² mettendo in luce come il *cogito* non sia altro che una forma di sillogismo abbreviato (*tout ce qui pense est: je pense, donc je suis*) e come la validità di tale sillogismo sia inficiata dalla radicalità del dubbio: ricadendo nel dubbio, la premessa principale invalida infatti la conclusione stessa. L'abbandono da parte di Descartes del dubbio radicale in favore della presunta certezza del *cogito* è dunque, a parere di Huet, del tutto arbitrario¹⁴³. Anche a prescindere dall'antecedente, il conseguente non potrebbe comunque essere ritenuto valido. L'iperbolicità del dubbio conduce a mantenere la possibilità di concludere due cose contrarie, da cui segue l'impossibilità di escludere che colui che pensa al contempo sia e non sia¹⁴⁴.

Régis coglie la portata delle obiezioni di Huet, a cui risponde cercando di

¹⁴⁰ Lennon rileva come il vescovo di Soissons ravvisi proprio nella problematicità del *cogito* la causa dell'infondatezza della dimostrazione dell'esistenza di Dio e dell'insussistenza della regola dell'evidenza: «il [*scil.* Huet] pense que la première prémisse de Descartes, a savoir celle qui porte sur le *cogito* lui-même, est aussitôt problématique. Descartes n'est pas dans une position qui lui permette d'évoquer l'existence de Dieu ou la règle qui veut que ce que l'on perçoit clairement et distinctement comme vrai le soit en réalité, tout simplement parce qu'il ne peut même pas prouver qu'il existe lui-même» (LENNON, *La réponse*, p. 248).

¹⁴¹ HUET, *Censura*, p. 13.

¹⁴² Cfr. DESCARTES, *Meditationes. Objectiones quintae*, AT VII 259.

¹⁴³ «En iterum promissum deserit Cartesius, fideique fallit et pro vero sumit id quod non minus dubium est ac reliqua quæ habenda duxit pro falsis. Adeo immemor est magnifici illius et generalis sui propositi, omnia habendi pro falsis. In quo proposito si perseveras et constanter, uti decebat Philosophum, quando occurrit istud ad ejus animum, Ego cogito, id quoque cum reliquis omnibus pro falso habuisset. Sin eximendum illud erat ex generali illa lege omnia habendi pro falsis, temeraria fuit et incauta illa lex, cui antequam submitterem animum, judicare debuerat nihilne esse ex ea excipiendum» (HUET, *Censura*, p. 14).

¹⁴⁴ Cfr. *Ibid.*, pp. 14-15.

mettere in luce come lo strumento del dubbio abbia la funzione metodica di *liberare* la mente dal groviglio di convinzioni accettate acriticamente e sedimentate col tempo, per fissare, dopo averle attentamente esaminate, le nozioni fondamentali su cui deve essere costruito e compreso il sistema ordinato delle verità. Lungi da rappresentare il fondamento della filosofia cartesiana, il dubbio, coincidendo con «une simple suspension de jugement à l'égard de tout qu'on croit sçavoir pour avoir lieu de l'examiner de nouveau»¹⁴⁵, ne costituisce dunque la condizione di possibilità. Per fondamento della filosofia, infatti, «Mr. Descartes et tous les Philosophes entendent une verité simple et connue par elle-même sur laquelle toutes les autres veritez de la Philosophie sont appuyées»¹⁴⁶. Dopo aver delineato la funzione del dubbio rimanendo fedele alla lezione cartesiana, Régis se ne discosta per ciò che concerne la sua caratterizzazione. Accettando la rappresentazione dicotomica del dubbio cartesiano avanzata da Huet, Régis distingue un dubbio reale, che conduce a rigettare come false tutte le cose incerte, da un dubbio fittizio, che si estende alle cose evidenti:

il y a deux sortes de doute: un doute veritable et un doute feint et de methode. Le doute veritable procede comme il a été dit de la nature même des choses qui ne se découvrent pas assez à l'esprit pour paroître entierement évidentes, et le doute feint et de methode procede non des choses mêmes mais de la resolution que nous prenons de remettre à l'examen tous les jugemens que nous avons faits. Ce qui merite d'autant plus d'estre remarqué que c'esyt de là que dependent tous les faux raisonnemens que l'Auteur de la critique fait contre le doute de M. Descartes, ayant toujours conclu du doute feint et de methode, ce qui ne se peut conclure que du doute veritable¹⁴⁷.

Il filosofo cartesiano rende ragione della sua distinzione in dubbio reale e dubbio fittizio attraverso un riferimento alquanto forzato a due passi distinti dei *Principia*, che non vengono da lui citati ma soltanto menzionati¹⁴⁸. Tale distinzione, pur non trovando un riscontro reale nei testi cartesiani¹⁴⁹, fa da perno a tutta la replica di Régis, consentendogli di aggirare le difficoltà legate all'estensione dello scetticismo alla sfera divina e alle verità evidenti. Se infatti, dal punto di vista di Huet, uno scetticismo così

¹⁴⁵ REGIS, *Reponse au livre*, pp. 2-3.

¹⁴⁶ *Ibid.*, pp. 2-3.

¹⁴⁷ *Ibid.*, pp. 4-5.

¹⁴⁸ I passi in questione sono *Principia* I, 2 (AT III 91-92) e *Principia* I, 30 (AT III 99).

¹⁴⁹ Pur lasciando aperta la via di un'interpretazione distorta di questi ultimi da parte dell'autore della *Reponse* (a riguardo si vedano LENNON, *La réponse*, pp. e SCHMALTZ, *Radical*, p. 229), è tuttavia doveroso non escludere la possibilità di una voluta distorsione dell'interpretazione da parte di un filosofo che ha costruito la sua opera principale su una radicale rivisitazione della filosofia cartesiana (cfr. REGIS, *Système*).

ampio e radicale ha come inevitabile esito quello di essere intrinsecamente insuperabile, la lettura regissiana dello scetticismo cartesiano, facendo ricadere tutto ciò che attiene all'inganno divino nell'ambito della pura finzione, consente di limitare la portata del dubbio, il quale viene ridotto a un mero espediente finalizzato alla ricostruzione *ex novo* del sistema del sapere. Dal momento infatti che «Descartes n'a feint de douter si Dieu nous trompe que pour avoir lieu d'examiner les raisons que nous avons de croire que Dieu ne nous trompe pas», tale risoluzione, oltre a essere compatibile con la rappresentazione cristiana della natura divina, non dura che il tempo necessario «pour examiner les choses que Mr. Descartes luy donnera pour veritables»¹⁵⁰ e può essere rimossa senza lasciti scettici. La sospensione del principio di non contraddizione, segnalata da Huet come esito estremo e insormontabile del dubbio iperbolico cartesiano, per Régis non è altro che la conseguenza del fatto che il vescovo «prend la fausseté hypothetique des regles de la Logique pour une fausseté veritable»¹⁵¹, considerando così un'ipotesi reale quella che in realtà è una mera supposizione *extravagante*. Secondo l'interpretazione del filosofo cartesiano, il principio di non contraddizione e, in generale, tutti i principi evidenti non cessano dunque di essere validi, ma vengono fittiziamente messi in dubbio per poterne riaffermare la solidità con maggiore forza; sulla base di tali presupposti anche le critiche di Huet relative all'iter dimostrativo seguito da Descartes per neutralizzare il dubbio da un lato e al *cogito* dall'altro appaiono agli occhi di Régis del tutto ingiustificate. In particolare, il carattere artificioso del dubbio legittima l'ammissione delle prime verità evidenti a prescindere dalla dimostrazione dell'esistenza e della veracità divina, la quale, secondo l'autore della *Reponse*, non potrebbe essere avviata senza prima stabilire con certezza le verità relative al nostro pensiero e della nostra esistenza:

Mr. Descartes n'a jamais douté serieusement si Dieu ne l'avoit pas fait tel qu'il se trompât toujours. S'il en avoit douté ainsi, il eût esté obligé de lever ce doute avant que de passer outre. Mais parce qu'il a seulement feint d'en douter, il a pû admettre plusieurs veritez avant que d'avoir prouver que Dieu ne l'avoit pas fait tel qu'il se trompât toujours. Ces veritez sont *qu'il pense et qu'il est parce qu'il pense*. Car bien loin que la certitude que nous avons que Dieu ne nous trompe pas, precede la connoissance que nous avons de notre pensée et de nostre existence, comme le pretend M. Huet, elle n'en est qu'une suite et une dependance; estant impossible d'estre assuré que Dieu ne

¹⁵⁰ REGIS, *Reponse au livre*, p. 59.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 20.

nous trompe pas, sans sçavoir auparavant que nous pensons et que nous sommes parce que nous pensons¹⁵²

L'argomentazione di Régis è tutt'altro che stringente e sembra aggirare l'obiezione avanzata da Huet, senza rispondere in maniera efficace. Il dubbio relativo all'ambito divino, ritenuto inizialmente pressochè irrilevante o, quantomeno, poco invasivo per il suo carattere fittizio – al punto da poter essere facilmente rigettato in seguito all'autointuizione dei primi principi evidenti –, rivela in seguito la sua autentica portata nel sancire l'impossibilità di escludere con certezza l'ipotesi di un Dio ingannatore indipendentemente dalla certezza del proprio pensiero e della propria esistenza. Anche l'appello alla distinzione scolastica tra senso composto e senso diviso lungi dal liberare l'argomentazione regissiana dalle incongruenze ad essa sottese, ne incrementa l'ambiguità. Uno dei principali errori della critica di Huet viene ravvisato da Régis «en ce que l'Auteur prend dans le sens composé ce qui ne doit estre pris que dans le sens divisé», a parere del seguace di Descartes la scorretta interpretazione dello scetticismo cartesiano da parte del vescovo è dunque da imputare al fatto che egli rigetta a priori «que la même personne puisse douter et estre assuré de la même chose» senza considerare che ciò «est vray à l'égard du même temps et dans le sens composé, mais cela n'est pas vray à l'égard des temps differens et dans le sens divisé»¹⁵³. Il ragionamento di Huet è in realtà ben più acuto e non viene confutato né tantomeno invalidato dalle repliche di Régis, il quale, pur illustrando con dovizia come il significato di un enunciato cambi a seconda che i suoi elementi siano intesi in senso congiunto o diviso, non si rende conto di cadere egli stesso proprio nel sofisma di composizione. Ammettendo infatti la certezza dell'esistenza di un soggetto a partire dall'autocoscienza del suo proprio pensiero e mantenendo al contempo il dubbio circa la veracità divina, Régis congiunge implicitamente l'essere ingannatore con l'essere sincero di Dio. Tale certezza, infatti, per poter essera vera sul piano oggettivo e non solo su quello soggettivo, implica necessariamente la buona fede nella sincerità di Dio, che potrebbe altrimenti, come rilevava Huet, ingannare l'uomo nell'atto stesso dell'autopercepirsi. Secondo il filosofo cartesiano la non simultaneità di attualizzazione dei due predicati (il dubitare e l'essere certo) è determinata dal *cogito*, che sancisce il discrimine temporale tra il momento del dubbio e quello della ricostruzione dell'edificio

¹⁵² *Ibid.*, pp. 65-66.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 66.

del sapere. La doppia critica mossa dal vescovo di Soissons nei confronti del *cogito* viene rigettata a partire dalla sua qualificazione come atto di semplice visione. Il carattere intuitivo del *cogito* comporta al contempo la certezza del suo contenuto e il rifiuto della sua natura inferenziale. Essendo frutto di un atto intuitivo e apparendo con i caratteri dell'evidenza (chiarezza e distinzione), l'affermazione del contenuto del *cogito* non può che avvenire in maniera immediata e indipendente dalla facoltà del giudizio, da cui dipende la possibilità di errore; da ciò segue la necessaria coincidenza tra il contenuto dell'intuizione e il suo oggetto reale, pena l'attribuzione di un potere causale al nulla:

les Cartesiens soutiennent que Dieu ne sçauroit faire que nous nous trompions dans les choses que nous connoissons par une simple vision et ils ne la soutiennent pas sans raison. Car ils demontrent que si ce qu'ils conçoivent clairement et par une simple vision estoit faux, le neant auroit la propriété d'estre la cause exemplaire de leurs idées: ce qu'ils croient absolument impossible; parce que le neant n'a aucune propriété ny positive ny negative¹⁵⁴.

L'atto di autointuizione del proprio pensiero e del proprio essere rimane dunque valido sia dal punto di vista metafisico sia dal punto di vista logico. Se infatti sul piano metafisico il carattere ipotetico e congetturale del dubbio iperbolico non comporta tanto una negazione a priori delle verità evidenti e dei principi primi (tra cui le regole della logica) quanto piuttosto una sospensione dell'assenso nei loro confronti e consente di mantenere intatta la possibilità di rigettare qualsiasi forma di scetticismo di fronte alla prima certezza autoevidente¹⁵⁵, sul piano logico la distinzione tra pensiero ed esistenza e la natura autoevidente del primo esenta l'argomento cartesiano dalla caduta in un circolo logico. Régis rileva come, a differenza dell'argomento di Crisippo (se è giorno, è giorno; è giorno, dunque è giorno) in cui le premesse e la conclusione sono identici in quanto «renferment la même chose considérée de la même manière», nell'argomento cartesiano premesse e conclusione «ne considerent pas la même chose, ou si elles la considerent c'est sous des idées différentes»¹⁵⁶; lo stesso Crisippo avrebbe infatti ragionato correttamente se avesse proposto l'argomento in questa forma: *le soleil luit; donc il est jour*, poiché, pur apparendo il giorno e la luce del sole come la stessa cosa,

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 68.

¹⁵⁵ Cfr. *ibid.*, pp. 17-20.

¹⁵⁶ *Ibid.*, pp. 13-14.

ad un'analisi più attenta l'idea del giorno si scopre dipendere dalla luce del sole, proprio come la conoscenza della propria esistenza dipende da quella del proprio pensiero¹⁵⁷.

La quarta delle proposizioni bandite dal formulario del 1691 riguarda il rapporto tra fede e ragione, risolto da Descartes in favore di quest'ultima. Il rigetto della tesi in questione è volto a ribadire senza eccezioni la superiorità della fede rispetto alla ragione e la necessità di cedere il passo alla prima in caso di contrasto; una posizione analoga a quella dei censori viene assunta da Huet nell'ultimo capitolo della *Censura* «où l'on examine en general la Philosophie de Mr. Descartes», dove vengono esaminati quattro gravi errori del sistema Cartesiano. Il quarto errore, secondo il vescovo, è da imputare al fatto che

cette Philosophie est contraire à plusieurs constitution de la religion chretienne (...) car elle enseigne qu'il faut soumettre son esprit à tout ce que Dieu propose à croire. Mais ce Philosophe (Descartes) a osé comparer la verité de ses opinions avec la verité des dogmes de la foy, assurant que l'une n'est pas contraire à l'autre, et que ce qu'il enseigne dans sa Philosophie est si certain, qu'il ne peut estre contraire à la Theologie, si ce n'est que la Theologie repugne à la lumiere de la raison¹⁵⁸.

Le occasioni in cui Descartes ha regolato la fede con la ragione sono molteplici, basti pensare alla negazione della creazione *ex nihilo*, in aperto contrasto con quanto stabilito dal concilio Lateranense IV, dell'anno 1215¹⁵⁹; alla tesi relativa alla coincidenza tra materia ed estensione, che si scontra con il dogma dell'eucarestia; alla recisa negazione del vuoto, che pone non pochi problemi per ciò che concerne il tema della creazione *ex nihilo*. Se poi si considera la filosofia meccanicistica nel suo complesso, a parere di Huet, non si può fare a meno di rilevarne l'empietà. Oltre a rigettare in toto le cause finali dal suo sistema¹⁶⁰, Descartes si spinge a «soumettre aux loix de la machine les choses meme incorporelles, comme la pieté, la grace etc.» operando in tal modo «une vraye corruption de la religion»¹⁶¹. Il meccanicismo cartesiano e i suoi principi sono dunque in aperto contrasto con quanto stabilito dal

¹⁵⁷ Cfr. *ibid.*, p. 14.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 308.

¹⁵⁹ HEINRICH DENZINGER, *Enchiridion symbolorum*, a cura di Adolf Schönmetzer, Barcelona, Herder 1967, p. 800.

¹⁶⁰ «Ce n'est pas un leger défaut de la Philosophie de Descartes qu'il défend de rechercher les causes finales» (REGIS, *Réponse au livre*, p. 312).

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 312.

Concilio Laterano¹⁶², ma ciò che fa particolare problema e che rende la filosofia di Descartes inammissibile dal punto di vista teologico è, ad avviso di Huet, la dottrina della creazione delle verità eterne, la quale viene dipinta dal vescovo di Soissons come un maldestro e infelice tentativo di restituire un'immagine di Dio, la cui potenza risultava compromessa a causa delle *fictions* del filosofo di La Haye, più consona alla visione Cristiana:

cum pleraque rationi adversari docuisset, secumque pugnare, quæ tamen definiat Fides esse verissima atque his commentis imminutam videret a se Dei potentiam, satis tamen divinæ majestatis integritati consuluisse se ratus est, si diceret Deum ea etiam facere posse, quæ fieri non posse, secumque ipsa pugnare ratio judicasset, quippe non ex natura sua, sed ex Dei voluntate pugnare¹⁶³.

Huet critica la strategia di Descartes, volta a salvare i fondamenti del suo stesso sistema, di connotare le verità eterne come necessarie e di garantire al contempo la potenza e la libertà di Dio, specificando che esse sono necessarie per la mente umana, ma in quanto contingentemente volute come tali dal Creatore. Per giustificare la creazione delle verità eterne, senza le quali crollerebbe la sua metafisica, ad iniziare dall'argomento del «cogito», Descartes fonda quindi la sua argomentazione sulla potenza di Dio: grazie alla sua onnipotenza Dio potrebbe decidere non solo di stabilire anche quello che noi non riusciamo a comprendere (a causa della struttura della nostra mente, a sua volta voluta da Dio), ma anche di imporlo alle creature come necessario. In

¹⁶² «Cum verum vero minime contradicat, omnem assertionem veritati illuminata Fidei contrariam, omnino falsa definimus. Ex hoc principio, verum vero adversari non posse, merito colligit Synodus, falsum esse quicquid ratio Fidei contrarium proferat: contra vero Cartesius colligit ex eodem principio, Fidei contrarium esse non posse quod ratio sua probavit, ut pote quod verum sit. At res ipsa Cartesium coarguit: nam rationi suæ morigeratus credidit tam verum esse ex nihilo nihil fieri posse, quam verum est totum esse majus sua parte: quod cum fidei repugnet, falsum esse jure colligitur, juxta Synodi præscriptum; cum Cartesius contra, propterea quod verum id esse temere credidit Fidei non repugnare falso quoque crediderit [...]. Cartesio lædi dignitatem fidei si confirmandis ejus decretis quæ *argumentis naturalibus demonstrari* non possint, *probabilia* tantum et *humana* adhibeantur. In quo sibi palam blanditur homo nimium amator sui. Nam quæ ab ipso allata sunt ad probandam *existentiam* Dei et distinctionem corporis et animæ pro *demonstrationibus naturalibus* haberi vult, cætera aspernatur. Quasi hæc ipsius argumenta, quæ naturalia appellat, certiora sint *probabilibus et humanis argumentis*, quasi valde incerta non sint, quasi non sint manifesto falsa. Porro si *argumentis probabilibus et humanis* læditur Fides, noxia quoque ei est omnis fere rationis suffragatio. Noxiæ ergo sunt similitudines, noxiæ comparationes, noxiæ rationes ad removenda impedimenta Fidei usurpari solitæ, noxia *motiva credibilitatis*, quibus referti sunt Patrum libri, quibus circumsonant Theologorum Scholæ et suggesta concionatorum. At Fides, etsi cum iis orbata est, retinet naturam integritatem suam, magno tamen caret decore et præsidio, ut si a Rege satellites comitatumque removeris, non detraxeris regium jus atque nomen, magnum tamen regiæ majestatis ornamentum subsidiumque abstuleris» (HUET, *Censura*, pp. 177-180).

¹⁶³ *Ibid.*, pp. 174-175.

ultima analisi, le verità necessarie per l'uomo non sono le uniche possibili, bensì quelle che Dio ha voluto che si imponessero come necessarie; Dio avrebbe infatti potuto stabilire altre verità, diverse da quelle che di fatto si impongono all'uomo come necessarie e quindi a lui incomprensibili. L'impossibilità di alcune verità non è dunque assoluta, bensì relativa alla natura del nostro spirito; quest'ultimo infatti, essendo stato creato da Dio, è fatto in modo da concepire come possibile solo ciò che Dio stesso ha voluto che fosse concepito come tale dalle creature e da ritenere impossibili quelle cose che Dio avrebbe potuto rendere possibili, ma che di fatto ha reso impossibili.

A parere di Huet, la visione secondo cui Dio avrebbe il potere di fare l'impossibile, problematica non solo a livello filosofico ma anche sul piano teologico, è il risultato di un'inappropriata ed inopportuna manipolazione da parte Descartes delle Sacre Scritture, abilmente piegate dal filosofo in funzione della sua tesi puramente razionale:

Deum enim ea etiam putat posse efficere quæ rationi adversantur: velut ut bis bina non sint quatuor et ut tres anguli unius trianguli non sint æquales duobus rectis. Vere enim pieque dici potest mysteria Fidei superare captum humanæ mentis; non item, rationi repugnare. Etsi hoc ipsum dicere visi sunt Patres nonnulli, Ambrosius puta et Augustinus qui si recte intelligantur hoc tantum sensisse eos videas Deum res aliquas facere posse præter ordinem vimque naturæ quæ mens humana non capiat et miretur. Quo sensu Scriptores sacri dixerunt *non esse impossibile apud Deum omne verbum*; res nempe eas quæ natura non petitur, neque fert humana potentia, juxta istud: *quæ impossibilia sunt apud homines, possibilia sunt apud Deum*. Minime autem pertinet potentia ista Dei ad eas res, quæ secum ipsæ et cum ratione pugnant¹⁶⁴.

Attraverso la distinzione tra ordine della natura e ordine della grazia Huet rileva come Descartes abbia fondato la sua dottrina delle verità eterne trasponendo l'esplicazione *post creationem* dell'onnipotenza divina dal piano soprannaturale a quello naturale. Operando in maniera straordinaria sulla natura, Dio si trova infatti a poter realizzare non più cose impossibili in senso relativo, ovvero al di sopra della portata dello spirito umano, ma cose impossibili in senso assoluto, ovvero in contrasto con i decreti divini e con la ragione. In ultima analisi, Descartes non solo non si preoccupa «en philosophie, des conséquences fâcheuses qu'un sentiment peut avoir pour la foi, quand meme il paraît incompatible avec elle»¹⁶⁵, ma pare fare un uso

¹⁶⁴ *Ibid.*, pp. 175-176.

¹⁶⁵ DU HAMEL, *Quaedam*, p. 33

spregiudicato delle Sacre Scritture, finalizzato alla conferma del proprio sistema filosofico.

L'incompatibilità di alcuni principi fondamentali della filosofia cartesiana nonché della dottrina delle verità eterne con alcuni dogmi cristiani era già stata rilevata da diversi critici di Descartes, a cui quest'ultimo aveva risposto negando l'esistenza di un reale contrasto¹⁶⁶. Régis riprende la strategia cartesiana e ne approfondisce i contenuti. Sviluppando un passo contenuto nel n. 25 della prima parte dei *Principia*¹⁶⁷ e anticipando al contempo la tesi che farà da sfondo a *L'usage*, Régis pone in rilievo l'incommensurabilità tra fede e ragione, riconducendole a due diversi ordini, a loro volta irriducibili¹⁶⁸. È proprio lo scarto che intercorre tra l'ordine della natura e l'ordine della grazia a sancire secondo il filosofo cartesiano l'accordo tra fede e ragione. Dal momento che «la veritable contrariété ne se rencontre que dans les choses qui sont d'une même ordre»¹⁶⁹, non può sussistere una reale contraddittorietà tra «les veritez de la foy» – che «sont dans un ordre surnaturel» e «les veritez de la philosophie» che «sont dans un ordre naturel»¹⁷⁰. Secondo Régis è proprio l'irriducibilità dell'ordine della grazia¹⁷¹ all'ordine della natura a sancire la possibilità di una coesistenza tra le verità

¹⁶⁶ Per ciò che concerne la dottrina cartesiana delle verità eterne si vedano MARIAFRANCA SPALLANZANI, *Diventare filosofo. Descartes "en philosophe"*, Firenze, Alinea Editrice 1999, pp. 85-111; GIULIANO GASPARRI, *Le grand paradoxe de M. Descartes. La teoria cartesiana delle verità eterne nell'Europa del XVII secolo*, Firenze, Olschki 2008 («le corrispondenze letterarie dal Rinascimento all'età moderna»).

¹⁶⁷ «Ita si forte nobis Deus de se ipso vel aliis aliquid revelet quod naturales ingenii nostri vires excedat, qualia jam sunt misteria incarnationis et trinitatis, non recusabimus illa credere quamvis non clare intellegamus. Nec ullo modo mirabimur multa esse, tum in immensa ejus natura, tum etiam in rebus ab eo creatis, quae captum nostrum excedant» (DESCARTES, *Principia*, AT VIII-1 14)

¹⁶⁸ Cfr. REGIS, *L'usage*. In questa sua ultima opera Régis non solo fonda la possibilità di un accordo tra fede e ragione, ma si volge anche (e soprattutto) alla difesa della scienza, che vuole essere da lui cautelata da tutte le accuse precedenti.

¹⁶⁹ Il precetto aristotelico secondo il quale sono passibili di comparazione soltanto le cose appartenenti a uno stesso ordine viene posto a fondamento della dimostrazione dell'accordo tra fede e ragione anche nel *Système* (cfr. REGIS, *Système*, pp. 519-522) e ne *L'usage* (cfr. REGIS, *L'usage*, p. 314).

¹⁷⁰ REGIS, *Reponse au livre*, p. 314.

¹⁷¹ Nel *L'usage* Régis si sofferma a delineare una distinzione accurata tra i due ordini. L'ordine della natura comprende tutto ciò che è immerso nella temporalità ed è quindi creato da Dio. A tale ordine appartengono «toutes les substances créées, tous les modes qu'elles sont capables de recevoir, tout le mouvement que Dieu a imprimé à la matiere en la créant, et toutes les loix de ce mouvement, suivant lesquelles il produit tout ce que nous pouvons concevoir» (REGIS, *L'usage*, p. 93). L'azione di Dio nell'ordine della natura si caratterizza nell'esplicarsi sempre in maniera mediata; dopo aver posto in essere il mondo della natura e le leggi che ad esso competono per un atto di creazione immediato, infatti, Dio non si può più rapportare al mondo direttamente, ma deve avvalersi di un *medium* che gli permetta di svolgere le sue azioni (di per sé eterne ed immutabili) in un mondo soggetto alla temporalità. I fenomeni iscritti nel mondo naturale sono dunque previsti da Dio al momento dell'atto creativo, ma vengono posti in essere attraverso un sistema di cause seconde. Tali fenomeni sono pertanto «un effet ordinaire (...) de ce que Dieu a voulu qui arrivât dans le monde suivant les loix qu'il a établies» (*ibid.*, p. 93) e, una volta compresi dall'umana ragione, possono dare luogo a un sapere certo. Le verità naturali, che si rapportano

soprannaturali e le verità naturali, senza che l'affermazione delle une implichi la negazione delle altre. La ragione può spingersi nell'indagine fino a distinguere «ce qui est revelé d'avec ce qui ne l'est pas»¹⁷², dopo di che deve riconoscere l'impossibilità di comparare la verità delle opinioni con i dogmi della religione e cedere il passo alla fede per credere «tout ce que Dieu a revelé, encore qu'il soit au dessus de la portée de notre esprit»¹⁷³. A parere dell'autore del *Système*, Descartes e i cartesiani, avendo rispettato l'impossibilità di commisurare le verità della filosofia con le verità della fede hanno per ciò stesso rispettato l'assoluta sottomissione alla rivelazione divina in materia di fede. Relativamente alla dottrina della creazione delle verità eterne, Régis mantiene lo stesso atteggiamento di cautela che aveva tenuto nel difendere la radicalità dello scetticismo cartesiano. Ancora una volta nega la centralità della teoria della creazione delle verità eterne nella compagine della metafisica cartesiana, relegandola a mera finzione ipotetica, funzionale alla costruzione di un sistema di conoscenze certo e indubitabile. L'apertura alla possibilità della creazione da parte di Dio di un ordine di verità diverse e contrastanti rispetto a quelle effettivamente create viene leibnizianamente ricondotta all'ambito delle infinite possibilità *ante creationem* non realizzate, e assurge paradossalmente al ruolo di conferma dell'assoluto grado di certezza di quelle stesse verità poste artificiosamente in questione.

alla conservazione temporale dell'uomo, possono quindi essere dedotte sulla base dell'esperienza sensibile dei fenomeni che si verificano nell'ordine della natura: la ragione umana, dopo aver spogliato i fenomeni di tutte le caratteristiche superflue e contingenti, ha il potere di cogliere tanto l'essenza delle cose quanto le leggi da cui queste ultime sono regolate. E, dal momento che tanto l'ordine della natura quanto le leggi che lo regolano sono necessari per volontà divina (e che dunque i fenomeni che in esso accadono sono collegati gli uni agli altri in maniera necessaria), le verità naturali colte dall'uomo grazie all'esperienza, oltre ad essere necessarie, «dépendent les unes des autres»; da ciò segue che tali verità non solo possono essere colte dall'uomo in seguito ad un'elaborazione razionale dei dati esperienziali, ma possono essere anche dedotte razionalmente, le une dalle altre, «par des consequences aussi nécessaires» (*ibid.*, p. 94). Se l'ordine della natura comprende le manifestazioni della potenza ordinaria di Dio, l'ordine della grazia comprende le manifestazioni della sua potenza assoluta, le quali si verificano nel mondo temporale soltanto accidentalmente. Le cose nello stato soprannaturale, infatti, si manifestano nel mondo fenomenico senza tuttavia sottostare alle sue leggi e sono inconcepibili dalla ragione umana. L'oscurità dei fenomeni soprannaturali, oltre a dipendere dalla deroga delle leggi naturali da parte di Dio, è sancita anche dall'impossibilità di imputare i fenomeni di questo tipo a qualsiasi causa naturale. Essendo il prodotto di un intervento immediato di Dio i fenomeni soprannaturali trovano in se stessi la propria ragion d'essere ed appaiono dunque assolutamente avulsi tanto dall'ordine della natura e dalle sue leggi, quanto dalle cause seconde che operano nel mondo naturale. Da ciò segue che le verità soprannaturali, che si rapportano alla salute eterna dell'uomo, essendo incomprendibili all'uomo, necessitano di un atto di fede.

¹⁷² REGIS, *Reponse au livre*, p. 213.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 213.

Les cartesiens (...) assurent que Mr. Descartes n'a jamais dit que Dieu puisse faire les choses qui repugnent; il n'a jamais, par exemple, que Dieu puisse faire que deux et deux ne fassent pas quatre, ou s'il l'a dit, ce n'a été que dans son doute hypothétique, ou bien lors que par une abstraction d'esprit il a considéré Dieu avant le libre decret de sa volonté, par lequel a voulu que deux et deux fissent quatre¹⁷⁴.

Régis cerca dunque di limitare le derive anticristiane della dottrina cartesiana. L'opportuna citazione di un passo tratto da una lettera scritta da Descartes a Mersenne consente al filosofo cartesiano di semplificare e circoscrivere la portata dell'estremizzazione cartesiana del volontarismo divino restringendola al campo delle infinite possibilità non realizzate¹⁷⁵. Così, contro Huet, Régis può riaffermare l'indiscutibile validità del principio di non contraddizione, fino ad elevarlo a misura della concepibilità e dell'inconcepibilità umana delle cose:

Mr. Descartes a dû dire en suivant ses Principes qu'il n'a jamais crû qu'une chose fût impossible que parce qu'il ne la pouvoit concevoir, c'est à dire, que parce que son idée renfermoit de la contradiction. Et en effet, par quelle autre raison pouvoit-il dire qu'il la croyoit telle? *Je n'ay jamais jugé*, dit-il dans sa sixième Med. *Qu'une chose fût impossible que parce que j'ay trouvé de la repugnance à la concevoir*¹⁷⁶. Si cela est ainsi, dira Mr. Huet, l'esprit et la pensée de Mr. Descartes seront donc la regle de la verité. Cela est vray, répondront les Cartesiens et la chose ne peut estre autrement à l'égard de Mr. Descartes. Car comment peut-il connoistre que les choses sont possibles ou impossibles qu'entant qu'il peut ou qu'il ne peut pas les concevoir, c'est à dire, qu'il trouve ou qu'il ne trouve pas des contradictions dans leur idée? Il seroit fort inutile d'examiner ensuite comment cela se peut accorder avec ce que Mr. Descartes a dit du changement des axiomes et des essences; car il est certain que Mr. Descartes n'a jamais enseigné ce prétendu changement¹⁷⁷.

¹⁷⁴ REGIS, *Reponse au livre*, p. 213.

¹⁷⁵ «(...) Voicy comment il [Descartes] parle dans la 104 Lettre du second Tome. *On vous dira que si Dieu avoit établi ces veritez il les pourroit changer, comme un Roy fait ses loix: à quoy il faut répondre que oüy si sa volonté peut changer. Mais je la comprends comme éternelle et immuable et moy je juge le même de Dieu.* Ce qui fait voir que Mr. Descartes ne croit pas que les veritez qu'on appelle *éternelles*, telles que sont toutes les essences des choses, puissent changer, à cause que Dieu qui les a produites et qui les conserve agit en les produisant et en les conservant d'une maniere immuable» REGIS, *Reponse au livre*, p. 213. Régis si riferisce verosimilmente all'edizione di Clerselier delle lettere edita a Parigi in 3 voll: 1657, 1659, 1667 (RENE DESCARTES, *Lettres de M. Descartes*, a cura di Claude Clerselier, 3 voll., vol. 2, Paris, Angot 1657 [vol. 1], 1659 [vol. 2], 1667 [vol. 3], pp. 472-80) o a quella stampata ad Amsterdam in 2 voll. nel 1668 presso Elzevier (RENE DESCARTES, *Epistolæ, partim ab auctore Latino sermone conscriptæ, partim ex gallico translatae. In quibus omnis generis quaestiones philosophicae tractantur et explicantur plurimae difficultates quae in reliquis ejus operibus occurrunt*, 2 voll., Amstelodami, apud Danielem Elzevirium 1668, vol. 2, pp. 336-42); nell'edizione a cura di Adam e Tannery tale lettera corrisponde alla numero 30: *Descartes à Mersenne* (Amsterdam, 15 Aprile 1630) in AT I 145-6.

¹⁷⁶ Cfr. DESCARTES, *Meditationes*, V, AT VII 71. La stessa teoria viene esposta da Descartes a Mersenne in una lettera del 15 Settembre 1640: cfr. AT III 181.

¹⁷⁷ REGIS, *Reponse au livre*, pp. 217-218.

Régis cerca dunque di limitare le derive anticristiane della dottrina cartesiana insistendo sull'immutabilità della volontà divina e, dunque, sull'impossibilità da parte di Dio di derogare alle verità da lui stabilite.

L'ultima delle tesi bandite dal formulario del 1691, la cui critica pare essere stata anticipata da Huet, coincide con la sesta, che riguarda la dimostrazione dell'esistenza di Dio. Contro le ragioni avanzate da Descartes, il formulario prescrive di ritornare al modello di dimostrazione di matrice tomistica. Alla confutazione della dimostrazione cartesiana dell'esistenza di Dio è dedicato il capitolo quarto della *Censura* di Huet. La forza della prima prova *ab effectibus* proposta nella *Meditazione* Terza dipende, secondo il vescovo di Soissons, dalla particolare natura accordata all'idea di perfezione: se infatti tale idea fosse della stessa natura di tutte le altre, il ricorso ad una causa perfetta e infinita sarebbe del tutto vano. Per Huet a nulla vale la distinzione cartesiana in *realitas objectiva* e *realitas formalis* delle idee¹⁷⁸; se è infatti vero che le idee propriamente dette hanno un contenuto rappresentativo che varia da idea a idea (*realitas objectiva*) che si distingue dalla realtà formale dell'idea in quanto tale – ovvero dalla sua entità in quanto modo del pensare –, è altresì innegabile che le idee umane, essendo prodotte da un essere finito, devono essere considerate limitate e imperfette non solo dal punto di vista della loro forma ma anche relativamente al loro contenuto. Lo stesso Descartes del resto «plane suo se gladio jugulat»¹⁷⁹ ammettendo che tanto la ragione formale dell'infinito quanto la cosa infinita possono essere conosciute dall'uomo soltanto in maniera parziale: la prima negativamente, la seconda positivamente ma non in modo perfetto e adeguato¹⁸⁰; da ciò infatti segue che l'idea dell'infinito in quanto tale e l'idea dell'ente infinito sono entrambe finite:

¹⁷⁸ Cfr. DESCARTES, *Meditationes*, III, AT VII 40.

¹⁷⁹ HUET, *Censura*, p. 107.

¹⁸⁰ Huet si riferisce a quanto Descartes afferma nelle Risposte alle Prime Obiezioni alle Meditazioni (cfr. DESCARTES, *Responsio ad primas objectiones*, AT VII 113). Nello stesso passo Descartes ricorre all'esempio del mare per chiarire sia la natura dell'intellezione negativa tramite cui l'uomo conosce l'infinità in quanto tale sia la natura positiva ma inadeguata e imperfetta dell'intellezione che l'uomo ha della cosa infinita: gli uomini dicono di vedere il mare nonostante la loro vista non ne colga tutte le parti e non comprenda la sua immensa estensione; più infatti essi si allontanano per allargare il loro sguardo e comprendere insieme più particolari, più la loro visione si fa confusa. Ma se la loro vista si arresta su una parte del mare, diviene chiara e distinta. Allo stesso modo Dio non può essere compreso nello spirito umano e tantomeno può essere distintamente conosciuto da coloro che, guardandolo come da lontano, cercano di abbracciarlo tutto quanto e tutto in una volta col pensiero; in questo senso la loro vista è confusa, proprio come afferma S. Tommaso (cfr. TOMMASO, *Summa theologiae*, I, q. 2, a 1). Ma se gli uomini pongono la loro attenzione anche a una sola delle perfezioni divine, al fine di ammirarla e non di comprenderla, possono scoprire in essa un'immensità che non può essere rivelata da nessuna cosa

Quid enim est aliud rem percipere *negative* quam percipere quid non sit? (...) Infinitionem igitur si non aliter percipi posse quam *negative* fatetur Cartesius, fateatur quoque necesse est sciri quidem posse quid non sit infinitio, sciri vero non posse quid sit; ac proinde ideam infinitionis quæ in nobis est esse ideam non ejus quod est infinitio, sed ejus quod non est. Id autem quod non est infinitio est finitum: unde sequitur ideam infinitionis quæ in nobis est, esse finitam. Jam ex eo quod ait rem infinitam percipi *positive* etsi non *perfecte et adæquate*; hoc est ideam rei infinitæ quæ in nobis est, *positive* exhibere nobis rem infinitam, etiamsi quidquid in re infinita est, *adæquate* nobis non exhibeat sequitur ideæ huic aliquid ad perfectionem et absolutionem deesse. Cui autem deest aliquid, id finitum est: unde manifeste colligitur ideam rei infinitæ quæ in nobis est, esse finitam¹⁸¹.

Dal momento che l'estensione cartesiana del principio di causalità alla realtà oggettiva delle idee postula cause ad essa adeguate¹⁸², per Huet è innegabile che la causa dell'idea di Dio, essendo quest'ultima finita, non possa essere ravvisata in Dio stesso quanto piuttosto nell'uomo. Analogamente a quanto obiettato da Mersenne nelle *Seconde Obiezioni*¹⁸³, l'autore della *Censura* mette in luce che, non essendoci alcuna proporzione tra Dio in quanto essere infinito e lo spirito umano in quanto finito¹⁸⁴, l'essere oggettivo dell'idea dell'essere perfetto deve essere interpretata come l'esito della presa di coscienza da parte dello spirito della possibilità di aumentare indefinitivamente gli enti finiti sia dal punto di vista quantitativo che dal punto di vista qualitativo. Huet riprende implicitamente la distinzione aristotelica tra infinito in potenza e infinito in atto per mettere in luce l'inadeguatezza della mente dell'uomo rispetto alla conoscenza *perfecta* di Dio:

particolare. A parere di Huet l'esempio che Descartes trae dal mare mette in luce come all'uomo non sia dato avere in sé un'idea di Dio che rispecchi la reale perfezione e infinitudine divina. Proprio come la nostra vista permette di cogliere solo alcune porzioni del mare e dunque di formare, sulla base di esse, l'idea del mare in quanto tale senza avere una percezione reale di tutte le acque che lo compongono ma soltanto di una parte di esse, allo stesso modo la nostra anima non può cogliere l'infinità di Dio se non attraverso le cose finite. Ma, a differenza dell'idea del mare, la quale, rappresentando un oggetto finito, potrebbe potenzialmente divenire completa se si riuscissero a sommare tutte le parti di esso percepite fino a raggiungere la totalità, l'idea di Dio è destinata a rimanere inadeguata a causa della sproporzione esistente tra finito ed infinito (cfr. RÉGIS, *Reponse au livre*, p. 109-110).

¹⁸¹ HUET, *Censura*, p. 108.

¹⁸² «Jam vero lumine naturali manifestum est tantumdem ad minimum esse debere in causa efficiente et totali, quantum in ejusdem causæ effectū. Nam, quæso, undenam posset assumere realitatem suam effectus nisi a causa? Et quomodo illam ei causa dare posset, nisi etiam haberet? Hinc autem sequitur, nec posse aliquid a nihilo fieri, nec etiam id quod magis perfectum est, hoc est quod plus realitatis in se continet, ab eo quod minus. Atque hoc non modo perspicue verum est de iis effectibus, quorum realitas est actualis sive formalis, sed etiam de ideis, in quibus consideratur tantum realitas objectiva» (AT VII 40-41).

¹⁸³ Cfr. AT VII 123-124.

¹⁸⁴ L'impossibilità da parte dell'uomo di concepire «illum qui inconceptibilis est» e, dunque, di avere alcuna idea in relazione al nome di "Dio" era già stata sottolineata da Hobbes nelle *Terze Obiezioni* (cfr. AT VII 180).

animo tantum remove potero fines a re finita, eamque magis ac magis extendere; ita ut ad quantamlibet amplitudinem amplitudo alia et ad hanc porro alia adjiciatur; quoad animus deficiens in conatu consistat tandem, non finem quidem ideæ illi imponens sed agnoscens novis semper accessionibus locum in ea patere. Ergo non aliter percipit infinitum quam cum rem percipit fine carere¹⁸⁵.

L'idea di perfezione che l'uomo trova impressa nel proprio spirito non esprime dunque un'infinito in atto ma un'infinito in potenza, in quanto tenta di rappresentare qualcosa che è percepito come in continuo divenire senza mai essere colto nel suo essere infinito.

Régis ammette che «la force des argumens de Mr. Descartes dépend de la notion qu'on a de la nature de l'idée de l'estre parfait» e dunque che «si cette idée estoit de la même nature que toutes les autres idées il ne faudroit pas recourir à une cause exemplaire parfaite et infinie»¹⁸⁶, ma sottolinea al contempo come la rilettura dell'interpretazione cartesiana della natura delle idee proposta da Huet sia del tutto fuorviante. Se infatti considerata materialmente come un'operazione dell'intelletto umano, l'idea di perfezione non può che dirsi finita; considerata oggettivamente per la cosa rappresentata da quell'operazione, travalica la finitudine umana per esprimere l'infinità della perfezione in oggetto. Nel tentativo di confutare radicalmente la presunta mala interpretazione di Huet, Régis opera una profonda distorsione del pensiero di Descartes. Quest'ultimo aveva distinto la realtà oggettiva dell'idea non solo dalla sua realtà formale, ma anche dalla realtà formale della cosa in sé rappresentata dall'idea per mettere in luce come la *realitas objectiva* dell'idea in quanto tale, malgrado la sua inferiorità ontologica rispetto alla realtà formale rappresentata, fosse pur sempre qualcosa di reale¹⁸⁷. Régis spinge la teoria cartesiana sulla natura delle idee all'estremo, fino ad eliminare completamente la cesura tra l'essere oggettivo dell'idea e l'oggetto reale della sua rappresentazione. In questo modo riesce a rendere ragione dell'infinità oggettiva dell'idea di perfezione nonostante la finitudine dell'intelletto in cui si trova impressa¹⁸⁸. Régis prosegue nella distorsione del pensiero cartesiano negando la distinzione posta dal filosofo di La Haye tra cosa infinita e infinità e citando, in sostituzione del passo delle *Prime Risposte* in cui tale distinzione è delineata, un passo

¹⁸⁵ HUET, *Censura*, p. 110.

¹⁸⁶ RÉGIS, *Reponse au livre*, p. 191.

¹⁸⁷ Cfr. DESCARTES, *Meditationes*, III, AT VII 40.

¹⁸⁸ RÉGIS, *Reponse au livre*, p. 192.

tratto dalla *Meditazione Terza* che sembra precludere la possibilità di una conoscenza negativa dell'infinito¹⁸⁹. Grazie a tale strategia riesce a liquidare, bollandoli come inutili, «tous les raisonnemens que l'auteur [de la *Censura*] fait sur cette supposition pour prouver que l'idée de l'infinité et de la chose infinie est finie»¹⁹⁰. In realtà lo stesso Descartes nel rispondere all'arciprete olandese Johannes Caterus aveva cercato di chiarire come la conoscenza chiara e distinta dell'idea di infinito non fosse in contraddizione con l'impossibilità di comprendere quest'ultimo. Se infatti l'infinito in quanto tale risulta incomprensibile all'uomo, esso può tuttavia essere inteso chiaramente e distintamente come ciò che non ha alcun limite in senso assoluto. Si deve inoltre distinguere tra la «ragione formale» dell'infinito o infinità (l'essenza dell'infinito o, per usare la terminologia cara alla scolastica, la sua «quiddità») e la cosa che è infinita: sebbene l'uomo intuisce che l'infinità è positiva, tuttavia non può intenderla se non attraverso una modalità negativa, cioè non avvertendo nella cosa alcuna limitazione; al contrario è possibile intendere in modo positivo la cosa che è infinita anche se non adeguatamente in quanto all'intelletto umano, a causa della sua imperfezione, non è dato comprendere «totum id, quod in ea intelligibile est»¹⁹¹. Se in prima battuta si potrebbero ipotizzare come cause della profonda alterazione del pensiero di Descartes rispettivamente una lettura soltanto superficiale della *Meditazione Terza* – per ciò che concerne la *realitas objectiva* dell'idea di perfezione – e una mancata conoscenza (o per lo meno di una mancata lettura, cosa peraltro difficilmente proponibile) da parte di Régis delle *Obiezioni e Risposte alle Meditazioni* – per ciò che concerne la conoscenza dell'infinito da parte dell'uomo –, è curioso tuttavia notare come Régis, nel prosiegua

¹⁸⁹ «Mr. Descartes n'a jamais distingué dans l'infini l'infinité de la chose infinie de même qu'il n'a pas distingué la perfection de la chose parfaite. Il n'a pas non plus enseigné que nous appercevions négativement l'infinité et que nous appercevions positivement, quoy que d'une manière incomplete la chose infinie. Il soutient ou contraire que nous connoissons tres-positivement l'infinité et l'infini. Voicy commentye il parle dans le 27 art. de la 3 Meditation. *Je ne dois point imaginer que je ne connois pas l'infini par une veritable idée, mais seulement par la negation de ce qui est fini, de même que je comprends le repos et les tenebres par la negation du mouvement et de la lumiere; puis qu'au contraire je vois manifestement qu'il se rencontre plus de réalité dans la substance infinie que dans la substance finie, et partant que j'ay en quelque façon premierement en moy la notion de l'infini que du fini, c'est à dire, que de moy-même; car comment seroit-il possible que je puisse connoistre que je doute et que je desire, c'est à dire qu'il me manque quelque chose, et que je ne suis pas tout parfait, si je n'avois en moy aucune idée d'un estre plus parfait que le mien, par la comparaison duquel je connoistrois les défauts de ma nature?* Il paroist par là que le sentiment de Mr. Descartes n'est pas que nous connoissons négativement l'infinité, mais tres-positivement» (*ibid.*, pp. 192-193).

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 197.

¹⁹¹ AT VII 113.

della sua difesa della prima prova cartesiana dell'esistenza di Dio, contraddica sé stesso proprio su questi due punti, lasciando presagire una corretta interpretazione del testo di Descartes. Per dare una stretta ulteriore alla confutazione della tesi huetiana circa la finitudine dell'idea di perfezione, Régis riprende la precisazione enucleata da Descartes nella risposta a Caterus circa l'insussistenza di una correlazione tra l'inadeguatezza dell'idea di infinito e la sua finitudine dal punto di vista oggettivo¹⁹² – ovvero in relazione alla sua proprietà di rappresentare un ente infinito – per spingersi infine, in accordo con il testo cartesiano, a mettere in luce che:

afin que l'idée de Dieu passe pour infinie à notre égard quant à la propriété de représenter, il n'est pas nécessaire qu'elle exprime toutes les perfections qui sont en Dieu; il suffit qu'elle en représente autant que notre esprit est capable d'en concevoir¹⁹³.

L'autore del *Système* mostra dunque di conoscere il testo cartesiano, ma se ne discosta opportunamente e strategicamente ai fini della messa a punto di una difesa dello stesso che non dia adito a ulteriori repliche. Così, mentre per Descartes le perfezioni divine colte dall'uomo consentono a quest'ultimo di intuire l'esistenza di infinite perfezioni a lui ancora sconosciute¹⁹⁴, Régis si spinge ad affermare spinozianamente che un essere può venire giudicato infinito da una mente finita non tanto per le perfezioni a lei sconosciute, quanto piuttosto per quelle da lei concepite:

il faut remarquer que par le mot d'*infini*, nous n'entendons pas un être dans lequel il y a des perfections infinies, qu'un être dans lequel nous connoissons autant de perfections que nous sommes capables d'en connoître. En effet, nous ne jugeons pas qu'un être soit infini par les perfections qu'il a et que nous ne connoissons pas, mais par celles que nous connoissons. C'est pourquoi un objet est véritablement infini à notre égard quand nous ne pouvons concevoir rien de plus parfait que lui, quoy que dans le fond nous ne connoissions pas tous les perfections qu'il possède¹⁹⁵.

L'autore del *Système*, dunque, invece di porre l'accento sull'infinità numerica delle perfezioni che caratterizzano la natura divina, insiste sull'infinità qualitativa di ognuna di esse. Quest'ultima consente infatti all'uomo di intuire l'essenza dell'essere

¹⁹² «Quoy que l'idée d'une chose infinie ne soit pas *adæquata*, c'est à dire, entiere, il ne s'ensuit pas qu'elle soit finie objectivement, c'est à dire quant à la propriété de représenter. (...) Si on la considère objectivement il est certain qu'elle est infinie à notre égard; parce qu'elle représente un objet infini» (REGIS, *Reponse au livre*, p. 198).

¹⁹³ *Ibid.*, p. 199.

¹⁹⁴ Cfr. AT VII 114.

¹⁹⁵ REGIS, *Reponse au livre*, p. 199.

infinito senza tuttavia poterla comprendere. Per ciò che concerne la sproporzione tra spirito finito e l'infinito, elevata da Huet a prova dell'impossibilità assoluta da parte dell'uomo di produrre l'idea di Dio, Régis, rimanendo fedele al pensiero cartesiano, rileva come il carattere innato dell'idea di Dio ne sancisca la presenza nel nostro spirito a prescindere dall'innegabile sproporzione esistente tra l'intelletto creato e l'essere sommo¹⁹⁶. Se infatti, come vorrebbe Huet, l'idea di infinito fosse generata dall'infinita moltiplicazione dell'idea di finito ne seguirebbe che «nous irions à la connoissance de l'infini par le fini, c'est à dire, à la connoissance de l'estre par celle du neant; au lieu que la raison nous enseigne que nous ne connoissons le neant que par l'estre et le fini par l'infini»¹⁹⁷. Régis ammette che l'intelletto umano possa cimentarsi nella conoscenza della natura divina estendendo o moltiplicando indefinitamente un elemento di partenza, ma rimarca come tale attitudine di ingrandire il finito sia da ricondurre a Dio, che, imprimendo nell'anima dell'uomo l'idea dell'infinita perfezione, gli consente di intuire la possibilità di procedere oltre il finito¹⁹⁸.

Huet procede nell'esame critico delle prove cartesiane dell'esistenza di Dio capovolgendo la seconda prova *ab effectibus* delineata dal filosofo di La Haye nella *Meditazione Terza*. Per Descartes la consapevolezza della propria finitezza e imperfezione non può che essere un riflesso della stessa idea innata di Dio:

Nec putare debeo me non percipere infinitum per veram ideam, sed tantum per negationem finiti, ut percipio quietem et tenebras per negationem motus et lucis; nam contra manifeste intelligo plus realitatis esse in substantia infinita quam in finita, ac proinde priorem quodammodo in me esse perceptionem infiniti quam finiti, hoc est Dei quam mei ipsius. Qua enim ratione intelligerem me dubitare, me cupere, hoc est, aliquid mihi deesse et me non esse omnino perfectum, si nulla idea entis perfectioris in me esset, ex cuius comparatione defectus meos agnoscerem?¹⁹⁹

Il vescovo di Soissons richiama all'attenzione l'esito del dubbio cartesiano per sottolineare come lo stesso Descartes ammetta che la prima nozione certa che sopraggiunge in maniera immediata allo spirito non sia la nozione di infinito quanto piuttosto la nozione finita della propria esistenza. Lungi dall'essere causata in noi

¹⁹⁶ Cfr. AT VII 46.

¹⁹⁷ REGIS, *Reponse au livre*, pp. 201-202.

¹⁹⁸ *Ibid.*, pp. 202-203. Questo argomento viene utilizzato da Descartes per rispondere alle obiezioni di Hobbes e Gassendi; affermazioni analoghe si trovano anche nella lettera a Regius, nelle *Secundae Responsiones*, nella lettera a *Hyperaspites* e nel colloquio con Burman: cfr. AT VII 188 e AT IX-1 146; AT VII 365; AT III 64; AT VII 139-140; AT III 427-428; AT V 157.

¹⁹⁹ DESCARTES, *Meditationes*, III, AT VII 45-46.

direttamente dal Creatore, l'idea di Dio non può dunque che essere il frutto dell'oggettivazione ideale delle qualità umane operata per ampliamento o per contrapposizione, così, ad esempio,

ex eo quod sumus mortales, moriendi necessitatem mente a Deo removemus; ex eo quod sumus corporei, molem corporis a Deo detrahimus; ex eo quod erroribus, quod perturbationibus animi, quod vitiis sumus obnoxii horum omnium expertem facimus Deum. Jam si quid boni in nobis aliisque rebus esse intellegimus, pulchritudinem, robur, intelligentiam, scientiam, virtutem, felicitatem, hæc magis magisque animo amplificamus, et præter id quod potuimus cogitando confingere, longe plura superesse putamus²⁰⁰

In accordo con la visione tomistica, Huet non ritiene che la nozione di Dio si trovi impressa a priori nella mente umana, ma che, al contrario, sia elaborata dall'uomo per mezzo del ragionamento a partire dalla costatazione dell'ordine e dalla disposizione del cosmo. Contemplando la perfezione dell'universo l'uomo può dimostrare l'esistenza di Dio senza spingersi a definire ciò che Egli è o qual è la sua natura, rispettando in tal modo la propria finitezza. Dal canto suo Régis evidenzia come la presunta priorità del *cogito* sia soltanto relativa; la nozione della propria esistenza in quanto essere pensante e la nozione di Dio in quanto essere perfetto sono entrambe nozioni prime se considerate rispettivamente in relazione all'uomo in qualità di essere esistente e all'uomo in qualità di essere imperfetto²⁰¹. Da ciò segue che l'idea di perfezione, relativamente al suo essere oggettivo, non può che procedere da un essere infinito: è infatti impossibile che un'idea rappresenti più perfezioni rispetto a quelle contenute nella sua causa esemplare. Quanto poi alla tesi huettiana secondo cui l'idea di Dio si configura, per parlare in termini cartesiani, come una sorta di idea fattizia data dalla moltiplicazione e dall'ampliamento indefiniti delle perfezioni e delle qualità umane, essa si rivela del tutto infondata a partire dai presupposti stessi dell'autore della *Censura*. L'idea di Dio così formata, infatti, rappresenterà l'infinito o nella sua interezza o soltanto parzialmente; ma, se eguaglia l'infinito, è necessario che Huet ammetta, contrariamente alla sua supposizione, che abbiamo l'idea dell'infinito; parimenti, se rappresenta solo una parte di esso, è necessario ammettere, in contrasto con l'ipotesi di Huet, che l'uomo possiede una nozione innata di infinito grazie a cui può valutare l'adequatezza o l'inadequatezza del contenuto rappresentativo dell'idea di

²⁰⁰ HUET, *Censura*, p. 119.

²⁰¹ Cfr. RÉGIS, *Système*, vol. 1, p. 192.

infinito. Per Régis è infine tanto doveroso «conclure l'existence de Dieu de l'ordre de cet Univers»²⁰² quanto inaccettabile asserire l'impossibilità di conoscere la natura divina; la conoscenza dell'esistenza di una cosa non può infatti prescindere dalla conoscenza della sua natura, se non particolare, almeno generale. Del resto, nel provare attraverso i principi della propria filosofia «non seulement que Dieu est, mais encore qu'il est une substance qui pense parfaitement»²⁰³, Descartes non fa che rimanere fedele alla stessa definizione di Dio come *summum intelligere* data da S. Tommaso.

Per ciò che concerne la terza prova cartesiana, il vescovo di Soissons cerca di smontarla a partire dal suo stesso fondamento, ravvisato correttamente nella tesi secondo cui «quidquid pertinere ad rem, ejus ideam in mente habeo clare et distincte percipio id ad rem illam revera pertinet»²⁰⁴. Oltre a poter essere revocata in dubbio insieme a tutte le altre conoscenze, ad avviso di Huet tale asserzione cela un'insuperabile *petitio principii*. Se infatti la sua presunta verità poggia sulla regola, del tutto arbitraria, dell'evidenza²⁰⁵, la sua validità si basa sull'equivocità del termine "esistenza". In particolare, sviluppando una critica già *in nuce* alle *Obiezioni* di Mersenne alle *Meditazioni*²⁰⁶, Huet rileva come l'argomento proposto da Descartes non tenga conto della distinzione scolastica tra natura *a parte rei* e natura *a parte intellectus*, che denota una differente ricaduta sul piano ontologico: rispettivamente realistica e nominalistica, nonché una cesura dal punto di vista esistenziale. Tale distinzione implica l'impossibilità di saltare dal livello di un'esistenza puramente intellettuale a quello di un'esistenza effettiva e, dunque, l'impossibilità di inferire l'esistenza *a parte rei* dell'essere supremamente perfetto a partire dalla sua idea nella mente umana²⁰⁷. A parere di Huet, per potere inferire l'esistenza effettiva e necessaria di Dio, Descartes deve pertanto presupporre il suo essere *a parte rei*, ovvero asserire la sua esistenza reale prima ancora di averla provata, cadendo inevitabilmente in un circolo logico:

his ambagibus extricatis, jam ipse se prodit nodus difficultatis, qui totus latet in complexione duarum partium propositionis; quarum prior est, *Quod summe perfectum est*, altera, *necessario existit*. Atqui pars illa prior

²⁰² Cfr. RÉGIS, *Système*, vol. 1, p. 221.

²⁰³ Cfr. *ibid.*, vol. 1, p. 222.

²⁰⁴ HUET, *Censura*, p. 123; cfr. AT VII 65-66.

²⁰⁵ L'impossibilità di fondare la regola dell'evidenza dopo il processo dubitativo cartesiano sta alla base dell'obiezione di circolo vizioso mossa da Mersenne, Arnauld e Gassendi nei confronti della terza prova cartesiana dell'esistenza di Dio (cfr. AT VII 124-125, 214, 327-328).

²⁰⁶ Cfr. AT VII 127.

²⁰⁷ HUET, *Censura*, pp. 123-124.

propositionis propositionem alteram occulte involvit, hanc nempe, *Aliquid est summe perfectum*: et connexio illa, est, furtim hic usurpat significationem hanc *existit a parte rei*; adeo ut is insit sensus in latebris propositionis hujus *Aliquid existit a parte rei, quod est summe perfectum*. Sumit id itaque Cartesius, quod controversum est; nam cum ait, *Quod summe perfectum est, necessario existit*; tantumdem hoc est, ac si diceret *Aliquid existit a parte rei quod est summe perfectum, atque id necessario existit a parte rei*. In quo ponit pro confesso, quod quæritur, ac manifeste petit principium²⁰⁸.

A nulla vale, secondo l'autore della *Censura*, il parallelismo istaurato da Descartes tra la natura del triangolo, che comporta la presenza di tre angoli, e la natura dell'essere perfetto, che implica l'esistenza necessaria. La similitudine non ha infatti ragion d'essere a causa dell'eterogeneità dei termini comparati: mentre i tre angoli di un triangolo, essendo il fondamento stesso della sua natura, ne denotano la condizione di possibilità, l'esistenza dell'essere perfetto appare agli occhi di Huet come qualcosa di estrinseco alla sua natura. Riprendendo l'insegnamento di Aristotele da un lato e l'epistemologia leibniziana dall'altro, Huet rileva come, sulla base del principio di identità, sia possibile analizzare la natura del triangolo e mettere in luce una delle sue caratteristiche essenziali per esprimerla nel predicato, dando luogo a un giudizio necessario. Lo stesso principio non può essere applicato in relazione alla natura dell'essere perfetto e alla sua esistenza, la cui connessione, come dimostra lo stesso intento dimostrativo di Descartes, può essere istituita soltanto a posteriori²⁰⁹. E sebbene sia difficile poter concepire un essere perfetto privato dell'esistenza, è al contempo necessario ammettere che tale concezione non abbia necessariamente una ricaduta sul piano ontologico ma rimanga circoscritta alla sfera meramente intellettuale. Dall'impossibilità di formarsi l'idea di un essere supremamente perfetto senza pensarlo esistente segue infatti che tale essere esiste nell'intelletto di chi lo concepisce e che è dunque caratterizzato da un'esistenza *a parte intellectus* e non che esiste effettivamente in maniera indipendente²¹⁰. Régis non smentisce che il terzo argomento per dimostrare l'esistenza di Dio sia desunto dalla proposizione secondo cui tutto ciò che si percepisce chiaramente e distintamente appartenere a una cosa le appartiene in realtà, ma nega in modo reciso che tale proposizione si basi su una regola del tutto arbitraria. Riprendendo

²⁰⁸ *Ibid.*, pp. 125-126.

²⁰⁹ *Ibid.*, pp. 126-128.

²¹⁰ *Ibid.*, pp. 129.

un argomento a lui caro²¹¹, mette in luce come la validità del criterio dell'evidenza non venga inficiata ma anzi avvalorata dall'estensione puramente ipotetica del dubbio cartesiano, come del resto dimostra l'incapacità di Huet di «prouver que l'évidence ne soit pas la regle de vérité»²¹². Quanto alla distinzione di matrice scolastica tra *existentia a parte rei* ed *existentia a parte intellectus* avanzata dal vescovo di Soissons per smontare «le point vertical» dell'argomento cartesiano, l'autore del *Système* ne rileva l'eccessiva rigidità. Se è infatti vero che «il y a des choses qui sont *a parte intellectus*» e «qu'il y en a d'autres qui sont *a parte rei*», è tuttavia doveroso ammettere che è impossibile che «les choses qui sont *a parte intellectus* soient tellement *a parte intellectus* qu'elles ne soient aucunement *a parte rei*»²¹³. Sviluppando un argomento già

²¹¹ L'insussistenza dell'accusa di circolo vizioso mossa dai suoi critici contro un uso spregiudicato del criterio dell'evidenza nella terza dimostrazione dell'esistenza di Dio viene dimostrata da Descartes facendo leva sull'ordine analitico da lui seguito nell'*iter* metafisico e sul carattere intuitivo del *cogito* (cfr. AT, 140, 245-246, 384). A differenza del suo maestro, per confutare l'obiezione mossa da Huet circa l'infondatezza del criterio dell'evidenza, Régis esaspera l'iperbolicità del dubbio cartesiano fino a denotarlo come fittizio.

²¹² REGIS, *Reponse au livre*, p. 232.

²¹³ *Ibid.*, p. 233. Descartes era consapevole delle obiezioni che sarebbero state mosse alla sua dimostrazione a priori dell'esistenza di Dio (cfr. DESCARTES, *Meditationes*, *Synopsis* AT VII 15), soprattutto a causa della distinzione di matrice scolastica tra essenza ed esistenza, che avrebbe potuto condurre a mettere in discussione, proprio come farà Huet, a rilevare una cesura ontologica tra ciò che pertiene all'idea di Dio da un lato e l'esistenza dell'essere perfettissimo dall'altro. Il filosofo di La Haye cerca di ovviare tale *impasse* avvalendosi della stessa distinzione per contrapporre implicitamente l'essere perfetto, all'interno del quale ogni potenzialità e perfezione risultano attuate, dagli esseri creati, la cui essenza, essendo pura potenzialità, richiede una causa che la attui: «Jam vero si ex eo solo, quod alicujus rei ideam possim ex cogitatione mea depromere, sequitur ea omnia, quae ad illam rem pertinere clare et distincte percipio, revera ad illam pertinere, nunquid inde haberi potest argumentum, quo Dei existentia probetur? Certe ejus ideam, nempe entis summe perfecti, non minus apud me invenio, quam ideam cujusvis figuræ aut numeri; nec minus clare et distincte intelligo ad ejus naturam pertinere ut semper existat, quam id quod de aliqua figura aut numero demonstro ad ejus naturam pertinere ut semper existat, quam id quod de aliqua figura aut numero demonstro ad ejus figuræ aut numeri naturam etiam pertinere; ac proinde, quamvis non omnia, quæ superioribus hisce diebus meditatus sum, vera essent, in eodem ad minimum certitudinis gradu esse deberet apud me Dei existentia, in quo fuerunt hactenus Mathematicæ veritates. Quamquam sane hoc prima fronte non est omnino perspicuum, sed quamdam sophismatis speciem refert. Cum enim assuetus sim in omnibus aliis rebus existentiam ab essentia distinguere, facile mihi persuadeo illam etiam ab essentia Dei sejungi posse, atque ita Deum ut non existentem cogitari. Sed tamen diligentius attendenti fit manifestum, non magis posse existentiam ab essentia Dei separari, quam ab essentia tringuli magnitudinem trium ejus angulorum aequalium duobus rectis, sive ab idea montis ideam vallis: adeo ut non magis repugnet cogitare Deum (hoc est ens summe perfectum) cui desit existentia (hoc est cui desit aliqua perfectio), quam cogitare montem cui desit vallis. Verumtamen ne possim quidem cogitare Deum nisi existentem, ut neque montem sine valle, at certe, ut neque ex eoquod cogitem montem cum valle, ideo sequitur aliquem montem in mundo esse, ita neque ex eo quod cogitem Deum ut existentem, ideo sequi videtur Deum existere: nulla enim necessitatem cogitatio mea rebus imponit; et quemadmodum imaginari licet equum alatum, etsi nullus equus habeat alas, ita forte Deo existentiam possum affingere, quamvis nullus Deus existat. Imo sophisma hic latet; neque enim, ex eo quod non possim cogitare montem nisi cum valle, sequitur alicubi montem et vallem existere, sed tantum montem et vallem, sive existant, sive non existant, a se mutuo sejungi non posse. Atqui ex eo quod non possim cogitare Deum nisi existentem, sequitur existentiam a Deo esse inseparabilem, ac proinde illum revera existere; non quod mea cogitatio hoc efficiat, sive aliquam necessitatem ulli rei imponat, sed

proposto da Descartes²¹⁴, Régis rimarca che la negazione di qualsiasi potere causale al nulla implica l'impossibilità da parte della mente umana di produrre idee in maniera puramente arbitraria, a prescindere da elementi riscontrabili nella realtà. Da ciò segue la possibilità di rilevare una porzione di realtà addirittura nelle idee più chimeriche, quali la sirena e il centauro; se infatti la prima «n'est autre chose qu'un poisson et une femme que l'esprit a unis ensemble»²¹⁵, la seconda è frutto dell'unione di uomo e di un cavallo: tutti elementi ontologicamente esistenti al di là della mente umana. Anche l'essere infinito e sommamente perfetto di cui l'uomo ha idea non può pertanto essere supremamente perfetto nell'intelletto senza esserlo anche nella realtà in quanto «l'estre parfait ne peut estre parfait en quelque maniere sans l'estre absolument»²¹⁶. Régis cerca dunque di difendere la legittimità del passaggio dal pensare Dio all'affermarne l'esistenza in atto a partire dagli stessi elementi adottati da Huet per confutarlo. Per ciò che concerne il presunto circolo logico nascosto nella proposizione chiave dell'argomento cartesiano («ce qui est souverainement parfait, existe necessairement»), Régis rileva come esso venga posto in essere da Huet attraverso l'artificiosa interpretazione del predicato "est": il quale, invece di essere inteso correttamente come un predicato nominale viene letto alla stregua di un predicato verbale volto ad asserire l'esistenza dell'essere in questione:

Les Cartesiens répondent que l'Auteur, pour augmenter les difficultez, divise une proposition tres-simple en deux parties: dont la premiere est *ce qui est souverainement parfait*, et l'autre *existe necessairement*. Ils disent que la premiere partie ne cache point cette proposition: *il y a quelque chose qui est souverainement parfait* et que cette liaison, *est*, ne cache pas non plus cette signification, *existe a parte rei*; mais que l'Auteur (Huet) le suppose

contra quia ipsius rei, nempe existentiae Dei, necessitas me determinat ad hoc cogitandum: neque enim mihi liberum est Deum absque existentia (hoc est ens summe perfectum absque summa perfectione) cogitare, ut liberum est equum vel cum alis vel sine alis imaginari» (DESCARTES, *Meditationes*, V, AT VII 66-67). La distinzione tra esistenza possibile ed esistenza necessaria viene ripresa da Descartes per rispondere alle obiezioni di Caterus: «est distinguendum inter existentiam possibilem et necessariam, notandumque in eorum quidem omnium, quae clare et distincte intelliguntur, conceptu sive idea, existentiam possibilem contineri, sed nullibi necessariam, nisi in sole idea Dei. Qui enim ad hanc diversitatem qui est inter ideam Dei et reliquas omnes diligenter attendent, non dubito quin sint percepturi, etiamsi caeteras quidem res nunquam intelligamus nisi tanquam existentes, non tamen inde sequi illas existere, sed tantummodo posse existere, quia non intelligimus necesse esse ut actualis existentia cum aliis ipsarum proprietatibus conjuncta sit; ex hoc autem quod intelligamus existentiam actualem necessario et semper cum reliquis Dei attributis esse conjunctam, sequi omnino deum existere» (DESCARTES, *Meditationes. Responsio ad primas objectiones*, AT VII 116-117).

²¹⁴ DESCARTES, *Meditationes*, V, AT VII 64-65.

²¹⁵ REGIS, *Reponse au livre*, p. 233.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 236.

seulement pour faire tomber Mr. Descartes dans une petition de principe (...)²¹⁷.

L'argomento cartesiano, se interpretato correttamente, «ne veut pas dire qu'il y ait rien de souverainement parfait, mais que s'il y a quelque chose qui soit tel, il existe nécessairement»; è infatti soltanto nella seconda proposizione che Descartes prova l'esistenza dell'essere perfetto, mettendo in luce l'impossibilità di avere un'idea a prescindere dalla sua esistenza. Per evidenziare i suoi diversi passaggi argomentativi, Régis ripropone il ragionamento in termini sillogistici, proprio come aveva fatto Descartes nella risposta alle obiezioni di Caterus²¹⁸:

s'il y a un estre souverainement parfait il existe nécessairement; or est il que je conçois un estre souverainement parfait et que je ne pourrois le concevoir s'il n'existoit pas; donc l'estre parfait que je conçois existe nécessairement²¹⁹.

Allo stesso modo, ad avviso di Régis, la riformulazione in chiave sillogistica del parallelismo istaurato da Descartes tra la natura del triangolo e l'essenza divina aiuta a chiarirne la pertinenza:

les cartesiens ont raison, pour faire voir que leur maître ne tombe pas dans une petition de principe, de proposer pour exemple ces deux syllogismes: *tout ce que je conçois clairement estre dans une chose, y est en effet: or je conçois clairement que trois angles sont compris dans l'idée d'un triangle, donc il y a trois angles dans un triangle. Tout ce que je connois clairement et distinctement estre contenu dans l'idée d'une chose doit estre attribué à cette chose; or je conçois clairement et distinctement que l'existence est contenuë dans l'idée d'une chose, doit estre attribué à cette chose; or je conçois clairement et distinctement que l'existence est contenuë dans l'idée d'une chose parfaite, donc il faut attribuer l'existence à une chose parfaite*²²⁰.

Entrambi i sillogismi prendono infatti le mosse dalla stessa premessa maggiore, ovvero dal criterio dell'evidenza, per dimostrare ciò che pertiene all'essenza rispettivamente del triangolo e dell'essere perfettissimo; ad una considerazione accurata diviene dunque chiaro che l'esistenza non può separarsi dall'essenza di Dio non meno

²¹⁷ *Ibid.*, p. 237.

²¹⁸ Per rispondere a Caterus, il quale aveva formulato la sua obiezione prendendo come modello la dimostrazione proposta da S. Tommaso nella *Summa theologiae*, Descartes riformula la sua dimostrazione in questa forma: «Quod clare et distincte intelligimus pertinere ad alicujus rei veram et immutabilem naturam, sive essentiam, sive formam, id potest de ea re cum veritate affirmari; sed postquam satis accurate investigavimus quid sit Deus, clare et distincte intelligimus pertinere ad alicujus rei veram et immutabilem naturam, sive essentiam, sive formam, id potest de ea re cum veritate affirmari» (Descartes, *Meditationes. Responsio ad primas objectiones*, AT VII 115).

²¹⁹ REGIS, *Reponse au livre*, p. 238.

²²⁰ *Ibid.*

di quanto possa disgiungersi dall'essenza del triangolo la grandezza dei suoi tre angoli uguali a due retti. Che l'essere sommo non esista solo *a parte intellectus* è sancito dalla dimensione ontologica delle idee, le quali non possono che essere generate da cause esemplari realmente esistenti.

2.3 Lo scontro Régis-Du Hamel

Nel 1692 l'aristotelico Jean Du Hamel, professore di teologia al collège Du Plessis e amico di Huet, dà alle stampe delle *Réflexions critiques contre le système de M. Régis* a cui quest'ultimo risponde lo stesso anno con una *Réponse aux réflexions critiques de M. Du Hamel*. Le riflessioni di Du Hamel toccano, in maniera analoga alla *Censura* di Huet, i punti nevralgici della metafisica e della fisica cartesiana, ma, a differenza della critica avviata dal vescovo di Soissons, si rivolge non tanto la filosofia cartesiana nel suo complesso quanto piuttosto il sistema di pensiero elaborato da colui che viene beffardamente designato da Huet come «le prince des cartésiens»²²¹. Come nel caso della *Censura*, anche le *Réflexions* di Du Hamel si trovano in accordo con alcuni punti dei formulari del 1678 e del 1691, dimostrando in tal modo come anche il pensiero di Régis, sebbene non completamente conforme a quello di Descartes, potesse essere percepito come pericoloso.

Relativamente alle sette tesi anticartesiane propugnate dal formulario del 1678, nelle *Reflexions* se ne trovano sviluppate quattro. In particolare, in accordo con la prima tesi, Du Hamel sferra un'aspra critica nei confronti dell'identificazione reale tra sostanza corporea e quantità indeterminata. Il termine 'quantità' è utilizzato da Régis, in accordo con il pensiero cartesiano, come sinonimo del termine 'estensione'. Nella Quinta *Meditazione* Descartes metteva in luce come l'estensione che caratterizza essenzialmente i corpi debba essere pensata come quantità continua, ovvero come quantità spazialmente divisibile all'infinito²²², allo stesso modo, negli articoli 7 e 8 Descartes, applicando una semplice equivalenza, istituiva una connessione necessaria tra la quantità continua, l'estensione e le sostanza corporea:

²²¹ PIERRE-DANIEL HUET, *Nouveaux memoires pour servir à l'histoire du cartésianisme*, Paris 1692.

²²² «Nempe distincte imaginor quantitatem, quam vulgo Philosophi appellant continuam, sive ejus quantitatis aut potius rei quantæ extensionem in longum, latum, et profundum; numero in eas varias partes; quaslibet istis partibus magnitudines, figuras, situs et motus locales, motibusque istis quaslibet durationes assigno» (DESCARTES, *Meditationes*, V, AT VII 63).

ac denique plane repugnat aliquid nova quantitate vel nova extensione augeri, quin simul etiam nova substantia extensa, hoc est, novum corpus ei accedat. Neque enim ullum additamentum extensionis vel quantitatis, sine additamento substantiæ quæ sit quanta et extensa, potest intelligi, ut ex sequentibus clarius patebit. Quippe quantitas a substantia extensa in re non differt, sed tantum ex parte nostri conceptus, ut et numerus a re numerata. Ita scilicet ut totam naturam substantiæ corporeæ, quæ est in spatium decem pedum, possimus considerare, quamvis ad istam mensuram decem pedum non attendamus: quia plane eadem intelligitur in qualibet istius spatii parte ac in toto. Et vice versa, potest intelligi numerus denarius, ut etiam quantitas continua decem pedum, etsi ad istam determinatam substantiam non attendamus: quia plane idem est conceptus numeri denarii, sive ad hanc mensuram decem pedum, sive ad quidlibet aliud referatur; et quantitas continua decem pedum, etsi non possit intelligi sine aliqua substantia extensa, cujus sit quantitas, potest tamen sine hac determinata. In re autem fieri non potest, ut vel minimum quid ex ista quantitate aut extensione tollatur, quin tantundem etiam de substantia detrahatur; nec vice versa, ut tantillum de substantia detrahatur, quin tantundem de quantitate ac extensione tollatur²²³.

Régis condivide la concezione cartesiana che intendeva l'estensione come includente ogni ente matematico legato alla quantità al punto di preferire il termine "quantità" al termine "estensione" per designare l'essenza dei corpi. Ma, a differenza di Descartes, accorda due differenti statuti ontologici alla quantità indeterminata e alla quantità determinata, concepite rispettivamente come essenza e come accidente comune dei corpi. Se infatti risulta impossibile concepire i corpi privi di quantità, per Régis è altresì innegabile che la quantità particolare che costituisce i corpi è soggetta a mutamento, come dimostra l'esempio «des animaux qui passent depuis leur naissance jusqu'à leur mort, par une infinité de degrez de quantité, bien que leur essence demeure toujours la mesme»²²⁴. Du Hamel contesta a Régis proprio tale differenziazione, che viene da lui interpretata come una forzatura atta a smorzare le pesanti ricadute sul piano teologico della tesi cartesiana della coincidenza dell'essenza del corpo con l'estensione attuale. Del resto, ad avviso di Du Hamel, la sola presa in considerazione dell'assioma condiviso secondo cui «ut se habet indeterminatum ad indeterminatum, ita determinatum ad determinatum»²²⁵ mette in luce la contraddittorietà dell'assunto di Régis, che afferma da un lato che «la quantité indéterminé est de l'essence du corps indéterminé» e dall'altro che «la quantité déterminée ne soit pas de l'essence, mais un accident commun di corps déterminé»²²⁶. Se infatti la quantità determinata potesse

²²³ DESCARTES, *Principia*, II, AT VIII-1 44-45.

²²⁴ REGIS, *Système*, vol. 1, p. 283.

²²⁵ DU HAMEL, *Reflexions*, p.191.

²²⁶ *Ibid.*, p. 190.

realmente essere considerata al rango di un accidente comune dei corpi particolari, ad un medesimo corpo sarebbe dato aumentare e diminuire quantitativamente, senza per ciò stesso aumentare o diminuire sostanzialmente, fenomeno questo negato dallo stesso autore del *Système*, il quale rende ragione dei fenomeni della rarefazione e della condensazione rispettivamente con l'aumento o la diminuzione della «substance étrangère»²²⁷. Nel replicare a Du Hamel, Régis non si sofferma sull'accusa di manipolazione della tesi cartesiana in funzione dei testi sacri, e mette anzi in luce l'estraneità del *Système* alle questioni teologiche e alla spiegazione dei misteri sacri²²⁸, quasi a volersi cautelare dalla possibile accusa di non rispettare l'alterità della fede rispetto alla ragione. Il filosofo cartesiano rileva come la presunta contraddittorietà ravvisata dall'autore delle *Reflexions* sia la conseguenza di un'indebita sostituzione dell'espressione “corpo indeterminato” al posto di “corpo particolare”. In effetti Du Hamel, mentre nel titolo del capitolo mette in questione la tesi di Régis riportandola con i termini corretti (“*si la quantité indéterminée est de l'essence des corps particuliers et si la quantité déterminée en est un accident commun*”²²⁹), nel corpo del testo per qualificare il corpo si avvale di due aggettivi antinomici:

contre cette doctrine on soutient qu'il y a contradiction à dire que la quantité indéterminée est de l'essence du corps *indéterminée* et que cependant la quantité déterminée ne soit pas de l'essence mais un accident commun du corps *déterminé*²³⁰.

Régis evidenzia dunque la grande differenza che intercorre tra un corpo particolare, il quale, essendo caratterizzato da un'esistenza attuale non può che essere singolare, e un corpo indeterminato, che, non esistendo al di fuori dell'intelletto «n'a rien que de commun et de general»²³¹. L'*impasse* rilevato da Du Hamel non ha pertanto ragion d'essere in quanto fondato sulla messa in relazione della quantità determinata e della quantità indeterminata non a uno stesso ente bensì a due enti distinti:

²²⁷ *Ibid.*, p. 192; si veda REGIS, *Système*, vol. 1, p. 291: «considerant encore qu'un corps peut estre augmenté en deux manieres, ou en recevant des parties propres, ou en recevant des parties étrangères, pour marquer cette difference j'appelleray *rarefaction*, l'augmentation que reçoit un corps par l'addition des parties étrangères, et je nommeray *accroissement*, l'augmentation qu'il recevra par l'addition des parties propres. Par la regle des contraires je nommeray *condensation*, la diminution d'un corps causée par la détraction des parties étrangères et j'appelleray *décroissement* la diminution qui se fait par la détraction des parties propres».

²²⁸ REGIS, *Réponse aux reflexions*, pp. 121-122.

²²⁹ *Ibid.*, pp. 189.

²³⁰ *Ibid.*, pp. 190.

²³¹ *Ibid.*, p. 118.

or cela posé, je dis qu'il n'y a aucune contradiction à dire d'un côté que la quantité indéterminée qui est une quantité generale, soit de l'essence des corps particuliers, et d'assurer de l'autre que la quantité déterminée n'en est qu'un accident commun: car il est visible que tout corps qui existe actuellement doit avoir quelque quantité en general, mais qu'il n'est pas nécessaire qu'il en ait une telle ou telle: un bâton par exemple doit avoir quelque longueur, mais il n'est pas nécessaire qu'il soit long précisément de trois ou de quatre pieds²³².

In ultima analisi, per Régis i corpi non sono distinti dalla quantità indeterminata che per una distinzione di ragione, mentre si distinguono realmente tra loro grazie alle rispettive quantità determinate, che, in accordo con la visione scolastica, possono essere considerate al rango di meri accidenti.

In accordo con la quarta tesi del formulario del 1671 Du Hamel contesta l'interpretazione regissiana dell'unione tra anima e corpo espressa nel capitolo ottavo della seconda parte della *Metaphysique*, la quale si basava sulla negazione della presenza locale dell'anima nel corpo. L'unione anima-corpo è infatti intesa da Régis non tanto come la conseguenza dell'*esserci* dell'anima all'interno del corpo, quanto piuttosto come l'esito della reciproca dipendenza dell'anima e del corpo in ragione dei loro esseri rispettivi. Lo spirito umano si trova dunque ad essere nel corpo per il fatto che è soltanto attraverso e grazie al corpo che può esplicare i propri atti volitivi ed i propri pensieri. In ultima analisi, per Régis non è la presenza della componente spirituale nella componente corporea ad essere reale, ma il loro rapporto. Al contrario, Du Hamel si fa sostenitore e difensore della tesi della presenza reale dell'anima nel corpo, la quale viene da lui considerata come una conseguenza necessaria dell'esistenza dell'anima stessa. Per Du Hamel è infatti «impossible qu'une chose existe à moins qu'elle n'ait quelque presence locale divisible ou indivisible»²³³. L'anima prende dunque forma attraverso un particolare tipo di presenza locale, da lui definita *indistance*, assimilabile al modo in cui «les points sont presens à la ligne, les lignes à la surface, les surfaces à la profondeur»²³⁴. Sebbene infatti l'anima sia indivisibile *mathematice*, ciò non comporta, secondo l'autore delle *Réflexions*, l'impossibilità che essa sia *indivisiblement presente* au corps in quanto caratterizzata da un'estensione e, dunque, da una divisibilità virtuali²³⁵. Du Hamel opera infine un salto dal piano

²³² *Ibid.*

²³³ DU HAMEL, *Reflexions*, p. 111.

²³⁴ *Ibid.*, p. 109.

²³⁵ *Ibid.*, pp. 110-111.

fenomenico al piano puramente metafisico per evidenziare l'insussistenza del tipo di unione postulata da Régis: basandosi infatti essa sul rapporto di natura modale del corpo con il proprio spirito, non potrebbe sussistere in relazione al corpo in quanto tale. Régis accorda a Du Hamel che l'anima possa essere ritenuta presente nel corpo come i punti sono presenti nella linea, ma nega con fermezza che sia i punti che l'anima siano presenti in maniera locale. Per il filosofo cartesiano la presenza locale è un attributo che non può appartenere ad altro se non al corpo; essa infatti «suppose un lieu, tout lieu suppose une superficie environnante, toute superficie environnante suppose une chose environnée et toute chose environnée suppose des côtes par lesquels elle est environnée»²³⁶; elementi questi completamente estranei tanto ai punti, che non sono dei corpi reali ma dei semplici modi di considerare i corpi, quanto all'anima, la cui natura è totalmente differente da quella corporea. Se dunque si è soliti considerare la presenza in un luogo come un attributo essenziale dell'essere creato, è tuttavia doveroso non dimenticare che «le lieu n'est propre qu'aux choses qui sont étenduës et que l'ame ne l'estant point on n'a pas droit d'attribuer à l'estre en general une propriété qui ne convient qu'au corps en particulier»²³⁷. Anche l'attribuzione all'anima di una indivisibilità *mathematice* è, secondo Régis, del tutto indebita, dal momento che il termine *mathematice* non designa un'indivisibilità essenziale ovvero connaturata all'essenza dell'oggetto in questione, come del resto si addice alla sostanza spirituale, ma indica piuttosto un'indivisibilità che può essere attribuita a grandezze matematiche, quali il punto, concepite come immanenti ai corpi fisici indivisibili e, in quanto tali, accidentalmente indivisibili²³⁸. Quanto alla presunta estensione virtuale dell'anima, a parere di Régis «il est aisé de s'appercevoir que cela veut dire que je ne puis absolument concevoir une étendue virtuelle et que quand je pensois la concevoir c'est l'étendue réelle que je conçois»²³⁹. In effetti, l'autore del *Système*, facendo coincidere – in accordo con i principi cartesiani – l'estensione con la sostanza corporea, non può nemmeno ipotizzare la possibilità che si trovi allo stato puramente potenziale in un soggetto. Egli precisa dunque che se l'espressione «étendue virtuelle» viene intesa

²³⁶ *Ibid.*, p. 61.

²³⁷ *Ibid.*, pp. 64-65.

²³⁸ Cfr. REGIS, *Réponse aux réflexions*, pp. 61-62.

²³⁹ Cfr. *ibid.*, p. 62.

aristotelicamente come che «une étenduë en puissance», sarebbe necessario presupporre «un sujet puissant» da essa distinta in grado di porla in essere: così, per esempio

une statuë en puissance suppose du marbre capable de devenir statuë, une maison en puissance suppose des pierres capables de devenir une maison et ainsi de toutes les autres choses qui sont sujettes à generation, lesquelles sont en puissance dans les sujets dont elles sont faites²⁴⁰;

ma nega tale ipotesi evidenziando cartesianamente come l'estensione non possa mai trovarsi in un soggetto in forma latente. Allo stesso modo, per Régis principi della metafisica non sono meno sovvertiti se per estensione virtuale si intende una specie di estensione che, pur avendo tutte le proprietà dell'estensione, non è propriamente tale, dal momento che si ricadrebbe nell'impossibilità metafisica di concepire la natura di una cosa privata delle proprietà che le convengono essenzialmente. Così come l'ipotesi di un'estensione virtuale non ha ragion d'essere, anche l'ipotesi di una divisibilità virtuale appare del tutto insensata. Se infatti quest'ultima viene concepita come «puissance d'estre divisé»²⁴¹, essa coincide semplicemente con la divisibilità formale. Al contrario, se si interpreta la divisibilità virtuale come il corrispettivo della divisibilità formale, la quale conviene all'estensione attuale, nell'ambito che pertiene alla sfera potenziale è facile notare l'inevitabile caduta in un *galimathias*: mettendo infatti «la définition à la place du défini, il faudra dire que la divisibilité virtuelle de l'étenduë virtuelle est la puissance d'estre étendu», ma «comme il n'y a point d'étenduë virtuelle, il n'y a point aussi de divisibilité virtuelle qui en soit une suite»²⁴². Infine, per ciò che concerne l'unione della sostanza corporea e della sostanza spirituale intesa come dipendenza reciproca dei modi dell'anima dai modi dello spirito è chiaro per Régis che non possa essere applicata alle sostanze in quanto tali – come invece si spinge a fare in maniera ingiustificata Du Hamel –, bensì alle sostanze intese come corpi ed anime particolari:

ce qui me confirme dans cette opinion est que comme un corps particulier n'a pas seulement l'étenduë qui est l'attribut essentiel du corps en general, mais encore que cette étenduë est sous quelque figure particuliere, de mesme mon ame qui est un esprit particulier n'a pas seulement la pensée, qui est l'attribut

²⁴⁰ Cfr. *ibid.*, p. 63.

²⁴¹ Cfr. *ibid.*, p. 63.

²⁴² Cfr. *ibid.*, p. 64. Del resto Régis aveva fatto notare nel capitolo ottavo della seconda parte della sua *Metaphysique* come fosse a suo avviso impossibile «concevoir une extension virtuelle sans concevoir de la divisibilité, ny concevoir de la divisibilité sans concevoir une étenduë réelle» (REGIS, *Système*, p. 131).

essentiel de l'esprit en general, mais elle a encore quelque façon particuliere de penser. Je me sers ainsi de l'exemple d'un corps particulier ou d'un corps singulier ce qui est icy la mesme chose et M. Du Hamel me fait servir de l'exemple du corps considéré en luy-mesme; ce qui est si different que le corps singulier a necessairement quelque figure et que le corps considéré en luy mesme n'en peut avoir aucune²⁴³.

Analogamente alla quinta tesi del formulario in oggetto, Du Hamel nega a Régis che la natura dello spirito dell'uomo consista nel pensiero attuale. Il secondo aveva argomentato nel capitolo due del primo libro della sua *Metaphysique* che ogni uomo ha la facoltà di conoscere la propria natura per via analitica:

le doute et la certitude sont des proprietéz que je reconnois en moy; les proprietéz ne peuvent exister ny estre conceües hors du sujet dont elles sont proprietéz; le doute et la certitude ne peuvent exister ny estre conceües hors de la pensée; la pensée est donc le sujet du doute et de la certitude; car c'est moy-mesme qui doute de l'existence de toutes choses et qui suis assuré de la mienne: je suis donc une pensée qui est le sujet du doute et de la certitude²⁴⁴.

Contrariamente a Régis, Du Hamel sostiene che lo spirito, lungi dal coincidere con il pensiero, ne costituisca piuttosto il soggetto di inerenza e il principio effettivo, e per dimostrarlo pone in evidenza come l'argomento proposto da Régis pecchi sia dal punto di vista formale che da quello materiale. Per ciò che concerne la forma, per il filosofo aristotelico è possibile svelarne l'incorrettezza non solo appellandosi alle convenzionali regole sillogistiche, ma anche attraverso un vero e proprio argomento *ad hominem*. Oltre a non rispettare il dettame aristotelico secondo cui *ex puris negantibus nihil concluditur e conclusio sequitur deteriore partem*, infatti, è possibile avvalersi dell'argomento proposto dall'autore del *Système* per provare, contro l'autore stesso, che il dubbio e la certezza non sono altro che due differenti specie del genere pensiero, ovvero una conclusione vera in sé stessa ma falsa in relazione ai principi dell'autore:

les especes ne peuvent exister ny estre conceuës hors de leur genre; or est-il que le doute et la certitude ne peuvent exister ny estre conceuës hors de la pensée; donc le doute et la certitude sont des especes de pensée et la pensée est un genre du doute et de la certitude²⁴⁵.

Dal punto di vista materiale, infine, a parere di Du Hamel è facile mostrare come sia falso che il pensiero sia il soggetto di inerenza del dubbio e della certezza, in quanto

²⁴³ Cfr. REGIS, *Réponse aux reflexions*, p. 66.

²⁴⁴ REGIS, *Système*, vol. 1, p. 70.

²⁴⁵ DU HAMEL, *Reflexions*, p. 62.

il soggetto dell'azione dubitativa o assertiva non può essere ravvisato nel pensiero ma nello spirito stesso. Régis si appella alla logica aristotelica per mostrare come il proprio sillogismo rientri in quel genere di proposizioni che possono essere definite negative soltanto per ciò che concerne l'espressione²⁴⁶ e come invece le due regole generali dei sillogismi menzionate da Du Hamel possano correttamente applicarsi soltanto a quelle proposizioni che risultano negative non soltanto riguardo all'espressione ma anche riguardo al senso²⁴⁷. L'argomento *ad hominem* avanzato dal segretario dell'*Academie des Sciences* viene invece rigettato da Régis a partire dai cardini della sua propria metafisica. Se infatti il pensiero modale, coincidendo con le idee e significando «toutes les manieres de penser»²⁴⁸, può a buon diritto essere ritenuto un genere le cui specie sono il dubbio e la certezza, il pensiero sostanziale in quanto soggetto immediato del primo, non può che essere individuato come l'attributo essenziale del pensiero²⁴⁹. Allo stesso modo, la difficoltà ravvisata da Du Hamel sul piano materiale ruota, a parere di Régis, intorno all'equivoco del termine 'pensiero'. Il filosofo cartesiano ammette infatti che il pensiero modale, rappresentando il genere a cui afferiscono il dubbio e la certezza, non può al contempo essere il soggetto del dubitare e dell'asserire; ma rileva come questo non impedisca che il soggetto di tali azioni possa essere ravvisato nel pensiero sostanziale. Régis non rigetta dunque *in toto* la posizione di Du Hamel ma la argina nei limiti di una precisa metafisica, di quella metafisica che costituirà la base della sua reinterpretazione del cartesianesimo in chiave empirica:

c'est pourquoy comme l'argument de M. du Hamel prouve fort bien que le doute et la certitude sont des especes de la pensée modale prise pour une nature universelle qui comprend sous soy toutes les façons particulieres de penser, le mien prouve aussi tres-exactement que le doute et la certitude sont

²⁴⁶ Régis ribadisce la sua asserzione dimostrando come il suo sillogismo possa essere espresso anche in maniera positiva: «sans changer rien dans le sens de mon Syllogisme, on peut dire tres positivement *que les proprietes existent toujours et sont conceuë dans leur sujet; que le doute et la certitude existent toujours et sont conceus dans la pensée et qu'ainsi la pensée est le sujet du doute et de la certitude*» (REGIS, *Reponse aux reflexions*, p. 33).

²⁴⁷ Cfr. *ibid.*, p. 33.

²⁴⁸ REGIS, *Reponse aux reflexions*, p. 34.

²⁴⁹ Cfr. *ibid.*, pp. 34-5. Régis menziona, a riguardo, il principio n. LII della quarta parte dei *Principia* di Descartes (che risulta essere tuttavia dedicato all'analisi del fenomeno delle maree: cfr. DESCARTES, *Principia*, IV, AT VIII-1 236). Verosimilmente il riferimento è al principio n. LII della prima parte (DESCARTES, *Principia*, I, AT VIII-1 24-5), dove Descartes sottolinea che la conoscenza delle sostanze da parte dell'uomo deve prendere necessariamente le mosse dai suoi attributi essenziali.

des modes de la pensée prise pour l'attribut essentiel de l'esprit, comme l'étenduë est prise pour l'attribut essentiel du corps²⁵⁰.

In conformità con i principi della fisica cartesiana, Régis aveva sostenuto nel capitolo terzo del primo libro della fisica l'impossibilità del vuoto sulla base della coincidenza tra materia, spazio ed estensione²⁵¹. Du Hamel si volge a dimostrare quanto asserito dalla settima tesi del formulario del 1671, la quale afferma al contrario che «le vuide des Philosophes est absolument possible»²⁵². In primo luogo, per il filosofo aristotelico, l'ipotesi di uno spazio vuoto tra cielo e terra non conduce necessariamente a teorizzare un contatto tra i due in quanto il potere assoluto di Dio potrebbe in linea teorica condurlo a mantenere la distanza tra cielo e terra anche dopo la distruzione dei corpi situati tra di loro. Secondariamente Du Hamel imputa il contatto diretto tra due corpi all'assenza totale di corpi "terzi" tra essi e, pertanto, rileva che Dio, dopo aver creato il vuoto tra il cielo e la terra, potrebbe in linea teorica mantenerli distanti per «reproduire l'air qu'il y a cy-dévant détruit»²⁵³. L'autore delle *Réflexions* si avvale poi della distinzione cartesiana tra luogo interiore e luogo esteriore²⁵⁴ per accordare a *les cartesiens* che se il luogo interiore non ha ragion d'essere senza i corpi, il luogo esteriore, in quanto distinto dai corpi stessi, può essere svuotato da questi ultimi e dai loro luoghi interiori per creare uno spazio vuoto:

et en effet, quand les Cartesiens disent que Dieu ne peut pas faire un espace sans corps qui le remplisse, ou par espace ils entendent le lieu interieur ou le lieu exterior des corps; s'ils entendent le lieu exterior des corps, lequel

²⁵⁰ Cfr. REGIS, *Reponse aux reflexions*, pp. 35-36.

²⁵¹ «Pour peu qu'on fasse de reflexion sur la nature de la matiere on en pourra déduire que le vuide des philosophes est impossible: car par le vuide ils entendent un espace sans matiere et il vient d'estre prouvé que l'espace, l'étenduë et la matiere prise absolument sont réellement une même chose, de sorte que de demander s'il y a un espace sans matiere c'est la même chose que de demander s'il y a une matiere qui ne soit pas matiere» (cfr. REGIS, *Système*, vol. 1, pp. 285-287)

²⁵² DU HAMEL, *Réflexions*, p. 202.

²⁵³ *Ibid.*, pp. 203-204.

²⁵⁴ «Atque ita spatium quidem semper sumimus pro extensione in longum, latum et profundum. Locum autem aliquando consideramus ut rei, quæ in loco est, internum, et aliquando ut ipsi externum. Et quidem internus idem plane est quod spatium; externus autem sumi potest pro superficie quæ proxime ambit locatum. Notandumque est, per superficiem non hic intelligi ullam corporis ambientis partem, sed solum terminum, qui medius est inter ipsum corpus ambiens et id quod ambitur, quique nihil aliud est quam modus: vel certe intelligi superficiem in communi quæ non sit pars unius corporis magis quam alterius, sed eadem semper esse censeatur, cum retinet eandem magnitudinem et figuram. Etsi enim omne corpus ambiens cum sua superficie mutetur, non ideo res quam ambit locum mutare existimatur, si eundem interim situm servet inter illa externa quæ tanquam immobilia spectantur. Ut si navim in unam partem a fluminis lapsu et in contrariam a vento tam æqualiter impelli supponamus, ut situm suum inter ripas non mutet, facile aliquis credet ipsam manere in eodem loco, quamvis omnis superficies ambiens mutetur» (DESCARTES, *Principia*, AT VIII-1 48-49).

chez eux n'est pas distingué du corps même, en ce sens on leur passe que Dieu ne puisse pas absolument faire un lieu sans les corps; mais s'ils entendent le lieu extérieur on soutient que Dieu peut absolument vider le lieu de tout corps: car afin que Dieu puisse vider absolument le lieu extérieur c'est assez qu'il puisse détruire tous les corps qui le remplissoient et tous les lieux intérieurs de ces corps: or il est clair que Dieu peut absolument détruire les corps et qu'en détruisant les corps il détruit leur lieu intérieur; et par conséquent Dieu peut faire absolument du vuide, si par vuide on entend le lieu extérieur sans aucun autre corps qui le remplisse²⁵⁵.

In realtà, ancora una volta, Du Hamel reinterpreta la filosofia cartesiana in maniera funzionale alla tesi che si propone di dimostrare. Così, come per Descartes, anche per Du Hamel il luogo esteriore si trova ad essere relativo alla situazione dei corpi rispetto ad altri corpi. Ma, a differenza di Descartes, che, ravvisando nello spazio esteso in lunghezza, larghezza e profondità la condizione di possibilità della collocazione dei corpi in relazione alla superficie avvolgente, poteva concepire uno spazio pieno a prescindere dai corpi situati in esso, Du Hamel può invece ammettere l'esistenza del vuoto nella misura in cui lo spazio viene privato dei corpi che lo abitano²⁵⁶. Allo stesso modo, l'autore delle *Réflexions* dimentica che la coincidenza tra luogo interiore, spazio e corpo in quanto sostanza estesa teorizzata da Descartes implica l'impossibilità del vuoto: anche lo spazio che si suppone essere vuoto, essendo esteso, non può che coincidere con una sostanza e, dunque, con una realtà positiva²⁵⁷. Régis, dal canto suo, assimila la posizione di Du Hamel a quella occasionalistica; al contrario di quest'ultimo, che «suppose comme une chose démontrée en metaphysique que Dieu peut détruire les corps qui sont presentement entre le ciel et la terre, parce qu'il les a produits, et qu'il les conserve librement»²⁵⁸, il filosofo cartesiano insiste sull'immutabilità della volontà divina e, dunque, sull'impossibilità da parte di Dio di cambiare quanto da lui stabilito per eterno decreto. In accordo con la propria metafisica,

²⁵⁵ DU HAMEL, *Réflexions*, pp. 204-205.

²⁵⁶ «[...] on peut soutenir que le lieu extérieur, qui est la surface du corps qui environne immédiatement, peut estre vuide par la seule negation ou annihilation des corps qui le remplissoient, sans qu'il soit necessaire de concevoir aucun estre positif, aucune étendue positive, qui remplisse ce lieu. Et en effet il n'y a point de liaison necessaire entre un corps qui sert de lieu extérieur et entre les autres qui sont placez dedans, dautant que le lieu extérieur est distingué réellement des corps qui le remplissent de l'aveu des Cartesiens mêmes» (*ibid.*, pp. 206-207).

²⁵⁷ «Vacuum autem philosophico more sumptum, hoc est, in quo nulla plane sit substantia, dari non posse manifestum est, ex eo quod extensio spatii, vel loci interni, non differat ab extensione corporis. Nam cum ex hoc solo quod corpus sit extensum in longum, latum et profundum, recte concludamus illud esset substantiam, quia omnino repugnat ut nihili sit aliqua extensio, idem etiam de spatio, quod vacuum supponitur, est concludendum: quod nempe, cum in eo sit extensio, necessario etiam in ipso sit substantiam» (DESCARTES, *Principia*, II, AT VIII-1 49).

²⁵⁸ Cfr. REGIS, *Reponse aux reflexions*, pp. 124.

Régis ritiene che Dio abbia la facoltà di distruggere i corpi da lui posti in essere dal punto di vista formale, ma non da quello materiale. Se infatti la forma dei corpi non è altro che una mera modificazione della loro realtà sostanziale, la materia di cui essi si compongono, coincidendo con la sostanza estesa, e dipendendo dunque immediatamente dal volere divino, non può che essere indefettibile. Quanto all'ipotesi di Du Hamel relativa al fatto che «Dieu pourroit mettre entre le ciel et la terre un troisieme corps»²⁵⁹, Régis, in accordo con i principi cartesiani, ritiene che essa implichi l'ammissione di uno spazio – nonchè di un'estensione e dunque di uno o più corpi – tra i due elementi²⁶⁰. L'autore del *Système* rileva infine l'interpretazione distorta da parte di Du Hamel della distinzione cartesiana tra luogo interiore e luogo esteriore. In particolare, Régis accorda al filosofo aristotelico la coincidenza reale tra luogo interiore e corpo ma

precisa che il luogo esteriore non debba essere inteso in maniera semplicistica come ciò su cui poggiano i corpi; esso coincide infatti con la prima superficie avvolgente di questi ultimi, la quale non può essere concepita se non in relazione ad un corpo avvolto e, dunque, non ha ragion d'essere «sans un espace qui soit dans ce lieu»²⁶¹. In ultima analisi, per Régis

il n'importe de dire qu'afin que Dieu puisse vider un lieu interieur, c'est assez qu'il puisse détruire tous les corps qui le remplissent et tous les lieux interieurs de ces corps: car il a esté prouvé qu'il répugne également et que Dieu detruise les corps et leurs lieux interieurs et qu'il vuide absolument les lieux extérieurs²⁶².

Sebbene infatti non vi sia un legame necessario tra un corpo che funge da luogo esteriore e gli altri corpi che sono posizionati al suo interno in quanto possono esistere gli uni indipendentemente dagli altri, la disposizione che deve avere un corpo avvolgente per servire da luogo esteriore ad altri corpi situati al suo interno è inevitabilmente dipendente dai corpi avvolti, proprio come

bien que l'existence des murailles considérées en elles-mêmes soit indépendante de l'air qu'elles renferment, néanmoins la disposition qu'elles

²⁵⁹ Cfr. *ibid.*, pp. 126-127.

²⁶⁰ Cfr. *ibid.*, pp. 126-127.

²⁶¹ Cfr. *ibid.*, p. 128.

²⁶² *Ibid.*, p. 128.

doivent avoir pour composer une chambre, est necessairement dependante de l'espace qu'est entr'elles²⁶³.

Ciò che a parere di Régis ha tratto in inganno Du Hamel è dunque l'aver confuso il luogo esteriore in quanto tale con la superficie attraverso la quale avvolge i corpi, la quale non è che un modo del primo. Una corretta interpretazione dell'essenza del luogo esteriore lo avrebbe infatti inevitabilmente condotto a riconoscere che «la distinction qui se trouve entre le lieu exterior et les corps qui sont placez dedans n'est tout au plus que modale ou formelle»²⁶⁴.

Delle 11 proposizioni condannate dal formulario del 1691 Du Hamel ne riprende due. La prima, che coincide con la prima tesi negata dal formulario in questione, riguarda il rigetto dello scetticismo cartesiano. La seconda, che coincide con la sesta tesi bandita dallo stesso formulario, concerne il rifiuto delle dimostrazioni dell'esistenza di Dio non conformi al modello tomistico. Entrambe le proposizioni vengono argomentate da Du Hamel in conformità con la *Censura* di Huet per confutarle Régis rimanda pertanto alla sua *Réponse* del 1691²⁶⁵.

²⁶³ *Ibid.*, p. 134. Lo stesso esempio viene enunciato da Régis nel *Système*: cfr. Régis, *Système*, vol. 1, p. 285.

²⁶⁴ RÉGIS, *Reponse aux reflexions*, p. 135.

²⁶⁵ Per ciò che concerne la critica al dubbio cartesiano e la rispettiva replica di Régis si compari DU HAMEL, *Réflexions*, pp. 1-8 con HUET, *Censura*, pp. 19-23 e RÉGIS, *Réponse au livre*, pp. 1-9 con RÉGIS, *Réponse aux reflexions*, pp. 233-243; riguardo la confutazione della prova cartesiana dell'esistenza di Dio e la difesa della stessa da parte di Régis si paragoni DU HAMEL, *Réflexions*, pp. 168-175 con HUET, *Censura*, pp. 108, 123-124, 127-129 e RÉGIS, *Réponse au livre*, pp. 199-200, 232-234, pp. 240-241 con RÉGIS, *Réponse aux reflexions*, pp. 40-45.

3 LOGICA E METODO NEL *SYSTEMÈME*

3.1 Struttura e originalità dell'opera

Il tentativo di colmare le lacune dell'edificio del sapere riedificato da Descartes e di elevarlo a sistema di studio, tentativo finalizzato a scalzare definitivamente le istanze della filosofia tradizionale, emerge nelle opere di diversi autori cartesiani. Basti pensare alle aggiunte operate da La Forge al *Traité de l'homme* e al suo *Traité de l'esprit de l'homme*²⁶⁶, che denotano la volontà di completare la fisiologia e l'antropologia cartesiane; alle ultime edizioni dell'*Ontosophia* di Clauberg²⁶⁷, tese a rendere più convenzionale la metafisica cartesiana; al *Traité de physique* di Rohault²⁶⁸, volto a sistematizzare la fisica di Descartes all'*Abregé de la vraye philosophie* e a *La philosophie divisée en toutes ses parties* di Jacques du Roure²⁶⁹, il quale si spinge ad abbozzare un sistema di filosofia in stile cartesiano che, oltre a racchiudere una metafisica e una teologia, comprende anche la combinazione della *Logique des Peripateticiens* con una logica *tirée des Descartes*²⁷⁰.

Spesso a questi tentativi si affianca la consapevolezza di accordare alle discipline morali e storiche un preciso statuto all'interno dell'enciclopedia filosofica

²⁶⁶ CLAUDE CLERSIER (ed.), *L'Homme de René Descartes et un Traité de la Formation du Foetus du même auteur, Avec les Remarques de Louys de la Forge, Docteur en Medicine, demeurant à La Fleche, sur le Traité de René Descartes; & sur les Figures par luy inventées*, Paris, Charles Angot 1664; LOUIS DE LA FORGE, *Traité de l'Esprit de l'Homme, de ses facultez et fonctions, et de son union avec le corps. Suivant les Principes de René Descartes*, Paris, Theodore Girard 1666 [a Parigi lo stesso anno viene pubblicato anche da Michel Bobin and Nicolas Le Gras]. La rilettura del cartesianesimo operata da La Forge è stata oggetto di alcuni importanti studi: cfr. STEVEN M. NADLER, *Louis de La Forge and the Development of Occasionalism: Continuous Creation and the Activity of the Soul*, in «Journal of the History of Philosophy», 36/2 (1998), pp. 215-31; ID., *The Occasionalism of Louis de la Forge*, in S. Nadler (ed.), *Causation in Early Modern Philosophy: Cartesianism, Occasionalism and Pre-established Harmony*, University Park (Penn.), Penn State University Press 1993, pp. 57-74; ROGER A. WATSON, *The Cartesian Theology of Louis de La Forge (1632-1666)*, in Id., *The Breakdown of Cartesian Metaphysics*, Indianapolis, Hackett Publishing Company 1998, pp. 171-8; ALBERT GEORGE A. BALZ, *Louis de la Forge and the Critique of Substantial Forms*, «The Philosophical Review» 41/6 (1932), pp. 551-76; REBECCA M. WILKING, *Essaying the mechanical hypothesis: Descartes, La Forge, and Malebranche on the formation of birthmarks*, «Early science and medicine» 13/6 (2008), pp. 533-67.

²⁶⁷ Cfr. JOHANNES CLAUBERG, *Elementa philosophiæ sive ontosophia*, Groningen, Johannes Nicolai 1647; a riguardo si veda SAVINI, *Johannes Clauberg*.

²⁶⁸ Cfr. JACQUES ROHAULT, *Traité de Physique*, Paris, Charles Chavreux 1671.

²⁶⁹ Cfr. JACQUES DU ROURE, *La philosophie divisée en toutes ses parties*, Paris, Gervais Clovzier 1654 [stampato lo stesso anno nella capitale anche da Thomas Jolly] e Id., *Abregé de la vraye philosophie*, Paris, chez l'auteur 1665. Per una breve analisi della logica si faccia riferimento a ROGER ARIEW, *Descartes, les premières cartésiennes et la logique*, «Revue de métaphysique et de morale», 49/1, 2006, pp. 55-71, pp. 66-67.

²⁷⁰ Cfr. DU ROURE 1654 (cit. nota 7), pp. 45-180 e 181-214.

cartesiana, sancito dall'integrazione dell'impostazione metodologica di Descartes, oltre che con la tradizionale logica aristotelica, con una precisa logica dei fatti²⁷¹. In tale direzione si inseriscono la *Logica vetus et nova* di Clauberg²⁷² e l'*Essay de logique* di Mariotte²⁷³. Entrambe le esigenze vengono colte, come mette in luce Borghero, da *La logique* di Arnauld e Nicole, ma vengono portate al loro estremo compimento da Pierre Sylvain Régis.

A Régis²⁷⁴ deve essere accordato il merito di aver fatto convergere il tentativo di ampliare l'enciclopedia cartesiana con la pretesa di inserire la nuova visione del mondo all'interno di un sistema volto ad accordare le nuove scoperte scientifiche con «les principes de Monsieur Descartes». In tal senso l'opera di Régis può essere considerata uno degli esiti più maturi della filosofia cartesiana. L'intenzione dell'autore del *Système* è infatti quella di dare alla luce un vero e proprio sistema filosofico che, a partire dai principi della filosofia cartesiana, si articoli nei diversi rami del sapere in modo che questi ultimi possano essere intesi come l'esito dello sviluppo successivo di un pensiero ben condotto. La disposizione delle discipline all'interno dell'opera rispecchia nel complesso quella teorizzata da Descartes nella *Lettre-preface* all'edizione francese dei *Principia* (1647)²⁷⁵; tuttavia, a differenza di quest'ultimo, Régis si spinge ad esplicitare la funzione della logica nella compagine del sapere. Se dunque l'albero della conoscenza tratteggiato dal primo affonda le sue radici nella metafisica, la costruzione delineata da Régis prende le mosse da sicure conoscenze logiche per addentrarsi solo in seconda istanza nell'individuazione dei principi primi della metafisica. Il *Système* si apre con un solido apparato di logica – in cui vengono esplicitate le regole funzionali all'elaborazione di ragionamenti corretti –, per volgersi quindi allo studio della metafisica – dove vengono stabiliti gli assiomi indispensabili all'elaborazione di un sapere ben fondato –, e quindi della fisica – comprendente astronomia, meccanica, chimica, ottica, diottrica e anatomia – e, infine, della morale.

²⁷¹ Cfr. BORGHERO 1983 (cit. nota 1), p. 35.

²⁷² Cfr. J. CLAUBERG, *Logica vetus*; Savini, *L'insertion*, pp. 73-88; Id., Johannes Clauberg. *Methodus cartesiana* et Ontologie, Paris, Vrin 2011 «Bibliothèque d'histoire de la philosophie». Si veda inoltre Borghero 1983 (cit. nota 1), pp. 35-45.

²⁷³ Edme Mariotte, *Essay de Logique, contenant les Principes des Sciences, et de la manière de s'en servir pour faire des bons raisonnemens*, Paris, Estienne Michallet 1678. Relativamente all'analisi delle proposizioni verosimili e della conoscenza probabile negli *Essay de Logique* di Mariotte si veda Borghero 1983 (cit. nota 1), pp. 44-45.

²⁷⁴ Cfr. Régis 1691 (cit. nota 16).

²⁷⁵ *Lettera-Prefazione* all'edizione francese (1647) dei *Principia Philosophiae*, AT IX 2 14.

Il *Système* si delinea come un concreto tentativo di riedificare l'umana sapienza al fine di renderla universalmente orientata alla ricerca della verità secondo i criteri della scienza moderna – dettati dal metodo generale cartesiano – e ha come esito quello di risolvere l'unità delle scienze evocata nel *Discours* in un insieme ordinato di materie. Se il carattere manualistico dell'opera ha *in nuce* un irrigidimento della mathesis cartesiana a corso di studio, i suoi presupposti programmatici hanno, in accordo con il metodo cartesiano, l'obiettivo di non cristallizzare il sapere all'interno di una struttura rigida e monolitica: l'intreccio di matrice cartesiana tra metodo e metafisica come condizioni essenziali e funzionali allo sviluppo della compagine delle scienze, consente infatti a Régis di teorizzare un corso di studio volto a stimolare l'*ars inveniendi* nell'ambito scientifico, scongiurando al contempo il rischio di disperdere i risultati in un crogiuolo disarticolato di «*hypothèses arbitraires*» in quanto infondate e tra loro irrelate²⁷⁶. I contributi più originali dell'autore possono essere individuati nella sezione dedicata alla metafisica e all'interpretazione dei principi regolatori del mondo fisico, ma anche gli otto libri della fisica costituiscono una preziosa testimonianza dei progressi avvenuti in ambito scientifico in quegli anni²⁷⁷.

L'opera è composta da quindici libri: uno dedicato alla Logica, tre consacrati allo studio della Metafisica, otto riguardanti la Fisica e tre concernenti la Morale. Il proposito di Régis è quello di «*arranger tellement toutes les parties, que le commencement de l'une*» sia «*une suite nécessaire de la fin de l'autre*»²⁷⁸, in modo tale da rendere idealmente attuabile la possibilità di «*reduire les veritez les plus éloignées aux premieres principes*»²⁷⁹. Dopo aver esaminato le quattro operazioni dello spirito e

²⁷⁶ Cfr. REGIS, *Système*, vol. 1, pp. 275-276.

²⁷⁷ A riguardo si veda PAUL MOUY, *Le développement de la physique cartésienne: 1646-1712*, Paris, Vrin 1934, pp. 145-168.

²⁷⁸ REGIS, *Système*, vol. 1, *Preface* p. 21.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 16. Tale atteggiamento programmatico appare come una radicalizzazione di quello teorizzato da Descartes al fine di riedificare l'umana sapienza per renderla universalmente orientata alla ricerca della verità secondo i criteri della scienza moderna e scalzare definitivamente le istanze della filosofia tradizionale. Se è infatti vero, come sostiene M. Geroult che il metodo delineato nelle *Regulae* «si presenta come avente una validità indipendente dalla metafisica e come fondantesi immediatamente sulla certezza immanente alla ragione umana nella sua manifestazione autentica, cioè nelle matematiche» (MARTIAL GUEROUULT, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris 1953, 2 Voll., vol. 1, pp. 30-1), è altresì innegabile che è proprio a partire dalla convinzione della possibilità di ricostituire quell'unità del sapere che aveva reso per secoli inoppugnabile la filosofia aristotelica, che si impone a Descartes l'esigenza di dare un fondamento non solo alla scienza – attraverso il metodo delle idee chiare e distinte – ma anche alla verità stessa – attraverso l'intervento metafisico di Dio –; tant'è che lo stesso Geroult non può esimersi dal riconoscere che proprio nelle *Regulae* stesse «molte tesi di metafisica si lasciano già intravedere: ad esempio (...) il rapporto tra il *Cogito* e la posizione di Dio: *sum ergo Deus est*

aver illustrato il metodo da adottare per progredire in maniera proficua e ordinata nel sapere, Régis – in accordo con il metodo delineato – abbandona la Logica per volgersi allo studio della Metafisica; in questa sezione, oltre ad indagare la natura delle essenze spirituali e i rapporti tra anima e corpo, egli fissa i principi primi che fungono da fondamento a tutto il corpo del sapere (metafisico, fisico e morale)²⁸⁰. La metafisica si rivela dunque funzionale alla comprensione della fisica, la quale, a sua volta, si articola in modo tale da palesare la dipendenza delle diverse leggi e dei diversi paradigmi esplicativi da quelli precedenti e, in ultima analisi, la loro riducibilità in linea teorica agli assiomi della metafisica. Così, a partire da un'analisi delle proprietà dei corpi e della materia prima, Régis si propone di esaminare la natura e le proprietà del movimento per stabilire infine le venti regole che governano «toutes les manieres dont

(DESCARTES, *Regulae*, XII, in AT X 421-2)». (GUEROULT, *Descartes*, vol. 1, pp. 30-1). Ciò che determina il passaggio dalla teorizzazione dell'unità del sapere universale alla metafora dell'albero è proprio l'esplicitazione del ruolo della metafisica nella compagine del sapere. Se si deve infatti credere che tutte le scienze «ita omnes inter se esse connexas, ut longe facilius sit cunctas simul addiscere, quam unicam ab aliis separare» (DESCARTES, *Regulae*, I, AT X 361) in modo tale che «si quis igitur serio rerum veritatem investigare vult, non singularem aliquam debet optare scientiam: sunt enim omnes inter se conjunctae et a se invicem dependentes» (DESCARTES, *Regulae*, I, AT X 361), ai fini di un fecondo sviluppo dei saperi è altrettanto importante essere consapevoli che «toute la philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la Métaphysique, le tronc est la Physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences, qui se réduisent à trios principales, à savoir la Médecine, la Mécanique et la Morale» (*Lettera-Prefazione* all'edizione francese (1647) dei *Principia Philosophiae*, AT IX 2 14).

²⁸⁰ Come per Descartes, la metafisica è volta alla riflessione sulla natura delle sostanze spirituali e a fornire dunque la prova dell'esistenza di Dio e dell'immortalità dell'anima umana, in modo tale da ancorare l'essere a un fondamento indubitabile e veritiero. Ma, a differenza di Descartes, Régis fa rientrare nella metafisica anche la speculazione su «l'essence, l'existence, la possibilité et l'impossibilité des estres modaux» e sulle facoltà dell'anima che, nella sua visione, hanno come condizione di possibilità la natura corporea, lasciando intravedere le linee guida del suo empirismo: «ces regles (Régis si riferisce alle regole di logica con cui prende avvio il suo *Système*) estant ainsi établis, on passe à l'examen de la Métaphysique: on la divise en trois Livres. Dans la première partie du premier Livre on considère l'Esprit en luy même; on recherche s'il est et ce qu'il est? S'il y a des corps, et quelle est la leur nature? S'il y a un estre parfait, ce qu'il est, et quels sont ses attributs? On examine s'il est l'auteur du corps et de l'esprit, comment il produit l'essence, l'existence, la possibilité et l'impossibilité des estres modaux, c'est à dire, des estres don't l'essence consiste dans les modifications. (...) Le second livre de la metaphysique traite en general des facultez de l'ame (...). Le troisième livre de la metaphysique traite de l'état de l'ame après la mort: il fait voir qu'elle est immortelle, mais qu'elle sera privée par la mort de toutes les propriétés qui dependent de l'union avec le corps, et qu'elle ne retiendra que celles qui luy appartiennent, autant qu'elle est un esprit, qui se réduisent à connoître Dieu, et à se connoître soy même» (REGIS, *Système*, vol. 1, *Preface*). Pur seguendo il metodo e l'impostazione cartesiana nell'organizzazione del sapere, Régis non manca dunque di fornire un solido fondamento metafisico a quell'interpretazione su base empirica del rapporto tra sostanza e modi che gli farà prendere le distanze tanto da Descartes quanto da Spinoza. A riguardo si veda JONATHAN IRIVINE ISRAEL, *Régis and the failure of French Cartesianism*, in J.I. Israel, *Radical enlightenment: philosophy and the making of modernity 1650-1750*, Oxford, Oxford University Press 2001, pp. 491-502.

Relativamente allo sviluppo di una corrente cartesiana di matrice empirista si veda PATRICIA A. EASTON, *The myth of cartesian rationalism: an examination of experience in Le Grand, Desgabets and Régis*, PhD dissertation, University Of Western Ontario 1992.

les corps se meuvent»²⁸¹ (I libro); egli si volge quindi ad illustrare la teoria cartesiana dei vortici (II libro) e a determinare «l'existence, le nombre et la situation des principales parties de l'Univers»²⁸² (III libro); la determinazione della compagine dell'universo consente all'autore di spingersi ad analizzare nello specifico le parti di cui esso si compone: il IV e il V libro della fisica sono quindi dedicati rispettivamente allo studio della natura della terra (ivi compresa un'analisi chimica dei principali corpi solidi, liquidi e gassosi) e allo studio delle meteore. Dopo aver approfondito la natura, le proprietà e le leggi che regolano i corpi inanimati, l'autore affronta l'esame di quelli animati: gli ultimi tre libri della fisica sono quindi dedicati all'analisi biologica delle piante e a quella anatomico-fisiologica degli animali e dell'uomo. Infine, logica, fisica, metafisica contribuiscono insieme a fondare i principi della morale, i quali, a differenza di quelli della morale provvisoria di Descartes, delineano una scienza della condotta umana tratta dalla conoscenza della natura, delle sue leggi e delle sue cause ultime. In tal modo il *Système* di Régis sembra essere l'inveramento di quel sapere universale delineato da Descartes nelle *Regulae* e metaforicamente rappresentato nella sua completezza nei *Principia* attraverso l'immagine dell'albero.

Il *Système* si configura dunque come un vero e proprio monumentale manuale del sapere, che non manca di fornire il metodo da seguire nell'indagine del mondo e di illustrare passo per passo i principi fisici ritenuti degni di nota. L'impostazione manualistica del *Système* e, soprattutto, il modo in cui l'autore ritiene si debbano sviluppare i saperi affinché lo studio delle diverse scienze (sia quelle fisiche che quelle morali) possa essere fecondo e aperto a nuove scoperte presenta non poche analogie con la metafora dell'albero di Descartes. In accordo con il pensiero cartesiano, Régis adotta infatti un'impostazione sistematica generale che prevede uno sviluppo delle scienze a partire dalla logica e dalla metafisica per poi orientarsi nello studio della fisica e della morale; inoltre, operando una sorta di lettura in chiave empirista della filosofia di Descartes, l'autore non manca di dare al suo metodo quei connotati empirici che contraddistinguono la sua stessa filosofia: così, se all'interno dell'epistemologia cartesiana l'esperienza non preclude ma apre all'evidenza²⁸³, per Régis le verità del

²⁸¹ *Ibid.*

²⁸² *Ibid.*

²⁸³ Si faccia riferimento all'epistemologia della ricerca scientifica applicata nella *Dioptrique*, nelle *Météores* e nel *Traité de l'homme*. Per ciò che concerne l'esperienza in Descartes si veda HOWARD J. WICKES, ALLISTAIR C. CROMBIE, "A propos de la Dioptrique: l'expérience dans la philosophie naturelle

sapere sono palesate grazie all'esperienza dei sensi mediata dalla ragione²⁸⁴, la quale consente di rendere fecondi i principi primi della metafisica, pur essendo guidata da essi.

3.2 Il *Système* e la Logique de Port-Royal

Una delle principali peculiarità del *Système* è la pretesa di sviluppare quanto contenuto *in nuce* nella filosofia cartesiana correggendone i punti deboli: primo fra tutti la mancanza di una logica che non si risolva in pochi precetti metodologici ma che, analizzando il funzionamento delle facoltà umane, si spinga a fornirne i principi regolatori e a delineare le norme indispensabili ai fini del loro corretto funzionamento²⁸⁵. Il fatto di corredare il proprio sistema filosofico con un trattato di logica non implica il riconoscimento di un limite nel metodo cartesiano, ma è indice della pretesa dell'autore di pubblicare un manuale cartesiano che, costruito con lo stesso rigore dei manuali scolastici, possa veicolare il nuovo sapere a prescindere dalla tradizione. Se infatti, sulla scia de *L'art de penser*, Régis ripropone i principi della logica aristotelica, non manca di criticarne, in maniera più accentuata rispetto ad Arnauld e Nicole, alcuni fondamentali aspetti e, all'occorrenza, di difendere a spada tratta i quattro precetti metodologici cartesiani²⁸⁶. A differenza degli altri "debitori" de

de Descartes", in *Problématique et réception du Discours de la méthode et des Essais* edited by Henry Mécholuan, Paris, Vrin 1988, pp. 65-79 e MARIAFRANCA SPALLANZANI (a cura di), *Lecture cartesiane*, Bologna, Clueb 2003.

²⁸⁴ L'esperienza in quanto tale, ovvero l'esperienza scevra da qualsiasi ipotesi razionale, non consente di spingere il pensiero al di là dei fenomeni contingenti. Ciò emerge in particolare a riguardo dello studio della rifrazione, dove l'inesistenza di una regola universale per il calcolo della resistenza dei *milieux* comporta l'impossibilità di fare una previsione accurata circa l'ampiezza dell'angolo di rifrazione dei diversi corpi sulle differenti superfici e la conseguente necessità di appellarsi all'esperienza contingente, senza possibilità di universalizzazione alcuna: «on pourroit facilement prévoir la quantité de l'angle de la refraction, si l'on sçavoit combien un milieu resiste plus que l'autre: mais comme il n'y a que l'expérience qui nous puisse apprendre cela, nous devons nous contenter aussi de ce qu'elle nous enseigne touchant la quantité de la refraction qui se fait dans chaque milieu en particulier» (RÉGIS, *Système*, vol. 1, pp. 359-360).

²⁸⁵ «La logique n'est donc autre chose que l'art de juger et de raisonner exactement: cet art consiste principalement dans certaines reflexions qu'on a faites sur les trois premières opérations de l'esprit (...); et ces reflexions servent non à découvrir la vérité, car ce n'est pas le but de la Logique, mais à faire connoître si en la cherchant, nous avons bien ou mal raisonné. Car comme l'esprit peut facilement s'égarer, il se fait luy-même par ses propres reflexions une règle par le moyen de laquelle il peut diriger ses opérations en les rendant exemptes d'erreur, ce qui est le principal but de la logique» (*ibid.*, *Avertissement à La logique*).

²⁸⁶ Cfr. l'articolo di Nausicaa Elena Milani, *La logica nel Système di Pierre Sylvain Régis*, in corso di pubblicazione.

La logique de Port-Royal, Régis non si limita a ricalcarne il piano generale o a prendere spunto da essa in merito alla trattazione di questioni particolari, ma si spinge, con un'operazione alquanto spregiudicata, a copiarne alcuni estratti, modificandone, all'occorrenza i contenuti, per avere come esito un *abregé* funzionale al proprio sistema filosofico²⁸⁷.

Nel suo complesso, l'apparato di logica presente nell'opera di Régis si configura come lineare, semplice e poco articolato; l'enunciazione minuziosa delle regole della logica viene abbandonata in favore di una maggiore agilità espositiva, volta a fissare i principi fondamentali e, soprattutto, a chiarire le rispettive funzioni delle operazioni intellettuali. Pur essendo costruita attraverso l'abile integrazione, spesso in forma sintetica, di passi presenti ne *L'art de penser*, è possibile dunque rilevare come questi ultimi siano scelti e/o modificati in funzione del successivo sviluppo del sistema in cui la logica stessa si inserisce e dell'ambizioso tentativo di apportare alcune accorte integrazioni al metodo cartesiano, senza stravolgerne il senso.

La struttura della *Logique* del *Système* prende le mosse, come quella della *Logique de Port-Royal*, dalla divisione delle quattro principali operazioni dello spirito. Lo studio delle facoltà dell'anima è avviato da Régis tanto nella logica – in accordo con l'impostazione della logica di Port-Royal – quanto nella metafisica, seppur con l'adozione di due atteggiamenti teoretici differenti: il primo, di carattere metodologico è volto a delineare gli ambiti precisi a cui devono essere applicate le diverse facoltà dell'animo umano per ben condurre i propri pensieri; il secondo, di carattere gnoseologico, è volto a chiarire la modalità di operare delle diverse facoltà, mettendone in luce al contempo le caratteristiche specifiche. L'analisi dettagliata delle operazioni dello spirito, a cui Régis dedica un intero libro dei quindici che compongono il suo *Système*, è dunque spostato da Régis sulla *Métaphysique* per lasciare alla logica la sua accezione più ristretta di esame degli elementi logico-formali. Questo impoverimento rispetto al modello dell'*Art de penser* corrisponde ad una precisa esigenza dell'autore: quella di corredare il proprio sistema filosofico di un saldo apparato di logica, senza tuttavia rinunciare al proprio modello di teoria della conoscenza, marcatamente differente rispetto al paradigma proposto da Descartes e, dunque, sviluppato nella logica di Arnauld e Nicole.

²⁸⁷ Cfr. *ibid.*

3.3 L'intreccio di struttura e metodo

L'atteggiamento di Régis nei confronti del metodo cartesiano non si esaurisce nella sezione dedicata alla logica ma si palesa ulteriormente nel corso del *Système*; così, se nella sezione della logica dedicata allo studio del metodo Régis si discosta da Arnauld e Nicole per avvicinarsi all'impostazione metodologica teorizzata da Descartes, caratterizzata dalla prevalenza del procedimento analitico su quello sintetico²⁸⁸, nei libri della metafisica l'autore non manca di appellarsi fare uso del metodo sintetico. In accordo con quanto rilevato da Descartes nelle *Risposte alle seconde obiezioni*²⁸⁹, Régis eleva il procedimento analitico a percorso migliore per istruire se stessi, al termine del quale è necessario imboccare il procedimento sintetico, utile ad istruire gli altri²⁹⁰: in linea con tale impostazione e non senza analogie con il metodo *more geometrico* proprio dell'*Ethica* spinoziana, Régis organizza la propria opera in modo tale da integrare in maniera funzionale analisi e sintesi. Così, nelle sezioni dedicate alla metafisica e alla fisica pura, intervalla i capitoli con delle *Reflexions*²⁹¹ volte a ripercorre e a fissare, grazie a un procedimento sintetico, rispettivamente in assiomi metafisici e in massime fisiche le verità dimostrate per via analitica nei *Chapitres*, nonché a *expliquer* «en termes plus clairs et plus intelligibles ce qui est contenu»

²⁸⁸ A riguardo si noti la stesura *ex novo* da parte di Régis di due capitoli, dedicati rispettivamente all'analisi delle «idées qui paroissent claires» e alla disamina dei vantaggi derivanti dall'osservazione delle quattro regole del metodo di Descartes. Entrambi i capitoli si caratterizzano per avere un'impostazione marcatamente cartesiana e si presentano come approfondimenti di quanto teorizzato dallo stesso Descartes nel *Discours de la methode*. Il primo, volto a «enseigner les moyens de distinguer les idées qui sont claires en effet de celles qui ne le sont qu'en apparence» (RÉGIS, *Système*, vol. 1, p. 49) accorda particolare rilievo allo studio di quelli che da Descartes sono ritenuti i due principali ostacoli al corretto giudicare: la precipitazione e la prevenzione; a differenza di Descartes, che si limita a mettere in guardia da tali «vices de l'esprit» (*ibid.*, p. 50) senza porne in luce le caratteristiche, Régis si adopera a fornirne innanzitutto una definizione per poi dilungarsi nell'illustrazione dei loro connotati (*ibid.*, pp. 49-51). Il secondo capitolo costituisce un approfondimento «des avantages qu'on tire de l'observation des quatre precepts de l'Analyse» (*ibid.*, p. 52) ed è dunque volto a porre in evidenza, per ognuno dei quattro precetti postulati da Descartes, i vantaggi che ne derivano e a corredarli di un opportuno apparato esemplificativo.

²⁸⁹ DESCARTES, *Meditationes. Responsio ad secundas objectiones*, AT VII 155-6.

²⁹⁰ RÉGIS, *Système*, vol. 1, p. 41.

²⁹¹ Per quanto riguarda le *Reflexions* metafisiche, si veda *ibid.*, pp. 69-70 (*Premières Reflexions sur la Metaphysique*), 72-74 (*Secondes Reflexions sur la Metaphysique*), 76-78 (*Troisièmes Reflexions sur la Metaphysique*), 88-89 (*Quatrièmes Reflexions sur la Metaphysique*), 100-101 (*Cinquièmes Reflexions sur la Metaphysique*), 109-111 (*Sixièmes Reflexions sur la Metaphysique*), 125-126 (*Septièmes Reflexions sur la Metaphysique*), 135-137 (*Huitièmes Reflexions sur la Metaphysique*); relativamente alle *Reflexions* fisiche, si faccia riferimento a *ibid.*, pp. 290-3 (*Premières Reflexions sur la Physique*), 312-313 (*Secondes Reflexions sur la Physique*), 321-323 (*Troisièmes Reflexions sur la Physique*), 330-332 (*Quatrièmes Reflexions sur la Physique*), 341-342 (*Cinquièmes Reflexions sur la Physique*), 360-361 (*Sixièmes Reflexions sur la Physique*).

all'interno degli assiomi stessi²⁹². Se l'intento chiarificatore, che si esplicita attraverso la messa a punto di precise definizioni all'interno sia delle *reflexions* che dei singoli capitoli da un lato e l'inserimento di un *Dictionnaire des termes propres à la philosophie* al termine del primo volume dell'opera dall'altro, corrisponde alla precisa esigenza di impostare l'opera sottoforma di corso di studio²⁹³, l'intenzione di sviluppare il sapere a partire dai primi assiomi della metafisica (sui quali fondare le massime della fisica e quelle della morale) richiama l'impianto dei *Principia*, grazie al quale Descartes si propone di racchiudere le singole questioni in brevi articoli «talique ordine ipsas exequendo, ut sequentium probatio ex solis præcedentibus dependeat, omnesque in unum corpus redigantur»²⁹⁴; tuttavia, mentre i principi della metafisica di Descartes vengono in larga parte ripresi nelle massime della fisica²⁹⁵, gli assiomi della metafisica

²⁹² Régis distingue l'esplicazione, che consiste nel «dire en des termes plus clairs et plus intelligibles ce qui est connu dans l'axiome» dalla dimostrazione che richiede invece «quelque moyen nouveau que l'axiome ne contient pas clairement» (REGIS, *Système*, vol. 1, p. 21). Anche per ciò che concerne la specificazione della differenza tra *explication* e *demonstration* Régis è debitore della logica di Port-Royal: cfr. ARNAULD, NICOLE, *La logique*, p. 319. Secondo Régis le *reflexions* che intervallano i capitoli del suo *Système* sono conformi al rigore necessario per la realizzazione di un sistema chiaro e ben fondato. Così, relativamente alle *reflexions metaphysiques* Régis scrive: «Comme les principes de chaque science ne sont autre chose que certaines reflexions qu'on a faites sur les matieres qui sont l'objet de cette science, pour regarder dans ce traité de Metaphysique tout l'ordre qu'il sera possible, je mettray après chaque raisonnement les reflexions que j'auray faites sur le sujet qui aura esté examine; e j'en useray ainsi, tant pour avoir lieu d'imposer des noms aux veritez que j'auray découvertes, qui n'en ont pas, ou qui en ont d'équivoques, que pour reduire en axioms toutes les veritez qui se seront presentées à moy comme d'elles-mêmes» (REGIS, *Système*, vol. 1, p. 69).

²⁹³ Alla stessa esigenza potrebbe essere ricondotto il *Discours sur la philosophie ancienne et moderne* di Pierre Coste che si trova in apertura all'edizione di Amsterdam (cfr. GIOVANNI SANTINELLO (a cura di), *Storia delle storie generali della filosofia*, 5 voll., Vol. 2, Brescia, Editrice La Scuola, 1979). A conferma del clima censorio che vigeva in Francia nella seconda metà del XVII secolo, degno di nota è rilevare come lo scritto di un fuoriuscito ugonotto sia pubblicato in forma anonima e venga aggiunto al *Système* di Régis (dopo che l'opera era già stata stampata) soltanto nell'edizione impressa ad Amsterdam dall'editore Huguettan, a sua volta esule ugonotto.

²⁹⁴ DESCARTES, *Epistola a Dinet*, AT VII 577. In ultima analisi il *Système* di Régis mira, in quanto sistema, a esporre nel modo più esatto possibile l'ordine e la connessione dei diversi ambiti del sapere al fine di favorirne l'accrescimento attraverso ipotesi fondate, e, in quanto *Cours de philosophie*, a spiegare i principi generali che, fungendo da fondamento al sapere stesso, consentono la connessione delle discipline nonchè a illustrare e a rendere ragione delle ipotesi specifiche avanzate in ogni ambito del sapere. Il duplice intento dell'autore del *Système* e la concreta articolazione di quest'ultimo sembrano anticipare quanto affermerà nel 1753 D'Alembert nel suo *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*: «l'ouvrage que nous commençons (et que nous désirons de finir) a deux objets: comme *Encyclopédie*, il doit exposer autant qu'il est possible, l'ordre et l'enchaînement des connaissances humaines; comme *Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, il doit contenir sur chaque science et sur chaque art, soit libéral, soit mécanique, des principes généraux qui en sont la base, et les détails, les plus essentiels qui en font le corps et la substance» (JEAN-BAPTISTE D'ALEMBERT, *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*, édité par F. Picavert, Paris, Armand Colin 1892 (I^a ed. 1753), pp. 12-3).

²⁹⁵ Le massime della fisica sono 20: 1. «tout corps qui s'empêche d'estre entraîné par un autre corps qui se meut et qui le pousse vers un certain côté, se meut luy-meme vers le côté opposé»; 2. «la quantité de la force qui fait que les corps se meuvent ou qu'ils sont en repos est déterminée, c'est à dire telle qu'elle ne peut augmenter ni diminuer en soy, quoy qu'elle puisse augmenter ou diminuer à l'égard des corps

di Régis si presentano in linea con la tradizione aristotelica²⁹⁶. Adottando una forma di esposizione che corrisponde al metodo geometrico di dimostrazione, infatti, l'autore del

particuliers qui son en mouvement ou en repos»; 3. «tous les effets doivent estre attribuez aux causes secondes, parce qu'elles sont plus immediates que la cause premiere»; 4. «tout ce quel es mouvemens ont de commun vient immediatement de Dieu comme de la cause premiere du mouvement et que tout ce qu'ils ont de particulier depend des corps et des ames comme des causes secondes du même mouvement» (Régis, *Système* 1691, p. 313); 5. «deux corps égaux ont des quantitez de mouvement égales lors qu'en temps égaux ils décrivent des lignes égales»; 6. «deux corps égaux ont des quantitez de mouvement inégales lors qu'en temps égaux ils décrivent des lignes inégales»; 7. «deux corps inégaux ont des quantitez de mouvement égales lors qu'en temps égaux ils décrivent des lignes qui sont en raison reciproque de leurs grandeurs»; 8. «deux corps inégaux ont des quantitez de mouvement inégales lors qu'en temps égaux ils décrivent des lignes qui ne sont pas reciproques à leur masses c'est à dire à leurs grandeurs, car ces deux mots signifient une même chose» (*ibid.*, p. 313); 9. «un milieu resiste plus ou moins au mouvement d'un mobile suivant quel es parties dont il est composésont plus ou moins subtiles et agitées»; 10. «les corps qui sont mûs ne communiquent leur mouvement que pour s'accorder à l'état des corps qu'ils recontrent et que par con sequent ils ne communiquent leur mouvement qu'à proportion de la grandeur de ces corps»; 11. «lors que deux corps se choquent la percussion est egale de part et d'autre»; 12. «les percussions sont toujours comme les vitesses respectives»; 13. «la vitesse d'un corps decroit à mesure que sa force diminuë et reciproquement que la vitesse d'un corps s'augmente à mesure que sa force s'accroît»; 14. «tout corps qui se meut, fait effort pour se mouvoir en ligne droite»; 15. «tout corps qui se meut en rond tend à decrire la tangente du cercle qu'il parcourt, ou, pour dire la même chose en d'autres termes, tout corps qui se meut en rond fait effort pour s'eloigner du centre de son mouvement»; 16. «quand il y a plusieurs corps qui se meuvent en rond autour d'un même centre, les plus fort vont vers la circonference tandis quel es plus foibles sont chassés vers le centre»; 17. «tout corps qui est en mouvement en pousse d'autres, qui se detournent circulairement pour aller occuper la place qu'il quitte» (*ibid.*, pp. 341-2); 18. «quand deux corps se rencontrent avec des forces égales et opposées, ils ne peuvent s'arrester, ni se surmonter l'un l'autre; d'où il s'ensuit qu'ils doivent se reflechir»; 19. «tout corps qui en rencontre directement un autre qu'il ne peut ébranler se reflechit avec tout son mouvement par la même ligne droite differente de la premiere, mais de telle sorte que l'angle de reflexion est égal à celui d'incidence»; 20. «un corps qui passe directement d'un milieu dans un autre continue à decrire la même ligne; au lieu que s'il y passe obliquement il en decrit une nouvelle qui s'approche ou s'eloigne de la perpendiculaire suivant que le second milieu resiste plus ou moins que le premier au passage du mobile» (*ibid.*, p. 361).

²⁹⁶ Gli assiomi di metafisica che fungono da fondamento a tutto il *Système* sono quattordici: 1. «toutes les proprieté appartiennent à l'estre ou [...] le neant n'a aucune propriété»; 2. «tout effet presuppose une cause»; 3. «un effet ne peut avoir plus de perfection qu'il en a reçu de sa cause totale»; 4. «tout changement qui arrive à un sujet procede d'une cause exterieure» (REGIS, *Système*, vol. 1, pp. 69-70); 5. «tout mode presuppose une substance dans laquelle il existe»; 6. «les modes sont tellement attachez à la substance dont ils sont modes, qu'il est impossible qu'ils deviennent jamais les modes d'une autre substance»; 7. «tout ce qui existe, est une substance ou un mode»; 8. «les essences des choses sont indivisibles et on n'y peut rien ajouter ou diminuer sans les détruire»; 9. «les privations et les negations ne sont pas connuës par elles-mêmes, mais par les realitez ou perfections qui leur sont opposées» (*ibid.*, pp. 73-4); 10. «je ne connois les choses qui sont hors de moy que par des idées et que les choses dont je n'ay point d'idées sont à l'égard de ma connoissance comme si elles n'estoient pas du tout»; 11. «toutes les idées, quant à la propriété de représenter, dependent de leurs objets comme de leurs causes exemplaires»; 12. «la cause exemplaire des idées doit contenir formellement toutes les perfections que les idées representent» (*ibid.*, p. 77); 13. «les faits qui sont attestés par un très-grand nombre de personnes de divers temps, de diverses nations et de divers intérêts, qui en parlent comme les sçachant par eux-mêmes et qu'on ne peut soupçonner d'avoir conspiré ensemble pour appuyer un mensonge, doivent passer pour aussi constants et indubitables que si on les avoit vûs de ses propres yeux»; 14. «le témoignage de Dieu infiniment puissant, infiniment sage, infiniment bon et infiniment veritable, doit avoir plus de force pour persuader nôtre esprit que les raisons les plus convaincantes» (*ibid.*, pp. 136-7). L'intenzione di sviluppare il sapere a partire dai primi assiomi della metafisica (sui quali fondare le massime della fisica e quelle della morale) richiama l'impianto dei *Principia*, grazie al quale Descartes si propone di racchiudere le singole questioni in brevi articoli «talique ordine ipsas exequendo, ut sequentium probatio

Système distingue le verità della metafisica (assiomi) dalle verità della fisica (massime) e da quelle della morale, in modo da palesarne sia il rapporto di filiazione sia il diverso grado di certezza, ai fini di un rigore dimostrativo che presenta notevoli analogie con la forma di esposizione adottata da Spinoza nell'*Ethica*. È tuttavia doveroso porre in luce come, una volta poste le massime della fisica – di matrice prettamente cartesiana –, l'intento dell'autore sia quello di accordare le nuove scoperte scientifiche con «les principes de M. Descartes».

Nella parte dedicata alla metafisica, il metodo utilizzato per pervenire agli assiomi fondamentali di quest'ultima – indispensabili per la costruzione degli altri saperi – non è altro che quello delle idee chiare e distinte e, in ultima analisi, delle quattro regole cartesiane²⁹⁷. L'analisi degli assiomi viene condotta sulla scorta de *L'art de penser*²⁹⁸, ma, mentre da Arnauld e Nicole viene inserita nella sezione consacrata allo studio del metodo, Régis ne tratta nella parte dedicata all'approfondimento del giudizio. Gli assiomi vengono dunque interpretati da Régis come il frutto dell'attività

ex solis præcedentibus dependeat, omnesque in unum corpus redigantur» (R. DESCARTES, *Epistola a Dinet*, in AT 7 577; tuttavia, se i principi della metafisica di Descartes vengono in larga parte ripresi nelle massime della fisica, gli assiomi della metafisica si presentano in linea con la tradizione aristotelica. Adottando una forma di esposizione che corrisponde al metodo geometrico di dimostrazione, infatti, l'autore del *Système* distingue le verità della metafisica (assiomi) dalle verità della fisica (massime) e da quelle della morale, in modo da palesarne sia il rapporto di filiazione sia il diverso grado di certezza, ai fini di un rigore dimostrativo che presenta notevoli analogie con la forma di esposizione adottata da Spinoza nell'*Ethica*. È tuttavia doveroso porre in luce come, una volta poste le massime della fisica – di matrice prettamente cartesiana –, l'intento dell'autore sia quello di accordare le nuove scoperte scientifiche con «les principes de M. Descartes». Riguardo il controverso rapporto tra aristotelismo e cartesianesimo nell'interpretazione dei filosofi francesi e olandesi della seconda metà del XVII secolo, con particolare riferimento alla rilettura in senso aristotelico del rapporto tra forma e materia si veda R. ARIEW (ed.), *Descartes and the last scholastics*, Ithaca, Cornell University Press 1999, pp. 77-96.

²⁹⁷ In linea con tale impostazione e non senza analogie con il metodo *more geometrico* proprio dell'*Ethica* spinoziana, Régis segue la regola secondo la quale «quand pour voir clairement qu'un attribut convient à un sujet on n'a besoin que de considerer les deux idées du sujet et de l'attribut avec une mediocre attention, on peut alors prendre cette proposition pour un axiome qui n'a pas besoin d'estre démontré» REGIS, *Système*, vol. 1, p. 21. La *regle pour les axiomes* viene ripresa da Régis da *L'art de penser* (cfr. A. ARNAULD, P. NICOLE, *La Logique ou l'Art de Penser: contenant, outre les règles communes, plusieurs observations nouvelles propres à former le jugement*, à Paris, chez Charles Savreux 1662 [nel 1662 l'opera esce dai torchi di un altro editore parigino: Jean de Launay]. L'edizione a cui si fa riferimento in questo lavoro è l'edizione critica curata da Clair e Girbal: A. ARNAULD, P. NICOLE, *La logique ou l'art de penser*, édition critique présentée par P. Clair et F. Girbal, Paris 1965. Per ciò che concerne la contestualizzazione storica de *L'art de penser*, le sue fonti e la sua influenza si veda *Sources et Effects de la "Logique de Port-Royal"*, éd. par N. Robinet-Bruyère, Paris 2000 «Extrait de la Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques». Si veda inoltre ANTHONY MCKENNA, *La composition de la "Logique" de Port Royal*, «Revue Philosophique de la France et de l'Etranger», 176/2, 1986, pp. 183-206. Per quanto riguarda il ruolo centrale giocato da *La logique* in merito all'ampliamento dell'enciclopedia cartesiana si veda CARLO BORGHERO, *La certezza e la storia. Cartesianesimo, pirronismo e conoscenza storica*, Milano 1983, pp. 106-24).

²⁹⁸ Tale analisi non è che un riassunto di quella condotta da Arnauld e Nicole, a riguardo si compari RÉGIS, *Système*, vol. 1, pp. 20-22 con ARNAULD, NICOLE, *La logique*, pp. 315-320.

del giudizio, inteso come «la puissance qu'a l'ame de joindre ou de separer deux ou plusieurs choses suivant qu'elles ont des rapports d'égalité ou d'inégalité contingens et non nécessaires»²⁹⁹. Gli autori de *L'art de penser* enfatizzano la funzione regolativa degli assiomi; Régis pone invece l'accento sull'aspetto fattivo dello spirito, che, operando sul materiale ricavato dalla percezione, non solo può affermare o negare i rapporti di uguaglianza o disuguaglianza sussistenti tra gli oggetti rappresentati dalle idee, ma può spingersi a fissare gli assiomi di base dell'intero sistema conoscitivo.

Già Descartes, prima degli autori de *La logique* e di Régis, nelle *Risposte alle seconde obiezioni*, aveva messo in luce come la scelta della via analitica fosse giustificata dal fatto che soltanto l'analisi «veram viam ostendit per quam res methodice et tamquam a priori inventa est»³⁰⁰, facendo vedere come gli effetti dipendono dalle cause. Così, se Descartes, per trattare le questioni squisitamente metafisiche, ritiene opportuno scrivere delle meditazioni «potius quam disputationes vel theoremata et problemata»³⁰¹ come gli esponenti della filosofia tradizionale, Régis si spinge a elaborare un vero e proprio sistema, organizzato in modo tale da fondarsi su solidi e ben definiti assiomi metafisici che fungano da linfa per uno sviluppo coerente e ben articolato dell'albero del sapere. L'articolazione dei saperi si distanzia dall'impostazione aristotelica per coincidere con quella teorizzata da Descartes nei *Principia*. Il fine di Régis è infatti quello di non limitarsi a unire insieme i diversi campi dello scibile, ma di rapportarli tra loro in maniera funzionale e costruttiva per organizzare il suo sistema filosofico in modo tale da farlo rassomigliare a un «corps naturel»³⁰². La metafora dell'organismo naturale, come quella dell'albero utilizzata da Descartes, viene enfatizzata dall'autore per rimarcare la rottura tanto rispetto alla tradizione quanto rispetto ai trattati specifici e disarticolati dei filosofi a lui contemporanei. Régis accentua infatti l'impostazione cartesiana ispirata alla metafora dell'albero facendola convergere in una vera e propria impostazione sistematica, volta a palesare la progressiva e graduale derivazione dei saperi, sia per via razionale che per via empirica, a partire da una buona logica e da una salda metafisica di base. Così, se la metafisica funge nel *Système* da valido fondamento alle diverse discipline, essa non

²⁹⁹ REGIS, *Système*, vol. 1, p. 209.

³⁰⁰ DESCARTES, *Meditationes. Responsio ad secundas objectiones*, AT VII 155.

³⁰¹ DESCARTES, *Meditationes. Responsio ad secundas objectiones*, AT VII 157.

³⁰² REGIS, *Système* 1691, vol. 1, *Preface*, p. I.

manca di servire da vero e proprio orientamento durante il processo – di matrice empirica – di derivazione del sapere. La funzione orientativa della metafisica è resa possibile dall'assiomatizzazione dei suoi principi fondamentali e dal presupposto programmatico secondo cui, proprio in virtù della modalità cartesiana di concepire i rapporti tra le scienze, nessuna conoscenza del mondo fisico possa prescindere dalle verità metafisiche. Régis può così procedere a sistematizzare i risultati dell'indagine empirica del mondo naturale avvalendosi della guida dei principi primi della metafisica che, se presi per se stessi, non fanno altro che tratteggiare la struttura essenziale dell'universo, ma possono essere resi fecondi grazie all'ausilio dell'esperienza degli scienziati nonchè consentire una verifica degli esiti dell'indagine scientifica³⁰³. La complessità dell'opera rende ragione della fondamentale importanza degli assiomi al suo interno. Gli assiomi metafisici garantiscono infatti la coerenza e la validità – ma anche l'apertura – di un sistema che mira ad assumere la stessa forma del sapere scientifico che si stava sviluppando all'epoca, il quale si caratterizza per l'apertura al progresso e per il riconoscimento dell'importanza della componente empirica e sperimentale. Se le leggi e i principi della fisica sono dedotti empiricamente a partire dagli assiomi della metafisica, le teorie scientifiche enunciate all'interno dell'opera sono nel complesso coerenti con i presupposti di fondo del meccanicismo cartesiano – riduzione della materia a estensione e dei fenomeni naturali a movimenti locali – e devono poter essere in linea di massima riconducibili agli stessi assiomi. L'integrazione tra metodo geometrico e sperimentale, oltre a garantire il dinamismo e l'elasticità del sistema, rende possibile l'ammissione di ipotesi non verificabili empiricamente all'interno di esso. Le ipotesi sono costruite deduttivamente a partire dagli assiomi metafisici di base e dalle leggi della natura stabilite per via sperimentale, per essere infine formulate in termini matematici; tant'è che, pur ammettendo di avvalersi anche di

³⁰³ Nell'*avertissement* alla sezione del *Système* dedicata alla fisica Régis rileva che il suo intento non è tanto quello di enunciare nuove scoperte quanto piuttosto quello di sistematizzare i risultati scientifici più rilevanti della sua epoca in modo tale da fornire loro un valido fondamento. Procedendo infatti la fisica per via ipotetica, ciò che rende verosimile un'ipotesi deve essere individuato nella sua interconnessione con altrettante ipotesi, sancita dalla comune dipendenza dai principi primi: «dans [ce traité de physique] nous ne nous proposons pas tant de découvrir de nouveaux faits, que de disposer en sorte ceux qui sont déjà découverts que nous les puissions expliquer par des vraies hypotheses, c'est à dire, par des hypotheses qui dependent tellement les unes des autres et toutes ensemble des premieres veritez, qu'elles fassent un seul système, desirant en cela nous éloigner de la pratique de ceux qui ont coûtume de faire des hypotheses purement arbitraires, c'est à dire, qui n'ont aucun rapport entre-elles, ni avec les premieres veritez et qui estant jointes ensemble font un tout aussi monstrueux que le seroit le portrait d'une femme qui finiroit par la queue d'un poisson» (*Ibid.*, p. 278).

ipotesi per indagare i fenomeni fisici, Régis rileva come il carattere ipotetico di alcune teorie sia da imputare all'impossibilità da parte dell'uomo di conoscere tutte le circostanze o tutti i rapporti legati a un fenomeno e non sia pertanto in contraddizione con la loro validità di fondo³⁰⁴. Per Régis, dunque, una volta posti gli assiomi metafisici fondamentali, lo scienziato può volgersi alla conoscenza del mondo per via empirica o spingersi alla formulazione di ipotesi razionali a patto di essere pienamente consapevole della riducibilità dei principi che regolano il mondo fisico ai principi primi della metafisica³⁰⁵. Se la stessa essenza dell'uomo implica un immancabile appello all'esperienza sensibile durante il processo conoscitivo, è altresì necessario che lo scienziato renda feconda tale esperienza correggendola, se necessario, attraverso un riferimento razionale ai principi fondamentali che regolano il mondo fenomenico.

Sono due i presupposti di base che spingono Régis ad attuare l'impresa ardua di organizzare i risultati scientifici della sua epoca in un unico sistema: il primo, di ordine epistemologico, è dato dalla «nouvelle methode de raisonner»³⁰⁶ introdotto da Descartes

³⁰⁴ Relativamente al ruolo delle ipotesi nel *Système* di Régis si vedano RICHARD A. WATSON, *A Note on the Probabilistic Physics of Régis*, «Archives Internationales d'Histoire des Sciences», 17, 1964, pp. 33-6 e DESMOND M. CLARKE, *Pierre-Sylvain Régis. A Paradigm of Cartesian Methodology*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 62/3, 1980, pp. 289-310, pp. 298-306). Relativamente alla commistione di empirismo e razionalismo in Régis e l'analisi del suo metodo si veda CLARKE, *Pierre-Sylvain Régis*, pp. 289-310. Nonostante critichi apertamente le ipotesi cartesiane in quanto non inserite in un sistema atto ad articolare in maniera organica, Régis segue Descartes nel rilevare come l'ipotesi più appropriata per la spiegazione dei fenomeni naturali sia da ravvisare nell'ipotesi più semplice e meno artificiosa, in ultima analisi in accordo con le leggi della natura, la quale «agit toujours par les voyes les plus simples» (RÉGIS, *Système*, vol. 1 p. 275; lo si compari con DESCARTES, *Principia philosophiae*, III, AT VIII-1 86). È possibile che l'uso delle ipotesi, oltre ad avere un connotato scientifico, assuma nel *Système*, come già ne *Le monde* di Descartes, il valore di un atteggiamento non assertivo e cautelativo al contempo, volto a proporre una nuova visione del mondo senza la pretesa di imporla come verità assoluta. Riguardo alla preoccupazione di Descartes di elaborare una strategia espositiva volta a permettergli di enunciare la sua fisica ne *Le monde* in modo da non contraddire le verità della fede si veda AT I 194: la stessa preoccupazione emerge in AT I 70, 179 e 562). Per ciò che concerne Descartes autore di una *fable du monde* si faccia riferimento a JEAN-PIERRE CAVAILLÉ, *Descartes, la fable du monde*, Paris, Vrin 1991. Riguardo la preoccupazione di Descartes di elaborare una strategia espositiva volta a permettergli di enunciare la sua fisica nel *Le monde* in modo da non contraddire le verità della fede si veda *Descartes à Mersenne*, 23 décembre 1630, AT I 194: «je vous dirai que je suis maintenant après à démelèr le chaos, pour en faire sortir de la lumière, qui est l'une des plus hautes et des plus difficiles matières que je puisse jamais entreprendre; car toute la physique y est presque comprise. J'ai mille choses diverses à considérer toutes ensemble, pour trouver un biais par le moyen duquel je puisse dire la vérité, sans étonner l'imagination de personne, ni coque les opinions qui sont communément reçues. C'est pourquoi je désire prendre un mois ou deux à ne penser à rien autre chose»; la stessa preoccupazione emerge in *Descartes à Mersenne*, 13 novembre 1629, AT I 70, in *Descartes a Mersenne*, 25 novembre 1630, AT I 179 e in *Descartes à Vatier*, 22 février 1638, AT I 562).

³⁰⁵ Secondo Régis tanto le leggi della fisica quanto le norme della morale sono in linea di principio riducibili ai 14 assiomi di base della metafisica.

³⁰⁶ RÉGIS, *Système* 1691, vol. 1, *Discours sur la philosophie*. Degno di nota, a riguardo, è anche il lascito cartesiano concernente l'edificazione di un sapere universale; in Régis come in Descartes la ricerca del metodo – indagine prettamente personale (cfr. AT X 214, 1-3 e, per quanto riguarda gli studi di critica si

– ma non ancora sufficientemente messo in atto –; il secondo, di ordine metafisico, coincide con la convinzione malebranchiana e leibniziana secondo cui «la nature agit toujours par les voyes les plus simples»³⁰⁷. Posto dunque che la natura segue sempre le vie più semplici e che con il termine «Système» è da intendersi «un amas de plusieurs hypotheses dépendantes les unes des autres»³⁰⁸, Régis ritiene che sia doveroso fornire una spiegazione dell'azione della natura «par un seul Système»³⁰⁹. Soltanto un'impostazione sistematica potrà infatti scalzare definitivamente le pretese della filosofia tradizionale e trasformare le «hypotheses arbitraires» dei filosofi moderni in ipotesi ben fondate. Il sistema filosofico di Régis non si limita dunque a racchiudere tutti i campi del sapere, ma si spinge a collegarli in modo tale da palesarne la reciproca dipendenza a partire da un saldo impianto metafisico di base.

Se Descartes, per fondare il proprio metodo, aveva innanzi tutto messo in discussione se stesso e i propri pregiudizi, Régis, da avvio al suo *Système* con un'aspra critica contro il modo di costruire il sapere proprio degli scienziati e dei filosofi a lui

veda HENRI GOUHIER, *Les premières pensées de Descartes*, Paris Vrin 1958, p. 22; il riferimento al metodo che appare nel «petit registre» viene poi ripreso e sviluppato nelle *Regulae ad directionem ingenii*; si veda *Regulae*, X, AT X 403 12-21) – si fonde con la costruzione di una «scienza universale» (*Regulae*, I, AT X 160); in una lettera del 20 aprile 1637 Descartes illustra a Mersenne come la fusione tra metodo e scienza universale sia resa possibile dalla natura stessa del metodo che consiste «plus en pratique qu'en théorie» (AT I 349 11 20-3); lo stesso concetto emerge nel *Discours*; si veda *Discours de la méthode*, II, AT VI 21) – impresa a cui sono invitati a partecipare non solo tutti gli scienziati e i filosofi dell'epoca ma anche le generazioni future –. La fiducia di Descartes filosofo e scienziato nella possibilità di fondare una scienza universale che sia accresciuta e progredisca continuamente grazie al contributo di tutti gli studiosi emerge particolarmente nel *Discours de la méthode* ed è frutto della consapevolezza, da parte di Descartes, della finitudine della natura umana ovvero dell'incommensurabilità tra la vita dell'uomo e la vita dell'albero del sapere (cfr. *Discours de la méthode*, I, AT VI 3. L'impossibilità di «dare agli uomini un corpo intero di filosofia» viene ribadita nella *Lettera-prefazione* ai *Principia*, ma Descartes la giustifica con motivazioni di natura economica, quasi a sottolineare la monumentalità della sua impresa. A riguardo, si veda *Lettera-Prefazione* all'edizione francese (1647) dei *Principia Philosophiae*, AT IX 2 17-8). Sono due, secondo il filosofo, le condizioni di possibilità di tale fusione: la prima risiede nella natura umana ed è per se stessa universale, la seconda compete invece al fondamento del sapere la cui universalità oggettiva è inversamente proporzionale al numero di intelletti che si adoperano per la sua realizzazione. Dando alla luce il suo *Système* dunque, sembra obbedire ad un'esigenza espressa da Descartes secondo cui, se la guida del *methodus* consente ad ogni uomo in quanto essere razionale di utilizzare al meglio le proprie capacità intellettive (si veda *Discours de la méthode*, I, AT VI 2-3), l'impresa di operare una rifondazione completa del sapere tale da restituirgli le vesti di un *organum* unitario e ben articolato non può «être si bien achevé par aucun autre que par le même qui l'a commencé, c'est celui auquel je travaille» (*Discours de la méthode*, VI, AT 72) (Per ciò che concerne la teoria cartesiana relativa a una *Mathesis Universalis* si vedano FREDERICK P. VAN DE PITTE, *Descartes' Mathesis Universalis*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», 61/2 (1979), pp. 154-174; JOHN SCHUSTER, *Descartes' Mathesis universalis*, in S. GAUKROGER (a cura di), *Descartes, Philosophy, Mathematics*, Brighton, Totowa N.J., Arvest, Barnes&Noble 1980, pp. 41-96).

³⁰⁷ REGIS, *Système* 1691, vol. 1, p. 275.

³⁰⁸ *Ibid.*, pp. 275-6.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 275.

contemporanei³¹⁰. Egli individua il grande limite dei saperi sviluppatasi in seno alla nuova filosofia nella loro disarticolazione di fondo, da imputare alla mancata applicazione del metodo cartesiano. L'assenza di un metodo, atto ad integrare tra loro le ipotesi in modo tale da metterne in luce tanto la validità quanto la coerenza, ha infatti destinato le nuove scoperte a rimanere nel rango di mere ipotesi e ad essere aggiunte in maniera posticcia al sistema degli antichi.

Il n'est pas de meme des systemes que des hypotheses arbitraires; tous les siecles passez n'ont sçu produire qu'un seul systeme, et les nouveautez qui ont esté introduites de puis peu dans la physique ne sont pas tant de nouveaux systemes que de nouvelles hypotheses qui ont esté ajoûtées au systeme des anciens³¹¹.

Secondo Régis, le stesse ipotesi di Descartes e Gassendi, pur essendo state determinanti per l'affermazione della nuova filosofia, in assenza di un sistema che le organizzino saranno destinate ad essere affiancate da altre ipotesi senza fondamento e ad essere infine inserite in un crogiuolo di ipotesi tra loro irrelate.

Ceux qui viendront après ces deux grands hommes, ne feront qu'ajouter de nouvelles hypotheses qui seront fausses pour en substituer d'autres qui seront plus exactes. C'est ainsi, par exemple, qu'on a retranché la supposition par laquelle Descartes faisoit aller le chyle au foye par les veines mesairiques pour mettre à sa place celle par laquelle on le fait aller au Coeur par les veines soûclavieres, par le conduit thorachique et par les veines lactées: c'est encore par cette meme raison que d'autres ont retranché la supposition de

³¹⁰ Régis da avvio al suo *Système* rimproverando agli autori moderni di non essersi adoperati abbastanza – a differenza del «grand philosophe» Descartes – nella ricerca e nell'applicazione di un metodo semplice e naturale per esaminare le questioni in maniera sistematica ed evitare dunque di disperdere il sapere in proposizioni frammentarie e disarticolate: «si tous les auteurs modernes avoient apporté autant de soin que ce grand philosophe à rechercher un Methode simple et naturelle, nous aurions aujourd'hui de meilleurs moyens que nous n'avons pas pour apprendre et pour enseigner la philosophie; et nous ne verrions pas cette multitude confuse de propositions peu liées et mal suivies don't la plupart de livres sont remplis. C'est un Système general qu'on doit principalement établir, sans se metre en peine de toutes les veritez qu'on peut decouvrir, parce qu'effectivement si l'on vouloit ramasser toutes les decouvertes particulieres, on ne finiroit jamais, puisq'on en peut trouver une infinité de nouvelles» (*ibid.*, p. 21.). Régis adotta dunque nei confronti degli «auteurs modernes» lo stesso atteggiamento adottato da Descartes nei confronti di Galilei. La principale accusa mossa da Descartes a Galilei è infatti quella di «mancanza di sistematicità»; secondo il filosofo francese, lo scienziato italiano nella sua battaglia per il copernicanesimo avrebbe accordato un eccessivo valore dimostrativo a osservazioni di singoli fenomeni e alla soluzione di problemi fisici particolari, senza adoperarsi a fornire un valido fondamento alle sue scoperte per inserirle nel quadro di un nuovo esauriente sistema del mondo fisico; così facendo Galilei, pur avendo avuto il merito di aver tentato di liberare il sapere scientifico dagli errori della filosofia tradizionale e di esaminare i problemi fisici mediante ragioni matematiche, si sarebbe reso vulnerabile agli attacchi dei teologi e all'ostilità della cultura scolastica, ostacolando il percorso di affermazione della nuova filosofia (cfr. *ibid.*).

³¹¹ *Ibid.*, p. 275.

l'étendue spatiale de Gassendi, pour établir celle d'un vuide qui n'a nulle étendue³¹².

Di qui la necessità di elaborare un sistema che organizzi funzionalmente i diversi rami del sapere, garantendo un saldo fondamento ai loro principi e palesando la progressiva derivazione delle verità a partire dalla metafisica fino alla morale; un sistema, dunque, che traduca in atto il metodo cartesiano seguendo uno sviluppo *more geometrico* senza trascurare tuttavia il valore delle ipotesi e, in ultima analisi, del metodo sperimentale, purchè limitato all'ambito della fisica.

Nous nous servirons donc, comme les autres, du droit de faire des hypotheses; nous prendrons meme la liberté de corriger celles qui sont faites, quand nous le jugerons necessaire: mais pour n'en établir que d'exactes, nous ferons ensorte qu'elles dependent absolument des premieres veritez³¹³.

L'integrazione tra il metodo geometrico e quello sperimentale nel *Système* è resa possibile proprio dall'applicazione del criterio dell'evidenza e del metodo di Descartes: ecco l'originalità di Régis³¹⁴. La fusione dei tre differenti approcci al sapere consente a

³¹² *Ibid.*, p. 276.

³¹³ *Ibid.*, p. 276.

³¹⁴ Operando una sorta di lettura in chiave empirista della filosofia di Descartes, Régis non manca di dare al suo metodo quei connotati empirici che contraddistinguono la sua stessa filosofia: così, se all'interno dell'epistemologia cartesiana l'esperienza non preclude ma apre all'evidenza, per Régis le verità del sapere sono palesate grazie all'esperienza dei sensi mediata dalla ragione, la quale consente di rendere fecondi i principi primi della metafisica, pur essendo guidata da essi. Per ciò che concerne il ruolo dell'esperienza all'interno dell'epistemologia cartesiana si faccia riferimento all'epistemologia della ricerca scientifica applicata nella *Dioptrique*, nelle *Météores* e nel *Traité de l'homme* e agli espliciti riferimenti alla funzione dell'esperienza nell'ambito del processo di elaborazione del sapere operati da Descartes nel *Discours* e nelle *Regulae*. Il richiamo all'esperienza all'interno del *Discours* è connesso, da un lato, alla teorizzazione di un legame necessario tra progresso nella conoscenza ed esperienza e, dall'altro, alla presa di coscienza di Descartes dell'impossibilità, da parte di un solo uomo, di fare tutte le esperienze necessarie alla fondazione e allo sviluppo dell'edificio del sapere (si faccia riferimento rispettivamente ad AT VI 63: «même je remarquais, touchant les expériences, qu'elles sont d'autant plus nécessaires qu'on est plus avancé en connaissance. Car, pour le commencement, il vaut mieux ne se servir que de celles qui se présentent d'elles-mêmes à nos sens et que nous ne saurions ignorer, pourvu que nous y fassions tant soit peu de réflexion, que d'en chercher de plus rares et étudiées: dont la raison est que ces plus rares trompent souvent, lorsqu'on ne sait pas encore les causes des plus communes, et que les circonstances dont elles dépendent sont quasi toujours si particulières et si petites, qu'il est très malaisé de les remarquer» e ad AT VI 72, 75: «(...) s'il y a au monde quelque ouvrage, qui ne puisse être si bien achevé par aucune autre que par le même qui l'a commencé, c'est celui auquel je travaille. Il est vrai que, pour ce qui est des expériences qui peuvent y servir, un homme seul ne saurait suffire à les faire toutes; mais il n'y saurait aussi employer utilement d'autres mains que les siennes, sinon celles des artisans, ou telles gens qu'il pourroit payer, et à qui l'espérance du gain, qui est un moyen très efficace, ferait faire exactement toutes les choses qui leur prescrirait»; «l'autre raison, qui m'a obligé à écrire ceci, est que, voyant tous les jours de plus en plus le retardement que souffre le dessein que j'ai de m'instruire, à cause d'une infinité des expériences dont j'ai besoin, et qu'il est impossible que je fasse sans l'aide d'autrui, bien que je ne me flatte pas tant que d'espérer que le public prenne grande part en mes intérêts, toutefois je ne veux pas aussi me defaillir tant à moi-même, que de donner sujet à ceux qui me survivront,

Régis di elaborare un sistema non solo ben articolato e ben radicato – come l'albero di Descartes –, ma anche estremamente dinamico, duttile e aperto a nuovi contributi. Il dinamismo e l'elasticità del sistema sono resi possibili proprio dalla chiarezza dei suoi principi e dall'evidenza dei suoi assiomi; questi ultimi garantiscono, infatti, la verità delle ipotesi, pur lasciando aperta la via alla confutazione della maniera in cui esse sono state spiegate:

je n'ay rien supposé dans la logique, dans la metaphysique, ni dans la morale; e si j'ay fait quelques suppositions dans la physique ce n'a esté que pour expliquer ce qu'elle a de plus problematique, avec cette precaution: que les suppositions que j'y ay faites dépendent absolument de loix generales de la nature ou au moins n'y sont pas contraires. Je suis cependant bien éloigné de croire que toutes mes explications sont justes; je suis persuadé au contraire qu'il y en peut avoir un grand nombre de fausses, sans toutefois qu'on puisse dire que mes hypotheses ne soient pas vraies; car il peut arriver que je n'auray pas connu toutes les circonstances de choses que j'auray voulu expliquer, ou si je les ay connues, que je n'ay pas compris tous les circonstances des choses que j'auray voulu expliquer, ou si je les ay connues, que je n'ay pas compris tous les rapports qu'elles ont avec les suppositions que j'auray faites³¹⁵.

Se logica, metafisica e morale sono volte a un sapere certo, simile a quello della matematica e della meccanica, la fisica è per sua natura aperta a un sapere di carattere ipotetico. Infatti, sebbene i corpi fisici e i corpi meccanici possano essere ridotti ai corpi

de me reprocher quelque jour, que j'eusse pu leur laisser plusieurs choses beaucoup meilleurs que je n'aurai fait, si je n'eusse point trop négligé de leur faire entendre en quoi ils pouvaient contribuer à mes desseins»). Il valore attribuito da Descartes all'esperienza emerge anche nelle *Regulae*, dove, oltre ad essere esplicitata l'importanza delle osservazioni e degli esperimenti in ambito scientifico («(...) multi vel non reflectunt ad id quod praecepit, vel plane ignorant, vel praesumunt se <ea> non indigere, et saepe adeo in ordinate difficillimas quaestiones examinant, ut mihi videantur idem facere, ac si ex infima parte ad fastigium alicujus aedificii uno saltu conarentur pervenire, vel neglectis scalae gradibus, qui ad hunc usum sunt destinati, vel non animadversis. Ita faciunt omnes Astrologi, qui non cognita coelorum natura, sed ne quidem motibus perfecte observatis, sperant se illorum effectus posse designare. Ita plerique, qui Mechanicis student absque Physica, et nova ad motus ciendos instrumenta temere fabricant. Ita etiam Philosophi illi, qui neglectis experimentis veritatem ex proprio cerebro, quasi Jovis Minervam, orituram putant» (AT X 380)) viene altresì riabilitata la funzione dei sensi all'interno del processo conoscitivo: «denique omnibus utendum est intellectus, imaginationis, sensus et memoriae auxiliis, tum ad propositiones simplices distincte intuendas, tum ad quaesita cum cognitis rite comparando ut agnoscantur, tum ad illa invenienda, qua ita inter se debent conferri, ut nulla pars humanae industriae omittatur. Haec regula concludit omnia quae supra dicta sunt, et docet in genere quae in particulari erunt explicanda hoc pacto. Ad rerum cognitionem duo tantum spectanda sunt, nos scilicet qui cognoscimus et res ipsae cognoscendae. In nobis quatuor sunt facultates tantum, quibus ad hoc uti possimus, nempe intellectus, imaginatio, sensus et memoria: solus intellectus equidem percipiendae veritatis est capax, qui tamen juvandus est ab imaginatione, sensu et memoria, ne quid forte, quod in nostra industria positum sit, omittamus. Ex parte rerum tria examinare sufficit, nempe id primum quod sponte obvium est, deinde quomodo unum quid ex alio cognoscatur, et denique quaenam ex quibusque deducantur. Atque haec enumeratio mihi videtur completa, nec ulla prorsus omittere, ad quae humana industria possit extendi» (AT X 410-411).

³¹⁵ *Ibid.*, p. VI.

matematici attraverso un procedimento razionale che consente di fare «abstraction de la grandeur, de la figure et de l'arrangement des parties de ces corps» e di considerare dunque soltanto «leur étenduë comme comprise sous quelque figure reguliere»³¹⁶, a differenza dei corpi matematici³¹⁷, le cui proprietà sono facilmente deducibili dalla loro stessa natura per via dimostrativa, e dei corpi meccanici³¹⁸, i cui effetti sono prevedibili a partire dall'organizzazione interna delle loro parti, i corpi fisici³¹⁹, essendo in larga parte costituiti da parti impercettibili di cui è pressoché impossibile cogliere l'ordine e la disposizione, consentono ai filosofi di cogliere i loro effetti ma non di elaborare uno *scire per causas* certo e inoppugnabile³²⁰. Ad avviso di Régis per «rendre la physique la plus parfaite qu'il est possible»³²¹ è dunque necessario affiancare alla parte pratica,

³¹⁶ *Ibid.*, p. 274.

³¹⁷ Régis definisce «le corps mathématique» come «toute sorte d'étenduë considérée sous une figure reguliere» (*ibid.*, pp. 273-4). Secondo tale definizione «un cube est un corps mathématique, parce que toute sa nature consiste dans une étenduë considérée comme bornée de six faces égales et parallèles» (*ibid.*, p. 274).

³¹⁸ Con l'espressione «corps mécanique» Régis designa «un corps composé de parties sensibles, grossieres et palpables, qui estant liees ensemble peuvent par leur figure et par leur situation augmenter ou diminuer le mouvement des corps, auxquels le corps mécanique s'applique» (*ibid.*, p. 273). «Un montre», ad esempio, «est un corps mécanique parce que la figure et la situation de ses roües et de son ressort font tourner l'éguille d'une certaine maniere dont elle ne tourneroit pas, si ces parties estoient figurées et placées autrement» (*ibid.*, p. 274). Degna di nota è l'implicita rivalutazione delle arti meccaniche, che vengono annoverate tra le discipline certe; tale rivalutazione rispecchia il clima della rivoluzione scientifica, durante la quale si attua in maniera definitiva il superamento della millenaria divisione tra scienza pura e applicazioni pratiche per dare luogo a una connessione tra scienza e tecnica talmente stretta da rendere talvolta labile la distinzione tra scienziati e tecnici. Manifestazione di tale convergenza è l'*Académie des Sciences* che, non a caso, insieme al suo *Journal* ed ai trattati elaborati dai suoi membri rappresenta una delle fonti principali del *Système*. Per citare alcuni trattati di tecnoscienziati membri dell'*Académie* ripresi all'interno del *Système* si faccia riferimento a: Giovanni Alfonso Borelli, autore del *De motu animalium*, 2 voll., Roma, Angeli Barnabò 1680 e del *De motibus naturalibus a gravitate pendentibus*, Lugduni Batavorum, Petrum Vander 1686; Claude Perrault, che scrisse gli *Essais de Physique, ou recueil de plusieurs traités touchant les choses naturelles*, 4 voll., vol. 3, Paris, Jean Baptiste Coignard 1680; Edme Mariotte, che compilò i suoi *Essays de physique ou Mémoires pour servir à la science des choses naturelles*, Paris, Estienne Michallet 1679 e Nicolas Lémery, famoso per il suo *Cours de chymie*, Paris 1675. XXXX.

³¹⁹ Per Régis «le corps physique» è «un corps composé de plusieurs parties insensibles, figurées et arrangées de telle sorte qu'on puisse par leur configuration et par leur arrangement rendre raison de toutes les propriétés qui dependent de ce corps» (REGIS, *Système* 1691, vol. 1, p. 273). Così, per esempio «une pierre d'aiman est un corps physique, parce qu'elle est composée de parties insensibles figurées et arrangées de telle sorte que si elles estoient figurées et arrangées autrement, la pierre d'aiman ne produiroit pas les mêmes effets qu'elle produit» (*ibid.*, p. 274).

³²⁰ Cfr. REGIS, *Système* 1691, vol. 1, p. 274. Per ciò che concerne i corpi *physico-mécaniques*, essendo composti sia di parti sensibili che di parti insensibili, Régis sostiene la necessità di ricorrere a delle ipotesi per rendere ragione degli effetti da essi prodotti in quanto costituiti da parti insensibili e di spiegare invece gli effetti che dipendono dalle loro parti insensibili nello stesso modo in cui vengono spiegati gli effetti dei corpi meccanici (cfr. *ibid.*, p. 277).

³²¹ *Ibid.*, p. 275.

prediletta dai fisici a lui contemporanei³²² e riguardante l'esatta osservazione di tutti gli effetti prodotti da ogni corpo fisico, la parte speculativa, che concerne l'elaborazione di ragionamenti atti alla scoperta delle cause di tali effetti. Grazie alla sinergia di un approccio empirico e di un approccio speculativo secondo l'autore del *Système* «la physique sera la plus agreable et la plus utile qu'elle puisse estre; la plus agreable, par la connoissance des causes par les effects; et la plus utile par la connoissance des effets par les causes»³²³. Così,

bien que la physique speculative ne se puisse traiter que d'une maniere problematique et que tout ce qui est demonstratif ne luy appartient pas, il faut avoüer pourtant que cette partie de physique, toute incertaine qu'elle est, ne laisse pas de tenir un des premiers rangs entre les connoissances humaines: car quoy qu'on ne soit pas entierement assuré de ce qu'elle enseigne, on a pourtant lieu de croire qu'on a connu tout ce que l'esprit humain est capable de connoître dans un corps physique, si l'on a pû concevoir distinctement une telle disposition, une telle figure et un tel arrangement de ses parties qu'on en puisse aisement deduire tous les effets qui dependent de ce corps³²⁴.

Perché la fisica speculativa dia luogo ad un sapere fondato, per Régis non è possibile prescindere dal riconoscimento del suo valore ipotetico³²⁵ da un lato e dall'inquadramento all'interno di un sistema fondato sulle prime verità della natura dall'altro³²⁶. Tuttavia, a differenza di Perrault, il quale era persuaso dell'impossibilità di

³²² Régis rimprovera alla maggior parte «des Physiciens de ce temps» di far «consister toute la physique dans la decouverte de nouveaux faits» e di cadere dunque nell'errore opposto rispetto a quello degli «anciens philosophes» i quali, per contro, «semblent avoir negligé la connoissance des faits pour s'attacher plus particulièrement à la decouverte des causes, persuadez qu'il estoit inutile de connoître les effets si on ignoroit les causes, et si par cette ignorance on estoit dans l'impuissance de disposer plusieurs causes en sorte qu'elles püssent produire les effets qu'on desiroit» (*Ibid.*, pp. 274-5.).

³²³ *Ibid.*, p. 275.

³²⁴ *Ibid.*, p. 275.

³²⁵ Per Régis «il faudroit estre aussi déraisonnable pour demander des demonstrations en physique qu'on l'est de se contenter des probabilitéz en Mathematique», egli sostiene infatti che «comme celle-cy ne doit rien admettre que de certain et de demonstratif, l'autre est obligée de recevoir tout ce qui est probable, pourvû qu'il soit déduit d'un seul Système fondé sur les premieres veritez de la nature» (*Ibid.*, p. 275). Il valore ipotetico delle speculazioni che afferiscono alla fisica e l'eterogeneità di quest'ultima rispetto alla meccanica e alle scienze dimostrative era già stata rilevata da Perrault nei suoi *Essais de physique*: «je supplie le lecteur de prendre en bonne part la liberté et la hardiesse avec laquelle je propose les opinions qui me sont particulieres, principalement touchant les choses qui sont purement physique et qui ne tombent pas tant sous nos sens que celles qui tiennent de la mechanique et qui dépendent d'une composition que l'on peut connoître sans savoir les veritables causes des parties qui entrent dans cette composition; et de considerer que la physique ne se peut guere traiter que de cette maniere, c'est à dire par des problemes; ce qui est d'une autre nature ne luy appartenant presque point; qu'au contraire des sciences où l'on admet rien que de certain et de demonstratif, elle doit recevoir tout ce qui est probable [...]» (CLAUDE PERRAULT, *Essais de Physique, ou recueil de plusieurs traités touchant les choses naturelles*, 4 voll., vol. 3, Paris, Jean Baptiste Coignard 1680, *Avertissement*, pp. 5-6).

³²⁶ Le prime verità della fisica teorizzate da Régis corrispondono ai principi di base della fisica cartesiana ma costituiscono al contempo la chiave di volta della sua reinterpretazione su base empirica del rapporto

elaborare un sistema abbastanza probabile da risolvere tutte le difficoltà legate ai fenomeni fisici e che preferiva pertanto affidarsi ad una molteplicità di sistemi, tutti egualmente probabili³²⁷, Régis, fedele – come del resto lo era Malebranche – al postulato cartesiano secondo cui la natura agisce sempre secondo le vie più semplici

sostanza-modi: «nous nous servirons donc comme les autres du droit de faire des hypotheses; nous prendrons même la liberté de corriger celles qui sont faites, quand nous le jugerons necessaire: mais pour n'en établir que d'exactes, nous ferons ensorte qu'elles dependent absolument des premier veritez. Ces veritez sont: *qu'il y a une nature corporelle qui existe; que cette nature considerée selon quelque grandeur prend le nom de Quantité; que la quantité est divisible par sa nature et actuellement divisée par le mouvement local; que le mouvement local se fait suivant quelques regles; que selon ces regles les parties de la quantité reçoivent différentes figures; que selon ces différentes figures les corps physiques qui sont composez de ces parties sont capables de produire différents effets.* Ce sont là les premieres veritez ausquelles se doivent necessairement rapporter toutes les hypotheses qui sont propres à former le veritable système de la physique» (REGIS, *Système* 1691, vol. 1, pp. 276-7). Sulla base di tali verità è dunque possibile, ad avviso di Régis, spingersi all'elaborazione di congetture relative alla natura dei corpi fisici particolari attraverso lo studio dei loro effetti e accrescere dunque, sebbene per via ipotetica, il sistema del sapere: «c'est pourquoy, quand nous voudrions découvrir la nature de quelque corps particulier nous serons obligez de recourir aux effets de ce corps pour nous conduire à la connoissance de leurs causes; et parce que nous ne pourrions parvenir à cette connoissance qu'en faisant des hypotheses, nous supposerons dans le corps dont nous aurons vu les effets une telle grandeur, une telle figure et un tel arrangement de parties que nous appercevions clairement qu'il y a un rapport necessaire entre cette grandeur, cette figure, et cet arrangement de parties, et la production des effets qui dependent de ce corps. Par exemple, quand nous voudrions connoître la nature de l'ayman, nous supposerons qu'il y a dans cette pierre des pores en forme d'ecrouës, ce qui n'est nullement opposé aux premieres veritez que nous avons etablies; il semble au contraire que cela en soit une suite et une consequence necessaire, n'estant pas possible de concevoir que parmi ce nombre presque infini de differens corps, dont le mond est composé, il n'y en ait pas qui ont des pores de cette nature. Or ce que nous disons de l'hypothese de l'ayman en particulier sera pratiqué à l'égard de toutes les autres hypotheses que nous ferons pour expliquer les proprieté des corps physiques» (*ibid.*, p. 275).

³²⁷ Perrault prende le mosse dallo stesso assunto di Régis circa la problematicità della fisica ma, a differenza di quest'ultimo, che si propone di inquadrare le ipotesi fisiche all'interno di un sistema ben fondato atto a scongiurare l'arbitrarietà, Perrault nell'*avertissement* al terzo tomo dei suoi *Essais* si apre ad una sorta di "relativismo metodologico" in base al quale ammette che l'impossibilità di rendere ragione di alcune ipotesi fisiche all'interno di un determinato sistema conduca alla necessità di adottare un sistema diverso per poterle spiegare. Per il fisico parigino non sono dunque le ipotesi a doversi adeguare ai sistemi, ma, al contrario, sono i sistemi ad essere relativi alle ipotesi; è pertanto in linea di principio possibile ammettere tanti sistemi differenti quante sono le ipotesi teorizzate: «la beauté de cette philosophie et [...] celle de la nature consiste dans la diversité; et [...] comme on n'estimerait pas davantage un jardin pour n'avoir point d'autres fleurs que les roses, on peut dire que plusieurs systemes probables les uns plus que les autres valent mieux que le plus probable tout seul; car enfin il n'y en sauroit avoir qui le soit assez pour resoudre toutes les difficultez qui se rencontrent dans la recherche des secrets de la nature; et il faut necessairement pour satisfaire ce desir de savoir qui nous est si naturel que ce dont on ne sauroit trouver la raison dans un Systeme s'explique par un autre, dans lequel il est impossible qu'il n'y ait encore des choses incapables d'estre éclaircies que par les hypotheses d'un troisième: et ainsi supposer que tant que le mond durera, les Systemes se succederont selon que les reflexions faites sur des differens phenomenes donneront occasion à en inventer de nouveaux; sans que l'on puisse esperer de jamais découvrir le veritable» (PERRAULT, *Essais*, vol. 3, *Avertissement*, p. 6). Régis critica la posizione di Perrault nell'avvertimento alla fisica del suo *Système* dichiarando di non condividere «l'opinion d'un philosophe moderne [scil. Perrault] qui croit que plusieurs systemes probables les uns plus quel es autres valent mieux que le plus probable tout seul, pretendant qu'il n'y en peut avoir aucun d'assez probable pour resoudre toutes les difficultez qui se presentent et que les choses dont on ne sçaurait trouver la raison dans un système s'expliquent dans un autre» (REGIS, *Système* 1691, vol. 1, p. 275).

sostiene con forza che l'azione della natura «ne sçauroit être expliquée que par un seul Systeme»³²⁸.

La metafisica sancisce i principi primi e le cause ultime delle leggi generali della natura, garantendo la solidità del sistema, mentre la logica fissa il metodo d'indagine: esse garantiscono in tal modo la fondatezza delle supposizioni avanzate nella fisica e consentono al contempo la possibilità di interventi correttivi da parte degli altri scienziati. In accordo con la prospettiva metodologica assunta nella *Logique*, Régis accorda agli studiosi – contemporanei e posterì – la possibilità di intervenire non tanto in merito all'analisi dei fenomeni supposti, quanto piuttosto in merito ad una migliore delucidazione del processo esplicativo avviato per via sintetica. Infine, logica, fisica e metafisica contribuiscono insieme a fondare i principi della morale, i quali, a differenza di quelli della morale provvisoria di Descartes, delineano una scienza della condotta umana tratta dalla conoscenza della natura, delle sue leggi e delle sue cause ultime. In tal modo il *Système* di Régis sembra essere l'inveramento di quel sapere universale delineato da Descartes nelle *Regulae* e metaforicamente rappresentato nella sua completezza nei *Principia* attraverso l'immagine dell'albero. L'opera di Régis incarna il principio cartesiano secondo cui

cum scientiae omnes nihil aliud sint quam humana sapientia, quae semper una et eadem manet, quantumvis differentibus subjectis applicata, nec majorem ab illis distinctionem mutuatur, quam solis lumen a rerum, quas illustrat, varietate, non opus est ingenia limitibus ullis cohibere; neque enim nos unius veritatis cognitio, veluti unius artis usus, ab alterius inventione dimovet, sed potius juvat³²⁹.

Tant'è che di fronte alla meraviglia di Régis di essere pervenuto del tutto inaspettatamente alla formulazione di nuovi principi tanto nella metafisica quanto nella fisica e nella morale, le parole pronunciate da Descartes in un passo delle *Regulae* sembrano quasi una profezia³³⁰.

L'organizzazione dei saperi attuata da Régis rompe dunque definitivamente con quella tradizionale per abbracciare la proposta cartesiana: non più una netta scissione tra filosofia pratica – riguardante la morale – e filosofia speculativa – volta all'indagine fisica e metafisica –, ma uno sviluppo continuo e ininterrotto del sapere a partire dalla

³²⁸ REGIS, *Système* 1691, vol. 1, p. 275.

³²⁹ DESCARTES, *Regulae*, I, AT X 360.

³³⁰ Si veda DESCARTES, *Regulae*, I, AT X 361.

metafisica per giungere alla morale passando attraverso la fisica, organizzata, grazie al metodo, in modo tale che risulti chiara ed evidente (sia per via analitica che per via sintetica) la progressiva derivazione delle verità pertinenti ai diversi ambiti del sapere, a partire da principi metafisici fondamentali, e che sia al contempo possibile «reduire les veritez les plus éloignées aux premiers principes»³³¹. Così, ad esempio,

si l'on demande dans la morale, (qui est la dernière partie de la philosophie) *pourquoy l'homme doit être sincere?* On peut repondre qu'il doit estre tel, parce que s'il ne l'estoit pas personne ne se fieroit à luy; si l'on se fioit à luy, il ne pourroit faire aucun traité; s'il ne faisoit aucun traité, il seroit en querelle avec tout le monde; et s'il estoit ainsi en querelle, il ne pourroit se conserver long-temps, ni par consequent procurer la gloire de Dieu qui dépend principalement de sa conservation, et de celle de son prochain. La morale ne va pas plus loin, mais on peut demander en physique ce que c'est que la conservation de l'homme et faire voir qu'elle dépend de ce que le corps est tellement disposé, qu'il peut estre mû de toutes les façons qui sont necessaires pour causer des pensées et des sensations dans l'ame. C'est là le terme de la physique, mais on peut demander encore dans la metaphysique d'où viennent les mouvemens du corps; car ils viennent necessairement ou du corps meme ou de Dieu. A quoy l'on peut repondre 1. qu'ils ne viennent pas du corps meme, parce que s'ils en venoient le corps tireroit du neant la propriété qu'il auroit de se mouvoir; 2. qu'ils ne viennent pas de l'ame, parce que l'experience fait voir que l'ame n'a tout au plus que la puissance de determiner les mouvemens du corps. D'où il s'ensuit que les mouvemens du corps viennent uniquement de Dieu comme de leur cause efficiente³³².

Il limite ed il principio della verità della conoscenza umana viene quindi posto da Régis nel corretto ragionare e nella possibilità di dimostrare di aver condotto un buon ragionamento.

C'est-là le terme de nos connoissances, on ne sçauroit monter plus haut dans la recherche de la verité; car quand on est parvenu à faire voir qu'on a bien raisonné, et que si les choses estoient autrement qu'on les suppose par de bons raisonnemens, le neant auroit quelque propriété; on se peut vanter d'estre parvenu au plus haut point de la connoissance de l'homme³³³.

A sua volta, la dimostrazione di aver «bien raisonné»³³⁴ è resa possibile dall'arrangiamento delle parti del sistema in modo tale che «le commencement de l'une» sia «une suite necessaire de la fin de l'autre»³³⁵. Così, l'intero sistema deve essere sviluppato «selon l'ordre exacte de l'Analyse» a partire da ciò che è più semplice

³³¹ REGIS, *Système*, vol. 1, *Preface*, p. IV.

³³² *Ibid.*, pp. IV-V.

³³³ *Ibid.*, pp. V-VI.

³³⁴ *Ibid.*, p. V.

³³⁵ *Ibid.*, p. VI.

e naturale – l’analisi della propria esistenza e, dunque, della propria natura e delle «proprietez qui en dépendent»³³⁶ – per giungere a ciò che è più complesso e artificiale – l’analisi della condotta morale dell’uomo all’interno della società –. A partire dalla logica – che esamina la natura del ragionamento e il metodo per scoprire la verità ed insegnarla agli altri – è dunque possibile avviarsi allo studio della metafisica – volta allo studio delle sostanze spirituali e alla dimostrazione dell’esistenza di quelle corporee – per poi giungere allo studio della fisica – intesa in senso generico come indagine di tutto ciò che può sottostare ad un’interpretazione puramente meccanicistica dei fenomeni – e, infine, della morale – volta alla teorizzazione dell’accordo tra le leggi divine e le leggi che regolano la società civile –. Forte di tali presupposti Régis può dunque teorizzare un riduzionismo, per così dire, metafisicalista, secondo cui tutti i principi della morale e della fisica possono essere ridotti ai primi assiomi della metafisica e giustificati grazie ad essi.

Pour pousser cette question encore plus loin on peut demander dans la logique *d’où vient la certitude qu’on a des veritez qui ont esté découvertes dans la physique, dans la metaphysique et dans la morale?* A quoy il est aisé de repondre qu’elle vient de ce que ces veritez ont esté déduites de leurs principes par des raisonnements justes, et qu’on sçait que ces raisonnements sont justes parce qu’ils sont conformes aux regles que la logique enseigne touchant les bons syllogismes³³⁷.

Il metodo adottato da Régis gli consente di inferire che le leggi che spiegano i fenomeni appartenenti all’ultimo ramo del sapere – rappresentato, in accordo con la visione cartesiana, dalla morale – sono in linea di principio derivabili dalle leggi fondamentali della metafisica e, in ultima analisi, dai principi della logica. La riduzione della morale a una sorta di sublimazione dell’istinto innato di conservazione, infuso nell’anima umana per volere divino, permette al filosofo di spiegare i fenomeni morali in termini fisici; mentre la derivazione delle leggi immutabili della natura dall’atto creativo di Dio gli consente di ricondurre la complessità dei fenomeni fisici ai primi principi della metafisica; infine, la deduzione delle verità della metafisica attraverso ragionamenti giusti – ovvero conformi al criterio dell’evidenza e ai precetti del metodo cartesiano – permette di fondare la certezza dei principi primi sulle regole della logica.

³³⁶ *Ibid.*, *Preface*, p. III.

³³⁷ *Ibid.*, *Preface*, p. V.

Seguendo tale impostazione è quindi possibile in linea teorica trasformare qualsiasi enunciato del *Système* in un altro enunciato equipollente più semplice, in modo tale da evidenziare la verità dell'enunciato originario; si può dunque, a mio avviso, parlare della possibilità di ridurre la scienza nelle sue molteplici applicazioni ai termini della metafisica e alle regole della logica attraverso la progressiva riduzione ontologica delle proprietà inerenti ai diversi fenomeni agli assiomi della metafisica. Così, rivolgendosi ai lettori, Régis può affermare:

j'ay pris tous les soins et toutes les précautions que j'ay pû pour donner un Systeme clair et facile; j'ay tâché de menager les forces de l'esprit; je me suis étendu en tous les endroits qui devoient repandre leur lumiere sur d'autres; je me suis arête à l'explication de certaines choses qui passent pour faciles mais don't les idées ne m'ont pas parû assez claires, et j'ay enfin tellement arrange toutes mes pensées que j'ose me promettre que ceux qui liront cet ouvrage pourront apprendre la philosophie d'eux-mêmes sans le secours d'aucun maître. Cependant il est nécessaire de les avertir qu'ils doivent d'abord avoir un peu de fermeté pour ne pas s'effrayer des difficultez qu'ils rencontreront au commencement; pour cet effet ils se contenteront de regarder toûjours par ordre les veritez qui se presenteront immediatement à eux, car celles-là les meneront infailliblement à d'autres veritez plus éloignées. Ils tâcheront de ne rien passer d'important sans le concevoir distinctement et sur tout il ne se dogoûteront point quand quelque difficulté les arrêtera; car outré qu'ils doivent esperer qu'ils en trouveront la resolution dans la suite, cette attention rendra leur esprit plus ferme et plus penetrant³³⁸.

L'autore, pur accogliendo quindi il metodo e l'impostazione di base di Descartes, si allontana dal suo pensiero «lors qu'il voit qu'ils ne sont point appuyez sur des raisons assez fortes ni assez évidentes pour convaincre l'esprit»³³⁹.

Je ne diray pas que j'aye fait des découvertes dans la Logique, car la Logique a des bornes qu'on ne sçauroit passer (...). Il n'est pas de même de la Metaphysique, de la Physique et de la Morale; celles-cy peuvent estre beaucoup augmentées, et j'ose dire que j'y ay atout un grand nombre d'explications nouvelles, qu'il seroit inutile de rapporter icy, parce qu'elles se feront assez remarquer dans la suite, lorsqu'on trouvera de nouvelles définitions de l'esprit, de l'ame, de l'entendement, de la volonté, du mouvement, du repos, de la quantité, de la matiere premiere, etc. Sans toutefois que je me flatte d'avoir rien avancé du mien; tout ce que j'ay dit, devant estre attribué à Monsier Desartes, dont j'ay suivi la methode et les principes dans les explications memes qui sont differentes des siennes³⁴⁰.

³³⁸ *Ibid.*, pp. IX-X.

³³⁹ *Ibid.*, *Discours sur la philosophie*. Degno di nota è il fatto che nel suo *Discours sur la philosophie* Pierre Coste, oltre ad enfatizzare l'importanza e la «nouveau-té» del *Système* di Régis, sottolinea come quest'ultimo non si limiti ad adottare passivamente il pensiero di Descartes ma assuma un atteggiamento critico nei confronti della filosofia del maestro.

³⁴⁰ *Ibid.*, *Preface*, pp. VIII-IX.

Da un lato il metodo cartesiano deve essere universalmente accettato per garantire uno sviluppo coerente del sapere nei diversi ambiti, dall'altro è necessario aspirare incessantemente ad ampliare il sistema dello scibile con nuovi contributi evitando qualsiasi forma di condizionamento. Per permettere dunque al «corps naturel» del sapere di crescere non è sufficiente biasimare «la conduite de ceux qui embrassent aveuglément le parti des anciens philosophes», ma «il faut prendre garde de ne pas s'entêter de Descartes ou de quelqu'autre philosophe moderne» poiché «ce seroit à peu près le même inconvenient»³⁴¹, come raccomandato da Pierre Coste nel *Discours sur la philosophie* premesso alla terza edizione del *Système*.

Così, se per Descartes la certezza del sapere trova il suo fondamento nell'evidenza intuitiva del *cogito*, per Régis tale certezza si radica nel principio di causalità. La chiarezza e la distinzione delle idee, non si risolvono nella presenza immediata alla mente delle proprietà dell'oggetto della conoscenza; la condizione di possibilità dell'esperienza di visione immediata risiede infatti nella relazione necessaria tra idee e realtà, sancita dalla causalità come principio regolatore dei fenomeni dell'universo. Le idee che si presentano alla mente umana con i connotati di chiarezza e distinzione possono essere considerate fonti indubitabili di conoscenza soltanto in quanto esiti di un processo conoscitivo di tipo genetico, regolato dal principio di causalità. Se infatti ciò che si concepisce chiaramente è da ritenersi vero poiché le idee devono avere una causa esemplare che contiene formalmente tutte le proprietà da esse rappresentate, a loro volta le idee possono formarsi nella mente umana soltanto in seguito alle sensazioni generate da modificazioni degli organi di senso ad opera di corpi particolari in qualità di cause efficienti. La metafisica si rivela dunque fondamentale per un corretto (e coerente) sviluppo del sapere in quanto, attraverso l'indagine dei principi primi e delle cause ultime che regolano l'universo, fornisce all'uomo la giusta chiave di lettura dei fenomeni naturali, consentendogli di intraprendere il cammino dell'autocoscienza e della conoscenza del mondo esterno; essa rappresenta, in ultima analisi, il *trait d'union* tra i fenomeni che avvengono all'interno dell'uomo e quelli che si verificano nel mondo naturale, in quanto conduce l'uomo a cogliere in se stesso le prove indubitabili della possibilità di un sapere certo. Così, ad esempio

³⁴¹ *Ibid.*, *Discours sur la philosophie*.

si les physiciens sont assurés que la substance étendue existe et qu'elle est divisée en plusieurs corps, ils savent cela par la métaphysique, qui leur apprend non seulement que l'idée qu'ils ont de l'étendue doit avoir une cause exemplaire qui ne peut être que l'étendue même; mais encore que les différentes sensations qu'ils ont doivent avoir des causes efficaces diverses qui leur répondent et qui ne peuvent être que les corps particuliers qui ont résulté de la division de la matière³⁴².

L'appello al principio di causalità consente a Régis non solo di modificare l'impostazione metodologica mutuata da Descartes in funzione del suo orientamento empirista, ma anche di elevare Dio a garante dell'intero processo conoscitivo. Entrambi gli aspetti emergono nella sezione del *Système* dedicata alla metafisica e sono ribaditi nelle *Reflexions*³⁴³. Il secondo aspetto è reso possibile dall'adozione da parte del filosofo della distinzione malebranchiana tra cause prime e cause seconde, la quale, conducendo a considerare i corpi come meri strumenti della volontà di Dio, ha dei notevoli risvolti in ambito epistemologico. Ammettendo l'esistenza di una duplice causalità nel mondo, Régis può infatti garantire tanto l'azione reale dei corpi nell'ambito del mondo fenomenico – attraverso la nozione di cause seconde – quanto la certezza di quanto colto dall'uomo prima coi sensi e poi con la mente – mediante la nozione di causa prima –. I corpi consentono di realizzare le molteplici possibilità insite nel disegno divino e il loro potere d'azione non è che una conseguenza dell'immutabile volontà divina³⁴⁴ e dunque sia i nessi causali tra essi sussistenti che gli effetti da essi prodotti devono essere ritenuti reali e necessari.

Come già aveva fatto Descartes prima di lui, Régis riesce in tal modo a fare di Dio il garante del processo conoscitivo contro qualsiasi istanza scettica. Il primo aspetto

³⁴² *Ibid.*, p. 64.

³⁴³ Sezioni che intervallano i capitoli dell'opera e all'interno delle quali il filosofo fissa gli assiomi, le definizioni e le puntualizzazioni fondamentali dei diversi rami del sapere. In particolare, le *Reflexions* della sezione dedicata alla metafisica racchiudono i 14 assiomi fondamentali per lo sviluppo del sapere, mentre le *Reflexions* delle parti del *Système* dedicate alla fisica includono le massime che fissano i principali principi fisici – in accordo, a loro volta, con gli assiomi della metafisica –.

³⁴⁴ Nelle *Sixièmes Reflexions sur la Métaphysique* Régis non manca di avvalersi della distinzione tra causa efficiente prima e cause efficienti seconde per rimarcare l'incommensurabilità tra la potenza di Dio e quella degli esseri modali: «quand je considère que Dieu est un Être parfait et par conséquent tout-puissant, je conçois évidemment qu'il y a une telle liaison entre sa volonté et l'existence des choses qu'il veut produire, qu'il est impossible de comprendre que Dieu veuille qu'une chose soit produite et qu'elle ne le soit pas; au lieu que quand je fais réflexion sur la manière particulière dont les êtres modeaux agissent, je conçois qu'ils n'ont rien d'eux mêmes qui soit efficace; c'est pourquoi, pour marquer cette différence par rapport aux effets que de Dieu et les êtres modaux produisent ensemble, je veux appeler Dieu *cause efficiente première* et nommer les êtres modaux *causes efficientes secondes*, entendant par cause efficiente première, celle qui agit d'elle-même et par elle-même et par cause efficiente seconde celle qui agit par la vertu d'une autre ».

trova il suo fondamento in alcuni assiomi basilari³⁴⁵ della metafisica per divenire centrale nella sezione dedicata alla fisica; in tale sezione è infatti possibile rilevare un approccio all'analisi dei problemi non privo di connotati empirici. Gli elementi che caratterizzano tale approccio sono due: il primo è il costante appello alla ragione e all'esperienza contro i pregiudizi dei sensi, il secondo è il frequente uso di esempi sia per chiarire alcuni concetti sia per dimostrare per via sperimentale alcuni principi fisici. La contrapposizione tra esperienza e sensi che si rileva nello studio della fisica può essere ritenuta emblematica per porre l'accento sulla rilettura in senso empirico del metodo cartesiano. Se è infatti vero, secondo Régis, che i sensi per se stessi traggono l'uomo in inganno³⁴⁶, è al contempo necessario ammettere che la conoscenza non possa prescindere dall'esperienza; di qui la necessità di correggere la mera percezione con l'uso della ragione, in modo tale da trovare un giusto mezzo tra esperienza e deduzione dai principi primi, fatti coincidere dall'autore con gli assiomi della metafisica. Per il filosofo non è più l'evidenza ad esibire sotto gli occhi della mente le verità del sapere, ma l'esperienza dei sensi mediata dalla ragione³⁴⁷, la quale consente di rendere fecondi i principi primi della metafisica pur essendo guidata da essi³⁴⁸. Pur se i sensi necessitano

³⁴⁵ Si faccia riferimento in particolare agli *Axiomes 2, 3 e 4* delle *Premieres Reflexions sur la Metaphysique* (REGIS, *Système* 1691, vol. 1, pp. 69-70) e agli *Axiomes 1 e 2* delle *Troisièmes Reflexions sur la Metaphysique* (*ibid.*, p. 77). Cfr. *Infra*, nota 40.

³⁴⁶ La contrapposizione tra ciò che appare ai sensi e ciò che mostrano la ragione e l'esperienza emerge in maniera nitida in un passo del *Livre premier* della sezione dedicata alla fisica concernente la quantità del movimento e la relazione tra forza impressa e resistenza opposta: «ainsi il ne faut pas s'imaginer (...) que quand un boulet de canon renverse un mur, il fasse plus d'effort que quand il perce un sac de laine; s'il paroît en faire plus, ce n'est que par rapport aux sens, qui ne jugent pas de la quantité du mouvement par elle-même, mais par la grandeur du corps qui est mû, ce qui est pourtant contraire à la raison et à l'expérience qui font voir qu'il ne faut pas plus de force pour pousser un corps entier à une certaine distance, qu'il en faut pour pousser toutes les particules du même corps separement et avec des determinations différentes à une plus petite distance» (REGIS, *Système* 1691, vol. 1, p. 327).

³⁴⁷ L'esperienza in quanto tale, ovvero l'esperienza scevra da qualsiasi ipotesi razionale, non consente di spingere il pensiero al di là dei fenomeni contingenti. Ciò emerge in particolare riguardo allo studio della rifrazione, dove l'inesistenza di una regola universale per il calcolo della resistenza dei *milieux* comporta l'impossibilità di fare una previsione accurata circa l'ampiezza dell'angolo di rifrazione dei diversi corpi sulle differenti superfici e la conseguente necessità di appellarsi all'esperienza contingente, senza possibilità di universalizzazione alcuna: «on pourroit facilement prévoir la quantité de l'angle de la refraction, si l'on sçavoit combien un milieu resiste plus que l'autre: mais comme il n'y a que l'expérience qui nous puisse apprendre cela, nous devons nous contenter aussi de ce qu'elle nous enseigne touchant la quantité de la refraction qui se fait dans chaque milieu en particulier» (*Ibid.*, pp. 359-60).

³⁴⁸ Per ciò che concerne l'uso da parte di Régis di espressioni che rimandano ad un'esibizione di dati inconfutabilmente veri da parte dell'esperienza mi limito a citare alcuni passi dei primi due libri della sezione dedicata alla fisica: «parce que l'expérience fait voir que (...)» (*Ibid.*, p. 295); «cependant l'expérience fait voir (...)» (*ibid.*, p. 302); «(...) puisque l'expérience fait voir que (...)» (*ibid.*, p. 303); «(...) ce qui est contraire à l'expérience, qui fait voir que (...)» (*ibid.*, p. 305); «l'expérience fait voir pourtant qu'elle est la plus convaincante» (*ibid.*, p. 306); «(...) c'est ce que l'expérience fait voir

della guida della ragione, la ragione in quanto tale può ben poco a prescindere dall'esperienza; le pure speculazioni possono infatti talvolta trascendere la realtà contingente, conducendo la mente a postulare teorizzazioni prive di un reale riscontro empirico³⁴⁹. Nonostante l'appello all'esperienza non manchi nemmeno nella parte dedicata allo studio della metafisica³⁵⁰, è possibile individuare un diverso approccio metodologico nei confronti dei problemi relativi ai due saperi. In particolare, i libri dedicati alla metafisica risentono in maniera più marcata dell'impostazione razionalistico-deduttiva cara a Descartes e a Spinoza, quelli dedicati all'approfondimento delle questioni fisiche sono caratterizzati invece dall'impiego di un

manifestement dans (...)» (ibid., p. 326); «comme l'expérience le confirme» (ibid., p. 340); «comme l'expérience fait voir» (ibid., p. 348); «c'est ce que l'expérience fait voir dans (...)» (ibid., p. 369); «cela est confirmé par l'expérience qui fait voir que (...)» (ibid., p. 370); «(...) c'est ce que l'expérience confirme dans (...)» (ibid., p. 372); «cela seroit confirmé avec l'expérience» (ibid., p. 380); «l'expérience fait voir cela dans les parties d'un fufeu, ou d'un pirouette (...)» (ibid., p. 383); «(...) ce qui s'accorde d'autant plus avec l'expérience (...)» (ibid., p. 441); «ce qui est contraire à l'expérience» (ibid., p. 448); «comme l'expérience le fait voir» (ibid., p. 470).

³⁴⁹ Così, ad esempio, criticando l'ipotesi di Galileo sulla caduta dei gravi, Régis rileva come essa porti a conclusioni del tutto antitetiche all'esperienza: «*toutes ces conséquences seroient justes si elles estoient déduites d'un bon principe*, mais elles en supposent un qui paroît absolument contraire aux loix de la nature, qui est que l'impression de la pesanteur des corps graves augmente à chaque moment d'un quantité égale, ce qui est absolument impossible. (...) Il faut ajoûter que suivant l'hypothese de Galilée, la vitesse des corps graves devoit toujours augmenter d'une maniere sensible; *ce qui est contraire à l'expérience*» (Ibid., p. 467); e si appella a ciò che mostra l'esperienza – pur mettendone in luce la fallibilità – per proporre un'opinione alternativa: «au reste, quand je dis que l'expérience fait voir que la vitesse des corps graves n'augmente plus après qu'ils sont descendus d'environ 300 pieds, je ne pretends pas que cela soit vray en toute rigueur; car je sçay que les expériences qu'on fait sur ce sujet sont fort sujettes à l'erreur» (ibid., p. 467).

³⁵⁰ Per Régis lo studio della metafisica è volto ad approfondire l'esame di se stessi. Posto infatti che il metodo dell'analisi – «qui sert à nous instruire nous-mêmes» – prescrive di procedere nell'esaminare le cose da ciò che esse hanno di più conosciuto e particolare, il filosofo ritiene opportuno esaminare innanzi tutto se stesso. In senso cartesiano egli ritiene dunque che le prime conoscenze certe ed evidenti possano essere derivate soltanto da un'attenta analisi di sé, ma a differenza di Descartes egli non si limita a fare appello al puro pensiero ma si avvale spesso del supporto dell'esperienza. Così, per esempio, parlando dell'amore di sé, il filosofo mette in luce come l'esperienza stessa attesti che le diverse affezioni umane non sono che una manifestazione dell'amor proprio: «cela est confirmé par l'expérience qui fait voir que l'amour que nous avons pour tout ce qui nous paroît bon, c'est à dire convenable à nôtre nature, n'est qu'une modification de l'amour que nous avons pour nous mêmes, je veux dire par l'union de nôtre esprit avec nôtre corps» (Ibid., pp. 216-7); o ancora, la differenza tra amore assoluto per i beni utili alla conservazione della propria natura e amore relativo viene rimarcata a partire dall'insegnamento dell'esperienza: «(...) l'ame (...) est obligée de considerer l'union d'où elles procedent comme le fondement de tous les biens naturels, et par consequent comme une chose qu'elle doit aimer absolument et par elle-même; au lieu qu'elle ne peut aimer tout le reste que respectivement, *comme l'expérience enseigne*» (ibid., p. 129). Come nella sezione dedicata alla fisica, anche in quella consacrata allo studio della metafisica Régis si avvale dunque di espressioni che denotano l'attestazione della verità da parte dell'esperienza; riporto di seguito le occorrenze delle espressioni implicanti l'appello all'esperienza: «l'expérience nous apprend» (ibid., p. 126); «comme l'expérience enseigne (...)» (ibid., p. 129); «ainsi que l'expérience l'enseigne» (ibid., p. 163); «comme l'expérience et la raison le confirment» (ibid., p. 184); «cela est confirmé par l'expérience (...)» (ibid., p. 215); «c'est ce que l'expérience fait voir» (ibid., p. 252); «est ce que l'expérience fait voir (...)» (ibid., p. 255); «l'expérience fait voir que l'ame» (ibid., p. 262).

metodo ibrido, risultante dalla convergenza tra metodo razionale e metodo sperimentale. Lo studio della fisica è infatti caratterizzato dall'affiancamento della deduzione dai principi primi ad un procedimento di verifica empirica galileianamente intesa. In tal senso, se da un lato l'esperienza può essere ritenuta più o meno valida a seconda della convergenza delle ipotesi da essa derivate con gli assiomi primi della metafisica, dall'altro essa si rivela fondamentale per la conoscenza dei fenomeni. Questo emerge in particolar modo nella sezione dedicata allo studio del movimento e delle sue leggi³⁵¹. Régis, allo stesso modo di Descartes, deduce tutte le proprietà del movimento a partire da due assiomi fondamentali della metafisica³⁵² ma, a differenza di quest'ultimo e in accordo con un'impostazione di carattere sperimentale, dimostra i postulati avvalendosi di ipotesi confermate da prove empiriche. Se le proprietà fondamentali del movimento (conservazione della quantità di movimento nell'universo e perseverazione nello stato di quiete o di moto dei corpi) vengono dedotte a priori e fissate come assiomi primi della metafisica, le leggi e le regole³⁵³ dello stesso vengono invece formulate in seguito ad un approccio ai fenomeni di tipo sperimentale. Ciò emerge dal fatto che l'enunciazione della legge che compendia i risultati degli esperimenti e delle altre informazioni a disposizione viene fatta seguire dalla sua dimostrazione per via sperimentale; ed è in particolare il procedimento dimostrativo a rispecchiare una scansione delle tappe di tipo galileiano: ad un'ipotesi di lavoro sulle relazioni tra le grandezze fisiche e sulle proprietà dei corpi utilizzati nell'esperimento – generalmente introdotta dalle locuzioni *supposons que* o *par exemple si* – Régis fa seguire l'enunciazione dell'esperimento come prova di quanto enunciato nella legge – non senza, se necessario, modificare talvolta le ipotesi di lavoro – per concludere infine con l'esposizione delle deduzioni circa tutte le conseguenze degli esperimenti, tenendo ben presente il campo di validità di ciascuna di esse in relazione agli assiomi primi della metafisica. È dunque possibile individuare nel *Système* l'utilizzo di tre modi di procedere ai fini dell'accrescimento del sapere fisico: l'esperienza, l'*experimentum* e l'*exemplum*. È quindi possibile esplicitare su queste basi la differenza tra esperienza, *experimentum* ed *exemplum*. Per esperienza Régis non intende la mera componente

³⁵¹ Si veda in particolare *ibid.*, pp. 362-89.

³⁵² Si veda assioma n. 4 e assioma n. 8.

³⁵³ Régis pone una marcata differenza tra leggi e regole del movimento, che riguardano rispettivamente i corpi presi in se stessi e dunque spogliati delle qualità sensibili e i corpi rivestiti di tali qualità. A riguardo si veda RÉGIS, *Système* 1691, vol. 1, pp. 362-3.

sensibile dell'atto conoscitivo, quanto piuttosto il procedere dei sensi mediato da ragione; la conoscenza sensibile può dunque essere definita esperienza – nonché fonte di scienza – soltanto se, appellandosi alla facoltà razionale, procede con una certa regola. Se in merito all'indagine del mondo fenomenico la ragione per se stessa non può nulla, essa diviene tuttavia una componente fondamentale del processo conoscitivo, dirigendo e, all'occorrenza, correggendo la percezione sensibile, la quale rimane tuttavia l'unica fonte del materiale conoscitivo. È pertanto possibile affermare che l'esperienza così intesa, oltre ad assumere connotati non dissimili dalla *sensata esperienza* di Galilei, sia ritenuta dal filosofo un degno sostituto delle idee chiare e distinte di Descartes e venga elevata a criterio di evidenza e di certezza. Quanto all'*experimentum*, esso assume in Régis connotati marcatamente galileiani; esso consiste infatti nel predisporre, grazie all'ausilio della matematica, simulazioni artificiali capaci di provocare la natura a fornire risposte esatte: l'*experimentum* si caratterizza quindi per essere una precisa elaborazione tecnica dell'esperienza, la quale rimane tuttavia il punto di partenza imprescindibile del conoscere. Se dunque l'esperienza, con l'ausilio della ragione, consente allo scienziato di formulare ipotesi in accordo con gli assiomi fondamentali della metafisica, l'*experimentum* gli permette di comprovare le ipotesi dimostrandole per via matematica e di elaborare infine dimostrazioni verificabili sperimentalmente³⁵⁴. Una delle due categorie di immagini presenti nell'opera coincide quindi con la rappresentazione degli *experimenta*. Infine, l'*exemplum* da allo scienziato la possibilità di chiarire quanto stabilito per via ipotetico-deduttiva, esibendo dati inconfutabilmente veri attraverso casi empiricamente esperibili. È possibile rintracciare nel *Système* due differenti tipi di *exempla*: il primo tipo riguarda gli esempi tratti dall'esperienza quotidiana, tali esempi, facendo leva sulla facoltà immaginativa, consentono al lettore di visualizzare con gli occhi della mente quanto affermato in linea teorica³⁵⁵; il secondo include invece tutti quegli esempi costruiti ad

³⁵⁴ Come Galilei si era avvalso della costruzione del pendolo in laboratorio per misurare le oscillazioni e ricavarne le leggi oppure degli esperimenti col piano inclinato, così Régis si avvale della macchina di Mariotte per «faire les experiences qui sont necessaires pour l'intelligence des regles du mouvement» (RÉGIS, *Système*, vol. 1, p. 366) o di strumenti costruiti ad arte per indagare la «raison phisique de l'équilibre des corps dans les balances» (*ibid.*, p. 366).

³⁵⁵ Così, ad esempio, per illustrare la differenza tra «mouvement propre» e «mouvement commun», Régis si avvale rispettivamente dell'immagine di un pesce nell'acqua corrente (cfr. RÉGIS, *Système*, vol. 1, pp. 298-300) e dell'immagine di un vascello (cfr. *ibid.*, pp. 297, 299-300), immagini che ricorrono addirittura nella stessa definizione dei due tipi di movimento: «pour donner des noms qui correspondent à ces deux differentes manieres de se mouvoir, nous dirons que le poisson, et en general tous les corps qui changent

arte per illustrare materialmente un concetto; questo secondo tipo appartiene così alla seconda categoria di immagini³⁵⁶. A questi due tipi di *exempla* se ne affianca un terzo, a cui è possibile ricondurre la terza e ultima categoria di immagini: esso comprende tutti quegli esempi volti a chiarificare spiegazioni fondate su mere astrazioni o congetture matematiche, in quanto riguardanti fenomeni non completamente indagabili per via empirica. Tali esempi figurati fungono dunque da vero e proprio supporto a ipotesi non ancora dimostrate. Uno degli aspetti più rilevanti della fisica di Régis è infatti quello di non trascurare – in certi casi – il valore delle ipotesi³⁵⁷, lasciando aperte le porte ad una sorta di probabilismo alla Rohault³⁵⁸; ma è proprio tale apertura al probabilismo a spingere talvolta il filosofo ad abbandonare l'empirismo in favore di un più marcato razionalismo.

In conclusione, benché nel *Système* sia evidente l'influenza di Descartes, è possibile affermare che il metodo di Descartes – come del resto tutta la sua impostazione filosofica – non sia stato passivamente recepito da Régis, ma sia stato accolto e opportunatamente riletto in chiave empirista, per essere reso funzionale alle esigenze del suo *Système*. Se dunque ciò che permette di definire la filosofia di Régis come cartesiana è prevalentemente l'impostazione metodologica, non si può trascurare il fatto che, proprio a partire da una reinterpretazione della stessa, il filosofo elabora una sistema filosofico talvolta addirittura antitetico rispetto ai presupposti di base della filosofia del “maestro”. Tant'è vero che l'uso di due diversi metodi per analizzare i problemi di metafisica da un lato e quelli di fisica dall'altro, non fa che rispecchiare l'intima convinzione di Régis secondo cui:

on peut facilement reduire toutes les manieres de connoître de l'ame à deux
generales, sçavoir à la raison et à la conscience; car on peut dire que l'ame

de lieu par leur propre action, se meuvent d'un *mouvement propre* et que la buche et tous les autres corps qui sont entraînez sans changer de lieu, se meuvent d'un *mouvement commun*, ou simplement *qu'ils sont transportez*: car il faut sçavoir que le repos et le mouvement commun n'ont rien d'incompatible, comme il paroît par l'exemple d'un homme qui estant emporté par un vaisseau d'Europe en Afrique ne laisse pas d'estre en repos tandis qu'il est assis sur une chaise ou coucher dans son lit. Delà vient que quand on parle du mouvement, ce n'est pas du mouvement commun, mais du mouvement propre dont on entend parler» (*ibid.*, pp. 298-300).

³⁵⁶ Si faccia riferimento, a titolo esemplificativo, agli esempi supportati da immagini volti a palesare attraverso casi concreti la necessità stringente di alcune leggi che regolano il movimento; in tali casi la semplicità delle immagini sembra avere la funzione di presentare in maniera pressochè immediata le caratteristiche degli oggetti (in tal caso si tratta di sfere) i cui rapporti vengono poi illustrati in maniera dettagliata nella spiegazione legata all'esempio.

³⁵⁷ Si veda REGIS, *Système*, vol. 1, p. 276.

³⁵⁸ Cfr. SCHMALTZ, *Radical*, pp. 1-23.

connoît par conscience tout ce qu'elle connoît sans aucun secours de la raison; c'est ainsi, par exemple, qu'elle connoît qu'elle existe, qu'elle sent, qu'elle imagine, etc. On peut dire au contraire que l'ame connoît par raison toutes les fois qu'elle déduit une connoissance d'un autre. Et parce que l'ame déduit ses connoissances tantôt des idées et tantôt des sensations, pour plus grande facilité, on dit que l'ame connoît par la raison ce qu'elle connoît par des idées et qu'elle connoît par experience ce qu'elle connoît par des sensations. Ainsi, par exemple, l'ame connoît par la raison que l'étenduë existe parce qu'elle déduit son existence de l'idée qu'elle en a; elle connoît au contraire par l'experience que les corps particuliers existent parce qu'elle déduit leur existence des sensations qu'elle experimente à leur occasion³⁵⁹.

³⁵⁹ RÉGIS, *Système* 1691, vol. 1, pp. 191-2.

4 IL CARTESIANESIMO RADICALE

Rispondendo a Du Hamel che, nel quinto capitolo delle sue *Reflexions Critiques*, rimproverava «les cartesiens» di fondare «toute leur certitude sur la doctrine des idées, sans en avoir jamais donné aucun notion fixe»³⁶⁰, Régis non nasconde le proprie simpatie per una prospettiva gnoseologica di tipo empirista:

comme il y a des manieres de penser qui ne me font connoître que ce qui se passe en moy, et qu'il y en a d'autres qui me font connoître ce qui est hors de moy, pour marquer cette difference, je nommeray les premieres des *sentimens* ou des *sensations*, et j'appelleray les dernieres des *idées* ou des *perceptions*³⁶¹.

La teoria delle idee di Régis prende dunque le mosse da una netta distinzione tra un ambito psicologico, che permette all'uomo di prendere coscienza di se stesso in quanto individuo dotato di un'anima particolare, ed un ambito esperienziale grazie al quale l'individuo può uscire dalla propria singolarità per relazionarsi con il mondo esterno ed appropriarsi quindi di dati oggettivi, rielaborando la propria percezione sottoforma di idee. Se l'autocoscienza può dunque essere di tipo strutturale, la conoscenza umana deve essere necessariamente di tipo genetico. La conoscenza si sviluppa infatti nell'uomo tramite idee generate dalla rielaborazione razionale di un dato percettivo che trova il suo fondamento ultimo nel mondo sensibile; sono pertanto i sensi a porre l'essere umano in relazione diretta con il mondo, mentre le idee si trovano ad essere soltanto indirettamente legate ad esso in quanto immagine adeguata (di natura mentale) dell'oggetto di conoscenza. Per questo motivo non è possibile analizzare la teoria delle idee elaborata da Régis prescindendo dalla sua concezione dell'uomo nella sua totalità, in quanto essere dotato di anima e di corpo.

4.1 L'unione del corpo e dell'anima

La critica recente ha sottoposto a revisione il problema del dualismo cartesiano, sottolineando la necessità di riconsiderare attentamente l'importanza dell'unità dell'essere umano: nel quadro complessivo della riflessione del filosofo l'uomo non è

³⁶⁰ DU HAMEL, *Reflexions*, p. 9.

³⁶¹ REGIS, *Reponse aux reflexions*, p. 3.

identificato con la pura mente, bensì con il composto di sostanza pensante e sostanza estesa; il maggiore interesse di questa rilettura riguarda le implicazioni a livello epistemologico³⁶². Si tratta di problematiche che trovano ampi riscontri anche nel dibattito seguito alla prima diffusione del pensiero cartesiano, quando, al contrario, si afferma una interpretazione della filosofia cartesiana nei termini di un dualismo radicale. All'interno del cartesianesimo, che, come noto, è caratterizzato da una serie di assunti, teorie, atteggiamenti teoretici e scientifici, modalità di indagine e, in ultima istanza, metafisiche sensibilmente diverse tra loro – talvolta addirittura in contrasto con la filosofia di Descartes –, il rapporto tra anima e corpo rappresenta uno dei punti nodali, sulla scorta dell'ereditata partizione cartesiana tra *res cogitans* e *res extensa*³⁶³. L'approccio antropologico di tipo dualistico pone i problemi relativi alla modalità di interazione di due principi assolutamente eterogenei tra di loro e al fondamento della loro unione in quanto elementi ultimi del composto "uomo". Gran parte della riflessione sulla soggettività dei successori di Descartes è dunque tesa a risolvere la questione della comunicazione tra sostanza pensante e sostanza estesa a partire dall'ipotesi dell'unione di anima e corpo. Seppur con approcci differenti, cartesiani irriducibili quali Cordemoy, La Forge, Desgabets e Régis non mancano di affrontare il problema, senza prescindere dalle coeve indagini e scoperte in ambito fisiologico e neurologico.

Nella seconda metà del XVII secolo, in Francia come nel resto dell'Europa, gli studi anatomici assumono uno statuto ben definito e una precisa caratterizzazione, che ne determina la suddivisione in diverse discipline, tra cui la neurologia. Gli studi neurologici seicenteschi intrecciano lo studio anatomico del cervello con la sua indagine a livello fisiologico, cercando di rendere ragione non solo delle sue componenti, ma anche del suo funzionamento; essendo caratterizzata dalla ricerca degli elementi materiali irriducibili, atti a causare i più disparati processi mentali, la ricerca neurologica in ambito fisiologico conduce alcuni studiosi ad abbracciare l'ipotesi cartesiana, ammettendo l'esistenza materiale di un luogo di intersezione tra mente e

³⁶² Cfr. LILLI ALENEN, *Reconsidering Descartes's Notion of the Mind-Body Union*, «Synthese» 106, 1 (1996), pp. 3-20; EDWARD G. BALLARD, *Descartes' Revision of the Cartesian Dualism*, «The Philosophical Quarterly» 7, 28 (1957), pp. 249-259; PAUL HOFFMAN, *The Unity of Descartes's Man*, «The Philosophical Review» 95, 3 (1986), pp. 339-370; PIERRE GUÉNANCIA, *L'intelligence du sensible. Essai sur le dualisme cartésien*, Paris, Gallimard 1998; ID., *Lire Descartes*, Paris, Folio Essais 2000; ID., *Descartes, Chemin Faisant*, Paris, Encre marine 2010.

³⁶³ Albert G.A. Balz pone in luce come, in seguito alla consapevolezza delle conseguenze dell'approccio dualistico di matrice cartesiana, l'atteggiamento nei confronti della metafisica e dell'epistemologia dei seguaci di Descartes sia in un certo senso alterato; si veda BALZ, *Louis de la Forge*, pp. 551-552.

corpo analogo alla ghiandola pineale e, con esso, l'esistenza degli spiriti animali. Tra i neurologi i cui contributi, nella seconda metà del 1600, vengono riconosciuti e apprezzati dall'*Académie des Sciences*, due in particolare influenzano la riflessione dei filosofi cartesiani: Raymond Vieussens³⁶⁴ e Thomas Willis³⁶⁵. Willis, professore ad Oxford e maestro di Locke, cerca di dare voce a una teoria della circolazione degli spiriti animali che abbia nel cervello il luogo di elaborazione degli spiriti stessi. Abbandonando la teoria ventricolare, egli distingue nel cervello una sostanza corticale, o grigia, che genera gli spiriti animali e una sostanza bianca che li distribuisce al resto dell'organismo. La sostanza midollare, o bianca, è considerata da Willis una sorta di magazzino in cui gli spiriti vengono conservati per servire alle funzioni dell'anima superiore, prima di colare da queste alte province del sistema nervoso nel midollo allungato, nel midollo spinale e nei nervi, per essere quindi distribuiti ai muscoli, alle membrane ed alle viscere, che rappresentano gli organi della sensibilità e del movimento. Secondo tale teoria, la parte corticale del cervello, definita "neurina cinerea", coincide dunque con la sede dell'energia e dell'azione; ad essa si affianca la sostanza midollare, o fibrosa, la quale ha invece una funzione di conduzione.

Willis distingue inoltre il cervello, preposto alle funzioni animali e ai movimenti volontari, dal cervelletto, deputato alle funzioni involontarie, spingendosi ad individuare la sede delle percezioni, dell'intelletto, dell'immaginazione e della memoria. La percezione di tutte le sensazioni viene collocata nelle fibre ascendenti dei *corpora*

³⁶⁴ Riguardo gli studi in campo neurologico di Vieussens si veda A. FALLER, *The preparation of white matter of the brain by Stensen, Willis and Vieussens*, in «Gesnerus» 39/2 (1982), pp. 171-193; EMIL F. FREY, *Early eighteenth-century French medicine: setting the stage for revolution*, in «Clio Med» 17/1 (1982), pp. 1-13.

³⁶⁵ Sulle scoperte in campo neurologico di Willis si veda CHARLES SYMONDS, *Thomas Willis (1621-1675)*, in H. Hartley (ed.), *The Royal Society. Its Origins and Founders*, London, The Royal Society 1960, pp. 91-97; WILLIAM FEINDEL, *The origin and significance of Cerebri Anatome*, in W. Feindel (ed.), *The anatomy of the brain and nerves*, Montreal, McGill University Press 1965, pp. 5-60; HANSRUEDI ISLER, *Thomas Willis 1621-1675. Doctor and scientist*, New York-London, Hafner 1968; JOHN DAVID SPILLANE, *The Doctrine of the Nerves: Chapters in the History of Neurology*, New York-Oxford, Oxford University Press 1981; KENNETH DEWHURST, *Thomas Willis and the Foundations of British Neurology*, in F.C. Rose, W.F. Bynum (eds.), *Historical Aspects of the Neurosciences*, New York, Raven 1982, pp. 327-346; JOHN TREVOR HUGHES, *Thomas Willis 1621-1675: his life and works*, London-New York, Royal Society of Medicine Services 1991; MERVYN J. EADIE, *A pathology of the animal spirits – the clinical neurology of Thomas Willis (1621-1675) (parts I-) – background, and disorders of intrinsically normal animal spirits*, in «Journal of clinical neuroscience: official journal of the Neurosurgical Society of Australasia» 10/1 (2003), pp. 14-29, 146-157; M. BENTIVOGLIO, PAOLO MAZZARELLO, *The anatomical foundations of clinical neurology*, in M.J. Aminoff, F. Boller, D.F. Swaab (eds.), *History of neurology*, Amsterdam, Elsevier Health Sciences 2009, pp. 149-168 («Handbook of Clinical Neurology, 95»).

striata, a cui si affiancano le fibre discendenti, luogo di eccitazione dei movimenti volontari; l'intelletto e l'immaginazione vengono posti nel *corpus callosum* e, infine, la memoria viene depositata nelle circonvoluzioni, che ne costituiscono i magazzini. Per ciò che concerne Vieussens, egli ritiene che gli spiriti animali si generino nei plessi coroidei della corteccia cerebrale³⁶⁶ e individua la sede dell'anima nel centro ovale, una sostanza spugnosa costituita di massa nervosa bianca, situata in ciascun emisfero tra la corteccia cerebrale, il corpo calloso e i nuclei ottico striati, a cui fanno capo tutte le fibre nervose prolungantisi dalle ghiandole corticali del cervello.

Sia Vieussens che Willis³⁶⁷, dunque, pur adottando la teoria cartesiana degli spiriti animali, si allontanano da Descartes per individuare non più nel cuore ma nel cervello il luogo di formazione degli spiriti animali stessi. Se infatti per quest'ultimo gli spiriti

³⁶⁶ Vieussens sostiene che nel cervello il sangue arterioso si assottiglia in modo tale da divenire spirito animale: «totum spiritus animalis, succique nervosi productionis opus, a sanguini arteriosi fermentatione et peculiari cinerae cerebri substantiae structura dependet; etenim cum lympa minus pura, quae in glandulis partium capiti subjectarum arterioso e sanguine extrahitur, quaeque vasorum lymphaticorum ministerio in venas refunditur, vi fermentationis, et secretionis ope elici vulgo credatur; quidni pariter lympham puriorem spiritu animali impraegnatam in glandulosa cerebri parte, vi fermentationis sanguinis et secretionis ope, quae in glandulis peragi solet, ex ipso sanguine extrahi credamus, quin ad ignotum aliquod fermentum recurramus, quod isti operi perficiendo conferat» (RAYMOND VIEUSSENS, *Neurographia universalis*, Lugduni, Joannem Certe, 1684, pp. 113-114).

³⁶⁷ Secondo Willis il sangue che fluisce alla base del *cerebro* subisce un processo di distillazione e spiritualizzazione nella sostanza grigia del cervello e del cervelletto, divenendo spirito animale. Interessante è notare come Willis descriva il funzionamento del cervello per analogia con un processo chimico, in accordo con la tendenza della iatrochimica a considerare il corpo come un laboratorio interno: «at vero licet spiritus animales omnino e sanguine procreantur: haud tamen sanguis cerebrum ejusque appendicem irrigans, solummodo huic operi impenditur: nam quoad vasa sanguifera, quae ex arteriarum tum carotidum tum vertebralium truncis oriunda, totum *εγκεφαλον* ejusque partes et processus omnes obducunt; licet pleraque illorum, haud tamen omnia, spirituum animalium canaliculi distillatorii existunt: nam spiritus animales non producuntur in omnibus locis, ad quos haec vasa pertingunt; statuimus enim, hos spiritus solummodo in cerebro et cerebello procreari: quod equidem facile erit probare per symptomata quae in apoplexia et paralyti contingunt, et postea clare ostendetur atque a gemina hac spirituum animalium scaturigine, isti in caeteras quascunque partes emanant, et totum nervosum genus constanti affluxu irradiant. Interim medulla oblongata, ejusque varii processus et protuberantia spirituum animalium in cerebro et cerebello procreatorum, et exinde emanantium, aut condi, aut comeatus viae sunt, in quantum vero arteriae et venae etiam has partes densa propaginum serie investunt quodque iatra cerebri plicaturam, plexus dicti chorocides solute et laxae suspendatur, propter alias rationes haec ita institui videntur; scilicet tum ut partes istae calore, velut a perenni foco, suppeditato actuentur, tum ut spiritibus qui illic scaturiunt succus nutritius impendatur» (Thomas WILLIS, *Cerebri anatome*, in Id., *Opera Omnia*, Genevae 1695, p. 45). Gli spiriti animali sono dunque da lui definiti la quintessenza del sangue, derivanti dalla sua fermentazione: «animalium corpora principiis supradictis constare adeo certum est, ut probatione non indigeat. Etenim spiritu, sale et sulphure ita copiose turgent ut eorum particulae sensui sint obviae: quare et motu rapidiori agitantur et praesentiores vitae sensui sint obviae: quare et motu rapidiori agitantur et praestantiores vitae sensus, et caloris functiones subjectis quibus insunt elargiuntur (...). Prima vitae initia, a spiritu in corde, velut punctulo quodam fermentescente, ducuntur (...) praeter hoc fermentum in cordis foco constitutum, e quo sanguinis motus et effervescentia plurimum dependent, sunt et alia diversae indolis passim in visceribus recondita, quorum ope et chylus (qui est sanguinis rudimentum) et spiritus animalis, ejus quinta essentia, rite elaborantur. Sunt etiam alia, quae sanguini perficiendo, in alios liquores transmutando, ipsumque a materia excrementitia liberando intervniunt (...)» (Thomas WILLIS, *De fermentatione*, in *Opera omnia*, Genevae, Samuelem de Tournes 1695, pp. 16-17).

animali si formano nel cuore per raffinazione del sangue, secondo i primi tale processo di purificazione ed assottigliamento avviene nel cervello. In seguito a tali studi, il processo percettivo e quello conoscitivo assumono dunque una valenza eminentemente corporea. Il cervello diviene infatti il principio e la fine della vita interiore, in esso gli spiriti animali si generano per scorrere attraverso i nervi nei muscoli e in esso gli spiriti sono destinati a ritornare per imprimervi le vestigia della forma del loro corso, che costituiscono il principio materiale delle operazioni intellettuali.

Non a caso, ad eccezione di La Forge, l'impostazione degli autori cartesiani nella trattazione del problema relativo alla relazione tra anima e corpo risulta sbilanciata a favore della componente corporea, nonostante la loro unanime confutazione della teoria aristotelica della presenza locale dell'anima nel corpo. Ciò che ne risulta è una sorta di radicalizzazione dell'interazionismo cartesiano, fondata non solo sull'individuazione di un luogo fisico in cui si realizza il contatto tra sostanza corporea e sostanza estesa, permettendo uno scambio di reciproche influenze e informazioni, ma anche sulla teorizzazione di una interazione tra le due sostanze. Il problema principale di tali autori è dunque quello di approfondire l'indagine dei rapporti tra pensiero e corpo sulla base delle coeve scoperte scientifiche da un lato e in funzione di una netta distinzione tra le due sostanze dall'altra³⁶⁸. Essendo l'individuazione di un luogo fisico di contatto tra *res cogitans* e *res extensa* già stata postulata da Descartes stesso, ciò che distingue le soluzioni dei suoi seguaci non è che la modalità di interpretazione del rapporto tra le due sostanze. Sulla base di tale modello interpretativo è possibile individuare due correnti minori all'interno del cartesianesimo: una moderata, di stampo occasionalistico, l'altra radicale, caratterizzata da una reinterpretazione in chiave

³⁶⁸ Degno di nota è come sia Cordemoy e la Forge, che Régis e Desgabets diano avvio alle loro trattazioni ribadendo la netta cesura tra sostanza corporea e sostanza estesa, avvalendosi dei principi cartesiani. La differenza tra corpo e pensiero non è meramente postulata ma è dimostrata attraverso la qualificazione delle loro proprietà, ai fini di metterne in luce la fondamentale irriducibilità (cfr. GERAUD DE CORDEMOY, *Le discernement du corps et de l'ame*, Paris, Florentin Lambert 1666, pp. 137-141; LOUIS DE LA FORGE, *Traité de l'esprit de l'homme*, Amsterdam, Abraham Wolfgang 1665, pp. 14-23; ROBERT DESGABETS, *De l'union de l'âme et du corps*, in R. DESGABETS, *Oeuvres*, pp. 289-300; REGIS, *Système*, pp. 78-9). Relativamente alla reinterpretazione della filosofia di Descartes da parte dei suoi successori si vedano SCHMALZ, *Radical* e GIULIA BELGIOIOSO, *La variata immagine di Descartes: gli itinerari della metafisica tra Parigi e Napoli (1690-1733)*, Lecce, Edizioni Milella 1999.

empirica del rapporto tra sostanza e modi³⁶⁹. Interpreti della prima furono, seppur in forme differenti, Cordemoy e La Forge; rappresentanti del cosiddetto “Radical Cartesianism”³⁷⁰ furono Desgabets e Régis.

Nel suo *Système de philosophie* Régis prende le mosse dalle istanze radicali della filosofia di Desgabets, che verranno portate a compimento ne *L’usage de la raison et de la foi ou l’accord de la foi et de la raison* del 1704³⁷¹, dove l’interpretazione su base empirica del rapporto tra sostanza e modi viene condotta alle sue estreme conseguenze per divenire il fulcro di una teoria antropologica originale³⁷². In accordo con il pensiero di Desgabets, la definizione di “uomo” di Régis si fonda sulla reciproca e reale dipendenza di corpo e spirito:

le mot d’homme ne signifie autre chose qu’un corps et un esprit unis ensemble, en sorte que l’esprit dépend du corps pour penser en plusieurs façons, et le corps dépend réciproquement de l’esprit pour être mû en plusieurs manières³⁷³.

Ma, mentre Desgabets enfatizza la dipendenza dell’anima dal corpo³⁷⁴, nel *Système* Régis insiste sull’assunto secondo cui anima e corpo si trovano ad essere nell’uomo inscindibilmente uniti e interdipendenti; essi vengono infatti presentati da Régis come essenzialmente funzionali l’uno all’altro: il corpo dipende dallo spirito per la realizzazione dei suoi movimenti, che a loro volta rendono possibile lo sviluppo dei

³⁶⁹ A riguardo si veda ANTONELLA DEL PRETE, *Né con Descartes né con Malebranche: l’antropologia di Pierre-Sylvain Régis*, in *L’umanesimo scientifico dal Rinascimento all’Illuminismo*, a cura di Lorenzo Bianchi e Gianni Paganini, Napoli 2010, pp. 119-33, pp. 119-20.

³⁷⁰ Mutuo tale definizione da Tad Schmaltz, il quale definisce “Radical Cartesianism” il pensiero di Desgabets e Régis per la marcata connotazione empirica. Si veda SCHMALTZ, *Radical*.

³⁷¹ Confutando Hatfield (GARY C. HATFIELD, *Force (God) in Descartes’ physics*, «Studies in History and Philosophy of Science» 10 (1979), pp. 113–140), che annovera Régis tra gli occasionalisti, Schmaltz mette in luce come le istanze antioccasionalistiche di Régis vengano portate a compimento nella sua ultima opera, datata 1704; cfr. TAD M. SCHMALTZ, *Cartesian causation: body-body interaction, motion, and eternal truths*, «Studies in History and Philosophy of Science» 34 (2003), pp. 752-756. Si veda inoltre ID., *The Disappearance of Analogy in Descartes, Spinoza and Régis*, «Canadian journal of philosophy» 30, 1 (2000), pp. 85-114.

³⁷² A riguardo si veda SCHMALTZ, *Radical*, pp. 167-212.

³⁷³ RÉGIS, *Système*, vol. 1, p. 113. La stessa definizione di “uomo” si trova ne *L’usage*: cfr. RÉGIS, *L’usage*, p. 5.

³⁷⁴ Dal momento che l’essere dell’anima implica l’unione a un corpo determinato, ad avviso di Desgabets l’agire dell’anima è per ciò stesso sempre accompagnato da qualche dipendenza dal corpo, poiché le specie corporali e le idee dell’anima si trovano ad avere tra loro un legame inscindibile (DESGABETS, *De l’union*, p. 294.). Sostenendo la dipendenza di tutte le funzioni dell’anima dal corpo, il benedettino nega all’anima la possibilità di un’attività intellettuale pura. La successione dei pensieri, l’attività onirica, i deliri e la follia conseguenti a particolari malattie, la necessità di stimoli corporei per taluni atti di fede (cfr. *fides ex auditu*), la passività della facoltà intellettuale dell’uomo, l’influenza che le menomazioni corporee hanno nel processo di elaborazione delle idee (es. ciechi) vengono elevate dal benedettino a prove della dipendenza di tutte le funzioni dell’anima dalla componente corporea (*Ibid.*, pp. 298-9).

pensieri nello spirito³⁷⁵. L'unione tra spirito e corpo è dunque caratterizzata dalla relazione intercorrente tra le due sostanze, che diviene la ragione d'essere dell'uomo, il fondamento dell'essere umano.

Per potere rendere ragione tanto della differenza quanto del legame che sussiste tra ciò che è essenzialmente corporeo e ciò che invece è essenzialmente spirituale, Régis si avvale della distinzione tra piano fisico e piano metafisico. Se dal punto di vista metafisico le due sostanze considerate nella pienezza della loro essenza si presentano eterogenee e distinte tra loro³⁷⁶, dal punto di vista fisico non è possibile accordare una priorità temporale all'esistenza dello spirito o a quella del corpo; sul piano dell'esistenza fenomenica, calata nel mondo reale, essi sono infatti la ragione formale del composto uomo³⁷⁷ che può realizzarsi attraverso l'unione modale dei loro esseri rispettivi. Régis sostiene che «l'homme selon sa matière» non può che essere considerato un essere sostanziale, in quanto la sua natura «consiste dans le corps et dans l'esprit»³⁷⁸, le quali, se non sono le uniche sostanze esistenti al mondo, sono per lo meno le uniche due sostanze di cui si abbia conoscenza e Régis ravvisa il costituente formale dell'uomo nel suo essere modale, in quanto «l'union de l'esprit et du corps qui constituë sa nature est un veritable mode»³⁷⁹. Il filosofo cartesiano ritiene quindi che il costitutivo formale dell'essere uomo coincide con una sorta di “rifinitura ultima” che rende il costitutivo materiale, ovvero il composto di anima e corpo, un'entità personale

Régis definisce l'unione come «une certaine dependance, à raison de laquelle [on] considere deux choses distinctes comme n'en faisant qu'une d'une certaine

³⁷⁵ «Je sçay par experience que toutes les pensées de l'ame dependent des mouvemens du corps [...] ce que je dis des mouvemens du corps [...]. Ce que je dis des mouvemens du corps à l'égard des pensées de l'ame se doit entendre reciprquement des pensées de l'ame à l'égard de quelques mouvemens du corps, c'est-à-dire que certaines pensées de l'ame sont les causes secondes de quelques mouvemens du corps, comme quelque mouvemens du corps sont les causes secondes des pensées de l'ame» (REGIS, *Système*, vol. 1, pp. 123-4).

³⁷⁶ «[...] quand je considere que le corps et l'esprit demeurent l'un et l'autre après leur union ce qu'ils estoient avant que d'estre unis, c'est-à-dire, qu'ils retiennent tout ce qu'ils avoient de different l'un de l'autre selon leur estre absolu, je suis obligé de reconnoître qu'il y a beaucoup de proprieté dans le corps et dans l'esprit qui n'appartiennent pas à l'homme, parce qu'elles ne sont pas des suites de leur union. Ainsi, par exemple, je n'attribueray pas à l'homme la propriété qu'a l'esprit de penser à Dieu et à soy-même, ni celle qu'a le corps d'estre pesant, divisible, mobile, etc. parce que ces proprieté sont independantes de l'union du corps et de l'esprit» (*ibid.*, p. 125).

³⁷⁷ «[...] parce que l'esprit et le corps ne font un homme qu'entant qu'ils sont unis ensemble, je remarque que leur union est la vraye raison ou cause formelle de l'homme» (*ibid.*, p. 125).

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 114.

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 113.

maniere et à quelque egard»³⁸⁰. La definizione di unione in termini di dipendenza reciproca implica la necessità della sussistenza di una distinzione reale tra le parti del composto, le quali non si troverebbero altrimenti ad essere unite quanto piuttosto ad essere subordinate le une alle altre. In ragione della la divisione scolastica, ripresa dallo stesso Descartes³⁸¹, tra distinzione reale, logica (definita da Régis “distinzione di ragione”) e intermedia (qualificata da Régis come distinzione formale)³⁸², Régis reinterpretava in chiave cartesiana la dottrina della composizione di S. Tommaso, imputando l’unione reale a due sostanze tra loro eterogenee, quali mente e corpo³⁸³. La dimostrazione regissiana dell’eterogeneità della sostanza corporea e di quella spirituale

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 119.

³⁸¹ Riprendendo il modello scolastico, Descartes declina la categoria della distinzione in tre tipi: reale, modale e di ragione. La distinzione reale per Descartes «proprie tantum est inter duas vel plures substantias: et has percipimus a se mutuo realiter esse distinctas, ex hoc solo quod unam absque altera clare et distincte intelligere possimus. Deum enim agnoscentes certi sumus ipsum posse efficere quidquid distincte intellegimus» (DESCARTES, *Principia philosophiæ*, I, art. LX, AT VIII-1 28). La distinzione modale viene ravvisata in quella distinzione in cui almeno un termine è un modo; essa è pertanto duplice: può riguardare un modo e una sostanza – così, ad esempio, «figura et motus distinguuntur modaliter a substantia corporea, cui insunt; ut etiam affirmatio et recordatio a mente» (*ibid.*, art. LXI, AT VIII-1 29) – o due diversi modi della stessa sostanza – ad esempio, «si lapis moveatur et sit quadratus possum quidem intelligere ejus figuram quadratam sine motu, et viceversa, ejus motus sine figura quadrata; sed nec illum motum nec illam figuram possum intelligere sine lapidis substantia» – (*ibid.*). Infine, la distinzione di ragione si dà «inter substantiam et aliquod ejus attributum, sine quo ipsa intelligi non potest, vel inter duo talia attributa ejusdem alicujus substantiæ» – così, «quia substantia quævis si cesset durare cessat etiam esse, ratione tantum a duratione sua distinguitur; et omnes modi cogitandi, quos tanquam in objectis consideramus ratione tantum differunt, tum ab objectis de quibus cogitantur, tum a se mutuo in uno et eodem objecto» – (*ibid.*, art. LXII, AT VIII-1 30).

³⁸² «Il y a donc trois sortes des distinctions entre les choses qui sont de même nature: il y a la distinction réelle qui se trouve entre les choses qui peuvent exister separement les unes des autres. La distinction formelle ou modale, qui se rencontre entre les substances et les vraies modes; et la distinction de raison, qui est entre les substances et leurs attributs essentiels, ou entre les choses generales et les choses singulieres» (REGIS, *Système*, vol. 1, p. 118). Si veda inoltre *ibid.*, pp. 117-8, dove Régis approfondisce la sua teoria della distinzione.

³⁸³ Come La Forge anche Régis rileva l’esistenza di «quatre sortes de choses qui se peuvent unir ensemble, car c’est ou une substance qui est unie à une autre substance, ou une substance qui est unie à son attribut essentiel, ou cette union se rencontre entre le mode et la substance, ou enfin entre deux modes» (REGIS, *Système*, vol. 1, p. 118), per sottolineare, in virtù dell’assunto secondo cui «toute véritable union suppose des choses réellement distinctes» (*ibid.*), come soltanto l’unione di due sostanze possa ritenersi un’unione reale: «[...] toute véritable union suppose des choses réellement distinctes, ce qui ne se rencontre pas entre la substance et son attribut essentiel, entre lesquels il n’y a tout au plus qu’une distinction de raison, ni entre la substance et les modes, ni enfin entre deux ou plusieurs modes qui ne sont distinguez les uns des autres ni tous ensemble de la substance que d’une distinction formelle ou modale; d’où il s’ensuit que l’union ne peut estre proprement qu’entre les substances» (*ibid.*); cfr. LA FORGE, *Traité*, p. 194: «je vous prie de considerer qu’il y a quatre genres de choses qui se peuvent unir ensemble, car ou c’est une substance qui est unie à une autre, ou c’est une substance qui est unie avec son attribut essentiel, ou bien cette union se rencontre entre le mode et la substance, ou enfin entre deux modes. Je pense mesme qu’à regarder la chose de plus près, ces trois derniers genres d’union ne meritent pas ce nom, parce que toute union dit deux choses distinguées entr’elles, ce qui ne se rencontre pas entre la substance, l’attribut et le mode, qui ne sont que la mesme chose, non plus qu’entre les modes ou attributs qui se trouvent ensemble dans le mesme sujet simple».

muove da un intento implicitamente polemico nei confronti di Spinoza ed è condotta, in accordo con la tradizione cartesiana, a partire dalle loro rispettive proprietà³⁸⁴. Dopo avere stabilito che la natura del corpo consiste nell'estensione e quella dell'anima nel pensiero, nella prospettiva di Régis, è infatti alle proprietà del pensiero e a quelle dell'estensione che ci si deve appellare per scoprire se estensione e pensiero siano o meno due nature differenti o, in altri termini, se «le corps et l'esprit sont de même ou de différente nature»³⁸⁵. In particolare, per poter condurre tale indagine, bisogna considerare «si les propriétés du corps et de l'esprit conviennent ou ne conviennent pas»³⁸⁶ e, sulla base di ciò, rilevare l'affinità o la differenza tra le due nature: se le stesse proprietà che convengono all'estensione convengono al pensiero, allora estensione e pensiero sono della stessa natura; se invece «ils ne conviennent pas, elles sont de nature différente»³⁸⁷. Ora,

il est evident que le desir, la crainte et l'esperance qui sont des propriétés de l'esprit n'ont rien de commun avec la figure, le mouvement et le repos, qui sont des propriétés du corps, [...] je conçois clairement que le mouvement

³⁸⁴ «Je suis si accoutumé à considerer l'étenduë et la pensée comme deux attributs d'une même substance que je me sens encore porté à croire que c'est la même substance qui pense et qui est étenduë: mais je leve aisement cette difficulté en considerant que l'esprit et le corps ne conviennent que dans les attributs essentiels de la substance, qui sont de subsister en soy-même, et d'estre le sujet de plusieurs modes; car il s'ensuit de là visiblement qu'ils different et qu'ils sont opposez dans toutes les autres propriétés, qui ne leur appartiennent pas en qualité de substance: c'est pourquoy, puis que l'étenduë et la pensée ne sont pas du nombre des attributs essentiels de la substance, puisque le corps est étendu et que l'esprit pense, je dois reconnoître qu'il y auroit de la contradiction à dire que l'esprit et le corps se püssent ressembler dans l'étenduë et dans la pensée, puis que c'est en cela qu'ils sont formellement opposez» (REGIS, *Système*, vol. 1, p. 78). Régis, seguendo il modello cartesiano, dimostra l'eterogeneità tra sostanza corporea e sostanza estesa ricorrendo alle loro rispettive proprietà: «pour reconnoître ensuite si le corps et l'esprit sont de même ou de différente nature, je considere si les propriétés du corps et de l'esprit conviennent ou ne conviennent pas [...]. Or il est evident que le desir, la crainte et l'esperance qui sont des propriétés de l'esprit, n'ont rien de commun avec la figure, le mouvement et le repos qui sont des propriétés du corps: je conclus donc que le corps et l'esprit sont deux substances de différente nature» (*Ibid.*, p. 116). La stessa teoria cartesiana viene riproposta dall'autore ne *L'usage*, dove, in virtù della stretta empiristica di ascendenza desgabettiana, Régis sostituisce al termine "proprietà" il termine "modi", l'unico con cui nell'opera del 1704 vengono designate le proprietà delle rispettive sostanze: «pour découvrir en suite si le corps et l'ame sont de même ou de différente nature, il faut observer si les mêmes modes qui conviennent à l'étenduë, conviennent à la pensée [...]. Or il est evident que la figure, le mouvement et le repos, qui sont des modes corporels, ne peuvent convenir à la pensée; car la pensée ne peut estre ni ronde ni ovale, ni en mouvement ni en repos. Pareillement le desir, la crainte et l'esperance, qui sont des modes spirituels, ne peuvent convenir à l'étenduë; car l'étenduë ne desire, ne craint ni n'espere: l'étenduë peut bien estre cause pourquoy la pensée desire, craint ou espere; mais elle ne peut estre le sujet du desir, de la crainte ni de l'esperance. D'où il faut conclure que le corps et l'ame sont non seulement tellement distincts, mais encore qu'ils different en nature, de sorte que si ces deux substances ont maintenant quelque dépendance l'une de l'autre, ce n'est pas à raison de leur nature, mais à raison de leurs operations, qui sont des suites et des effects de leur union» (REGIS, *L'usage*, pp. 119-20).

³⁸⁵ REGIS, *Système*, vol. 1, p. 115.

³⁸⁶ *Ibid.*, p. 115.

³⁸⁷ *Ibid.*, pp. 115-6.

peut convenir avec la figure et la figure avec le mouvement; en telle sorte que la même chose qui est mûë, peut estre figurée³⁸⁸.

Régis può quindi concludere che il corpo e l'anima sono due sostanze di diversa natura³⁸⁹ che, in virtù della loro unione, si trovano in uno stato di reciproca dipendenza. L'individuazione della natura delle sostanze tramite le loro proprietà si inserisce nel quadro di una concezione di sostanza tipicamente cartesiana. Nelle *Rationes Dei existentiam et animae a corpore distinctionem probantes more geometrico dispositae*, Descartes rimane fedele alla definizione tradizionale di sostanza, ma, a differenza di Aristotele e Tommaso, i quali pongono l'accento rispettivamente sui caratteri di non-inerenza e inseità e perseità della sostanza, egli rileva nell'essere soggetto di inerenza – indicato da Aristotele e dalla scolastica come il contrassegno secondario dell'*ens substantialis* – la caratteristica fondamentale della sostanza:

ogni cosa *nella quale* risiede immediatamente [*inest immediate*] come nel suo soggetto, o *per la quale* esiste qualche cosa che noi concepiamo [*percipimus*], cioè qualche proprietà, qualità, o attributo [*aliqua proprietas, sive qualitas, sive attributum*] di cui abbiamo in noi una reale idea, si chiama *Sostanza*. Poiché noi non abbiamo altra idea della sostanza precisamente presa, se non che essa è una cosa nella quale esiste formalmente o eminentemente, ciò che noi percepiamo, o ciò che è oggettivamente in qualcuna delle nostre idee, poiché la luce naturale c'insegna che il nulla non può avere alcun attributo reale³⁹⁰.

Allo stesso modo Régis, sebbene accetti la definizione aristotelica di sostanza come «une chose qui existe en elle-même»³⁹¹, pare insistere sul concetto di sostanza come soggetto di inerenza ponendo l'accento dell'argomentazione relativa all'eterogeneità delle due sostanze sulle loro relative proprietà (o modi), le quali sole, dopo gli attributi, consentono di definire le sostanze esistenti nella loro individuale specificità. Tale spostamento di accento, del resto, risulta funzionale alla definizione cartesiana delle due

³⁸⁸ *Ibid.*, p. 116; cfr. REGIS, *L'usage*, p. 119: «il est evident que le desir, la crainte et l'esperance qui sont des proprietes de l'esprit n'ont rien de commun avec la figure, le mouvement et le repos, qui sont des proprietes du corps, ne peuvent convenir à la pensée; car la pensée ne peut estre ni ronde ni ovale, ni en mouvement ni en repos».

³⁸⁹ Come esempio di distinzione reale Descartes porta quella tra la sostanza pensante e la sostanza estesa o corporea, distinzione che non è compromessa dalla loro stretta unione: «ac etiamsi supponamus Deum alicui tali substantiæ cogitanti substantiam aliquam corpoream tam arcte conjunxisse, ut arctius jungi non possint, et ita ex illis duabus unum quid conflavisse, manent nihilominus realiter distinctæ: quia quantumvis arcte ipsas univerit, potentia, quam ante habebat ad eas separandas, sive ad unam absque alia conservandam seipsum exuere non potuit et quae vel a Deo possunt separari, vel se junctim conservari, realiter sunt distincta» (DESCARTES, *Principia philosophiæ*, I, art. LX, AT VIII-1 29).

³⁹⁰ *Rationes*, def. V.

³⁹¹ REGIS, *Système*, vol. 1, p. 72.

sostanze esistenti: *res cogitans* e *res extensa*. Sebbene la distinzione reale si istituisca tra cose essenzialmente separate a prescindere da un atto intellettuale, come per Descartes, anche per Régis «la vraie marque de la distinction réelle qui se trouve entre deux choses de même nature, est que ces deux choses puissent estre connues l'une sans l'autre»³⁹². L'autore del *Système* fa dunque eco alla risposta di Descartes alle seconde obiezioni, imputando «la marque la plus certaine de la distinction réelle»³⁹³ non alla possibilità di esistenza indipendente, bensì alla conoscenza di tale distinzione. Perché due cose possano definirsi distinte è infatti anzitutto necessario che siano concepite come tali grazie ad un atto intellettuale che renda inoppugnabile quanto sperimentato sensibilmente³⁹⁴.

La distinzione essenziale tra sostanza corporea e sostanza estesa comporta che la loro unione sia ascrivita ai loro attributi rispettivi. A differenza degli attributi assoluti, che qualificano l'essenza delle sostanze, gli attributi rispettivi qualificano un rapporto accidentale e contingente che contribuisce a caratterizzarle dal punto di vista modale³⁹⁵.

³⁹² *Ibid.*, p. 116. Per Descartes il criterio della distinzione reale tra due cose è quello dell'idea completa delle cose stesse: «et primo quoniam scio omnia quæ clare et distincte intelligo, talia a Deo fieri posse qualia illa intelligo, satis est quod possim unam rem absque altera clare et distincte intelligere, ut certus sim unam ab altera esse diversam, quia potest saltem a Deo seorsim poni; [...] Et quamvis fortasse habeam corpus, quod mihi valde arcte conjunctum est, quia tamen ex una parte claram et distinctam habeo ideam mei ipsius, quatenus sum tantum res cogitans, non extensa, et ex alia parte distinctam ideam corporis, quatenus est tantum res extensa, non cogitans, certum est me a corpore meo revera esse distinctum, et absque illo posse existere» (DESCARTES, *Meditatio VI*, AT VII 78). Tale argomento assume particolare rilievo nella riflessione cartesiana poiché è l'unico che Descartes ritiene razionalmente possibile a sostegno della tesi dell'immortalità dell'anima.

³⁹³ REGIS, *Système*, vol. 1, p. 116.

³⁹⁴ «[...] je ne pourrais pas dire que deux choses sont réellement distinctes parce que l'une peut exister sans l'autre: car cela supposerait que je le connoîttois et si je le connoissois d'où me viendrait cette connoissance que de ce que je pourrais concevoir une de ces choses sans concevoir l'autre? Peut-estre diray-je que les sens me découvrent cette distinction en ce que je vois une chose en l'absence d'une autre, mais qu'est-ce que voir une chose en l'absence d'une autre, qu'avoir une idée de cette chose et sçavoir que cette idée n'est pas la même que celle d'une autre chose? Or cela ne me peut estre connu d'ailleurs que de ce qu'une chose est apperçûe sans une autre; et ainsi ce signe de la distinction réelle doit estre réduit à celui que je viens d'établir» (REGIS, *Système*, vol. 1, p. 116). Si paragoni questo passo con DESCARTES, *Meditationes. Responsio ad secundæ objectiones*, AT VII 132: «nec sane hic video quid negare possitis; anne sufficere quod unam rem absque altera clare intelligamus, ut agnoscamus illas realiter distingui? Date ergo certius aliquod signum distinctionis realis; nam confido nullum dari posse. Quid enim dicetis? An realiter illa distingui, quorum utrumlibet absque alio potest existere? Sed rursus quaeram unde cognoscatis unam rem absque alia esse posse? Ut enim sit signum distinctionis, debet cognosci. Forte dicetis hoc haberi a sensibus, quia unam rem absente alia videtis, aut tangitis, etc. Sed sensuum fides incertior est quam intellectus; et multis modis fieri potest ut una et eadem res sub variis formis, aut pluribus in locis aut modis appareat, atque ita pro duabus sumatur».

³⁹⁵ «Or une chose ne peut avoir cette dependance d'une autre que par ses attributs absolus ou par ses attributs respectifs, mais il est visible que la dependance qui est entre deux choses selon leurs attributs absolus n'est pas ce qui les unit ensemble. Car bien que tous les corps ayent cela de commun qu'ils sont étendus, figurez et mobiles, ils ne sont pas néanmoins tous unis: d'où il s'ensuit qu'il faut chercher l'union des deux choses dans leurs attributs respectifs. Ainsi nous devons tenir pour une chose assuré que

In accordo con Desgabets³⁹⁶, l'autore del *Système* identifica gli attributi rispettivi in ragione dei quali avviene l'unione con le operazioni specifiche delle due sostanze:

l'union de l'esprit et du corps consiste dans l'actuelle et reciproque dependance qui est entre leurs operations³⁹⁷. [...] Le corps et l'esprit seront unis tandis qu'il y aura des mouvemens du corps qui dependront des pensées de l'esprit et des pensées de l'esprit qui dependront des mouvemens du corps,

deux corps sont unis autant qu'ils le peuvent estre, lors que leurs superficies se touchent mutuellement et avec une telle dependance que la détermination de l'un suit celle de l'autre; par exemple, la mèche d'une bougie est unie avec la cire, parce que poussant la mèche d'un côté la cire la suit et poussant la cire d'un autre elle est suivie de la mèche. Par la même raison je dois croire que l'union de deux corps dure tandis que je vois continuer cette dependance mutuelle, je crois aussi que deux esprits sont unis autant qu'ils le peuvent estre lors qu'il y a un tel rapport entr'eux que les pensées de l'un suivent necessairement les pensées de l'autre, c'est-à-dire, qu'ils ont les mêmes pensées et les mêmes volontez dependemment de l'un de l'autre» (REGIS, *Système*, vol. 1, p. 119). Si veda inoltre *ibid.*, p. 78.

³⁹⁶ Cfr. DESGABETS, *De l'union*, p. 291: «on dit que deux corps sont unis quand ils se touchent en leurs superficies et que leurs mouvemens se font ensemble et avec dépendance l'un de l'autre; les esprits qui n'ont ni superficie, ni attouchement, ni mouvement, sont unis quand leurs pensées et leurs volontés ont de la dépendance l'une de l'autre et qu'elles sont conformes entr'elles; et les esprits sont unis aux corps, non pas par l'attouchement des superficies, ni par la dépendance des mouvemens, parce que les esprits n'en ont point, ni aussi par le simple accord des pensées parce que les corps n'en ont pas, mais par la dépendance qu'il y a entre certaines pensées de l'esprit et certains mouvemens du corps, en sorte que l'un suive de l'autre, ainsi que nous l'expérimentons très clairement lorsque nous voyons continuellement que certains mouvemens de nos corps se font ensuite de ce que l'âme veut, ce qui leur fait donner le nom de mouvemens volontaires, et réciproquement que certaines pensées ou passions de l'âme sont excitées par les mouvemens du corps, comme il arrive lorsque nous ressentons du plaisir de la douleur, la faim, la soif, etc.». Confutando la posizione di Patricia Easton, Timothy D. Miller nega che sia possibile ravvisare in Desgabets i presupposti di un'interpretazione modale della sostanza pensante affermando che gli scritti di Desgabets, a differenza di quelli di Régis, non contengono riferimenti diretti di tale interpretazione della mente (Cfr. PATRICIA EASTON, *Desgabets's Indefectibility Thesis – a Step too Far? in Receptions of Descartes: Cartesianism and anti-Cartesianism in Early Modern europe*, a cura di T.M. Schmaltz, New York, Routledge 2005, pp. 27-41, p. 34 e TIMOTHY D. MILLER, *Desgabets on Cartesian minds*, in «British Journal for the History of Philosophy 16/4» (2008), pp. 728). In accordo con Easton ritengo che l'apertura verso una lettura in senso modale dell'anima in quanto unita al corpo prenda le mosse da Desgabets. Nonostante la spiegazione di Desgabets della dipendenza dell'anima dal corpo non assuma toni così accesi come quella di Régis, egli ritiene tuttavia che l'uomo possa avere una conoscenza della sostanza pensante soltanto attraverso i modi di quest'ultima, i quali se da un lato, coincidendo con le idee e le operazioni dell'anima, sono spirituali, dall'altro, in quanto modi, risultano essere dipendenti dal corpo (cfr. DESGABETS, *De l'union*, p. 297). La sottomissione dei pensieri al tempo e alla durata è per Desgabets un esito necessario della loro natura modale; posto che la condizione di possibilità dell'esistenza dei modi è il movimento locale, da ciò segue che tanto i modi corporei quanto i modi spirituali non possono che essere l'esito dell'azione dei corpi, unici in grado di modificare il corso del movimento: «(...) les pensées de l'âme et les mouvemens des principaux organes du corps vont toujours de compagnie. Si l'on a quelque pensée une première fois, on ne l'a que par l'action du corps, *fides ex auditu etc. Manifesta sunt opera carnis quae sunt etc.*, et si l'on a volontairement cette pensée une seconde ou troisième fois, l'action de l'âme s'attache alors aux espèces corporelles que les choses extérieures et nos organes ont déjà formées en dirigeant le cours des esprits animaux et en réitérant par leur moyen la pensée qu'elle a déjà eue, lorsque ces espèces ont été formées une première fois, en quoi il y a tout ensemble de l'action et de la passion de l'âme. Il ne faut donc pas être surpris d'entendre dire que les pensées, toutes spirituelles qu'elles sont, commencent et finissent, qu'elles étaient et qu'elles ne sont plus etc. Tout cela est une suite nécessaire de la nature des modes qui sont liés avec des certains mouvemens locaux, et il ne sert de rien de pointiller sur une chose qui est connue par expérience» (*ibid.*).

³⁹⁷ REGIS, *Système*, vol. 1, p. 119.

parce que c'est précisément dans cette dependance qui consiste leur union, ainsi que l'experience l'einsigne³⁹⁸.

La reciprocità della dipendenza permette, ad avviso di Régis, di caratterizzare l'unione di anima e corpo come un'unione fisica³⁹⁹ e di rigettare, in linea con lo pseudo agostino⁴⁰⁰ e la tradizione cartesiana francese⁴⁰¹, la teoria aristotelica della presenza locale dell'anima nel corpo:

je ne dois pas croire aussi que l'esprit soit seulement dans le corps comme un pilote est dans un navire; je dois penser au contraire qu'il est tellement confondu et mêlé avec luy qu'ils composent un seul tout, que j'ay appelé *Homme*: car si cel n'estoit pas, lors que le corps seroit blessé, l'esprit ne sentiroit pas pour cela de la douleur, puisqu'il n'est autre chose qu'une substance qui pense; mais il appercevroit cette blessure comme un pilote apperçoit par la veuë si quelque chose se rompt dans son vaisseau. Par exemple, lors que mon corps auroit besoin de boire et de manger je concevrois simplement ce besoin sans en estre averty par des sentimens de faim et de soif, qui ne sont autre chose que certaines façons de penser qui dependent de l'union et pour ainsi dire du melange de l'esprit et du corps⁴⁰².

Sulla scia di Cordemoy, l'unione del corpo e dello spirito è concepita da Régis come così stretta ed intima da coinvolgere tutte le parti del corpo, le quali cospirano unitariamente per rendere quest'ultimo adatto a svolgere tutte le funzioni necessarie alle operazioni spirituali. In tal senso lo spirito può dirsi in un luogo allo stesso modo in cui Dio può dirsi onnipresente nella natura. Così, come la presenza di Dio nella natura si manifesta attraverso l'esito della sua volontà, sono la coscienza e l'intenzionalità che permettono di collocare lo spirito in un corpo. In quanto sostanza creata, infatti, lo spirito può dirsi presente in un corpo non solo poiché ne dirige le azioni, ma anche

³⁹⁸ *Ibid*, p. 123.

³⁹⁹ A differenza di San Tommaso, Régis distingue l'unione fisica dall'unione morale in ragione del tipo di dipendenza che caratterizza le cose unite; così se la reciprocità della dipendenza è marca di un'unione di tipo fisico, l'univocità della dipendenza determina un'unione di tipo morale: «[...] comme il y a des choses qui sont tellement unies qu'elles dependent reciproquement les unes des autres et qu'il en a qui sont unies de telle sorte que leur dependance n'est pas reciproque, pour marquer cette difference je nommeray *union physique* la première de ces deux manieres et j'appelleray *union morale* la seconde. Ainsi l'union de l'esprit et du corps sera un union physique, parce que le corps et l'esprit dependent reciproquement l'un de l'autre quant à leurs operations et l'union de Dieu avec l'esprit et en general celles de toutes les causes avec leurs effets sera une union Morale parce quel es causes ne dependent pas des effets, de même que les effets dependent des causes» (*ibid*, p. 125).

⁴⁰⁰ Cfr. A. [pseudo-] Augustinus, *De cognitione verae vitae*, ca. V.

⁴⁰¹ Come accennato sopra, la confutazione della teoria aristotelica della presenza locale dell'anima nel corpo, accomuna gran parte degli autori cartesiani del XVII secolo: si faccia riferimento, a titolo esemplificativo, a LA FORGE, *Traitté*, pp. 188-9 e a CORDEMOY, *Le discernement*, pp. 122-123.

⁴⁰² RÉGIS, *Système*, vol. 1, p. 121.

perché ha la facoltà di sentire i movimenti corporei⁴⁰³. A differenza dell'unione tra due corpi che, implicando l'estensione, è per sé stessa limitata e parziale, l'unione tra corpo e spirito può dunque ritenersi perfetta e totale, al punto da sancire la pervasione del corpo da parte dello spirito⁴⁰⁴. Oltre ad essere resa impossibile dall'organizzazione interfunzionale degli organi corporei, la quale rende il corpo unitario e in un certo senso indivisibile, la localizzazione dello spirito è scongiurata dalla stessa natura dello spirito, che, non essendo estesa, non consente alla sostanza spirituale di avere «aucun rapport aux parties dont le corps humain est composé, mais seulement à tout l'assemblage de ses organes»⁴⁰⁵. Régis ritiene che l'anima, pur essendo unita a tutte le parti del corpo, «ne laisse pas d'exercer ses fonctions plus particulièrement dans les unes que dans les autres»⁴⁰⁶ e individua nei nervi e nel cervello i suoi organi principali; ma, se i primi hanno la mera funzione di trasmissione dei movimenti ricevuti dagli oggetti esterni, è solo il cervello a poter essere elevato ad organo immediato delle funzioni spirituali dell'uomo, in quanto coincide con «la partie du corps de laquelle dependent immédiatement toutes les pensées et les sensations de l'esprit entant qu'il est uni avec le corps»⁴⁰⁷. Ciò è dimostrato da alcune malattie che, pur compromettendo esclusivamente la sostanza cerebrale, impediscono all'anima di svolgere anche quelle operazioni che, in quanto dipendenti dall'impressione dei movimenti degli oggetti esteriori sul corpo, possono essere attribuite al cervello solo in seconda istanza. La teoria che vede nel cervello il luogo *princeps* dell'esercizio delle funzioni spirituali, trova un fondamento metafisico nell'interpretazione su base empirica del rapporto sostanza-modi regissiana.

⁴⁰³ Cfr. RÉGIS, *Système*, vol. 1, pp. 131-2; lo si compari con DESGABETS, *Le discernement*, pp. 124-126.

⁴⁰⁴ Cfr. RÉGIS, *Système*, vol. 1, p. 121. Régis riprende pressoché letteralmente Cordemoy, il quale ne *Le discernement du corps et de l'anime* afferma: «cette union [*scil.* l'union du corps et de l'esprit], si l'on y prend garde, est bien plus grande et plus parfaite que celle de deux corps : car deux corps ne sont unis qu'en la superficie, c'est à dire, ils n'ont rapport que par leur extremité, sans que leurs autres parties s'unissent ; au lieu qu'il n'y a si petite partie du corps, auquel un esprit est uny ; avec laquelle cet esprit n'ait du rapport : puisque les changemens qui arrivent en chaque endroit du corps, peuvent estre apperceus de cet esprit, ou luy exciter des nouvelles pensées ; et qu'il n'y a pas une partie qui ne serve à entretenir dans ce corps l'admirable economie qui le rend propres à toutes les choses que cet esprit veut qu'il opere» (CORDEMOY, *Le discernement*, pp. 122-3). Tuttavia, a differenza della teoria dell'unione elaborata da Régis, la teoria dell'atomista cartesiano, oltre ad essere di stampo marcatamente occasionalista, è caratterizzata dal rifiuto dell'interpretazione della relazione tra anima e corpo in termini di interdipendenza. Per ciò che concerne l'analisi del sistema occasionalistico elaborato da Cordemoy si vedano STEVEN M. NADLER, *Cordemoy and Occasionalism*, «Journal of the History of Philosophy» 43/1 (2005), pp. 37-54 e FRED ABLONDI, *Gerauld de Cordemoy: Atomist, Occasionalist, Cartesian*, Milwaukee, Marquette University Press 2005.

⁴⁰⁵ RÉGIS, *Système*, vol. 1, p. 122.

⁴⁰⁶ *Ibid.*

⁴⁰⁷ *Ibid.*

Per giustificare lo stato di dipendenza reciproca che caratterizza lo spirito e il corpo in virtù della loro unione, Régis mette in luce come nel mondo fisico anima e corpo non si presentano sotto forma di sostanze ma di modi del composto uomo che, dal punto di vista formale, deve essere pertanto considerato un essere modale:

et parce que le corps et l'esprit considerez en eux-mêmes ne renferment dans leur idée aucun mode actuellement existant, et estant considerez comme tels ou tels ils en renferment: pour marquer cette différence je nommeray le corps et l'esprit considerez en eux mêmes *Estres substantiels* ou simplement *Substances*, parce que je ne conçois rien en eux qui ne subsiste en luy même et j'appelleray tous les corps et les esprits particuliers *estres modaux* parce qu'ils renferment dans leur idée des modes qui sont une partie de leur essence; ainsi par le mot d'*estre modal* en general, j'entendray un estre qui renferme des modes dans son essence⁴⁰⁸;

L'autore del *Système* oppone dunque alla dialettica sostanza-accidenti proposta da Aristotele la dialettica sostanza-modi avanzata da Descartes, in quanto suddivisione più fedele alla complessità del reale. Approfondendo tale interpretazione, Régis si spinge a rilevare che gli accidenti, opposti direttamente alla sostanza secondo la filosofia tradizionale, rappresentano solo una delle due forme in cui si possono declinare i modi. I modi, che «ne sont autre chose que l'étenduë ou la pensée modifiées d'une certaine maniere»⁴⁰⁹, si configurano come accidentali o essenziali sulla base del soggetto in relazione al quale vengono considerati: se rapportati alle due sostanze in quanto tali, non possono che essere ridotti a semplici accidenti; a differenza degli attributi essenziali – pensiero ed estensione –, che determinando l'essenza rispettivamente della sostanza spirituale e della sostanza corporea, ne rappresentano al tempo stesso la condizione di concepibilità, i modi contribuiscono invero a caratterizzare spirito e corpo soltanto in maniera contingente, senza definirne l'essenza⁴¹⁰. Se invece riferiti ai corpi e agli spiriti particolari, i modi si qualificano come essenziali: in quanto parti del mondo fenomenico, infatti, corpi e spiriti «renferment dans leur idée des modes qui sont une

⁴⁰⁸ *Ibid.*, p. 101. La definizione di uomo come essere modale viene chiarita nella prima parte del libro secondo della fisica, dedicato all'analisi delle principali forme di cui è composto l'universo e alla confutazione della teoria aristotelica delle forme sostanziali difesa dagli scolastici, la quale prendeva le mosse dall'esempio dell'anima umana, al contempo sostanza reale e forma dell'uomo: «la forme de l'homme ne consiste pas dans l'ame considérée simplement comme un esprit et comme une substance qui pense, mais dans l'ame considérée comme un esprit uni à un corps d'où ils concluent que ce n'est pas proprement l'esprit qui est la forme de l'homme, mais l'union qu'il a avec le corps, ce qui semble se déduire évidemment de ce que cette union estant détruite, l'homme ne subsiste plus en qualité d'homme» (*ibid.*, pp. 393-4).

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 78.

⁴¹⁰ *Ibid.*, pp. 78-9.

partie de leur essence»⁴¹¹. La rilettura della relazione tra sostanza e modi delineata nel *Système* e portata a compimento ne *L'usage* rappresenta uno dei cardini dell'antropologia regissiana⁴¹², la quale fa perno sulla distinzione agostiniana, già ripresa in parte da La Forge⁴¹³, tra anima e spirito. A differenza dello spirito considerato in sé stesso, la cui natura è quella di essere «une substance qui pense, ou pour mieux dire, d'estre une pensée qui existe en soy»⁴¹⁴, l'anima si caratterizza per essere uno spirito reso particolare grazie al concorso della componente corporea⁴¹⁵:

parce que l'esprit qui fait la principale partie de ma nature entant que je suis un homme, a du rapport au corps avec lequel il est uni, pour signifier ce rapport je me serviray du mot d'*ame*, de telle sorte que par *ame* je n'entendray pas l'esprit considéré en luy-même et selon son estre absolu, selon lequel il est une substance qui pense, mais j'entendray seulement le rapport que l'esprit a au corps organique avec lequel il est uni; d'où il s'ensuit que l'*ame* prise abstractivement ne sera autre chose que *l'union de l'esprit avec un corps organique*⁴¹⁶.

Come S. Tommaso, anche Régis definisce dunque l'individuazione come una funzione propria della materia; per il filosofo cartesiano «il n'y a que les modes qui la déterminent à estre une telle ou telle ame, par exemple, à estre l'ame de Pierre, de Paul, de Jean, etc.»⁴¹⁷. Così, se lo spirito in quanto sostanza può ritenersi infinito, l'anima in quanto ente determinato non può che essere «finie par son essence et par son operation»⁴¹⁸. Régis prende le mosse dalla massima aristotelica secondo cui ogni cosa

⁴¹¹ *Ibid.*, p. 101.

⁴¹² Cfr. DEL PRETE, *Né con Descartes*, pp. 127-31.

⁴¹³ LA FORGE, *Traité*, *preface*.

⁴¹⁴ REGIS, *Système*, vol. 1, p. 192.

⁴¹⁵ «[...] mon ame qui est un esprit particulier, n'a pas seulement la pensée qui est l'attribut essentiel de l'esprit considéré en soy, mais elle doit avoir encore quelque façon particulière de penser qui determine cette pensée à estre d'une certaine maniere, à estre par exemple sous la forme du desir, de la crainte, ou de l'esperance selon que le corps luy en donne occasion» (REGIS, *Système*, vol. 1, p. 132). Riguardo la distinzione di spirito e anima Régis fa riferimento al *liber de spiritu et de anima* di S. Agostino, che non cita direttamente dalla fonte, ma dal *Traité* di La forge: «Nec aliud significo quam animam cum mentem dico, sed propter aliud animam, et propter aliud mentem. Nam totum quod vivit, hominis anima est. Cum autem anima in se agit et ex se et per se, sola mens dici solet» (*ibid.*, p. 152; cfr. LA FORGE, *Traité*, *preface*). A riguardo si veda THOMAS M. LENNON, *The problem of individuation among the Cartesians*, in K.F. Barber, J.J.E. Gracia (eds.), *Individuation and identity in early modern philosophy: Descartes to Kant*, Albany, SUNY Press 1994, pp. 13-69.

⁴¹⁶ REGIS, *Système*, vol. 1, p. 113.

⁴¹⁷ *Ibid.*, p. 267.

⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 132. «C'est donc une chose constante que si par le mot d'*ame* l'on veut entendre l'esprit considéré en luy-même (comme on l'entend toujours quand on demande si l'ame est immortelle) l'ame ne meurt point avec l'homme; et que comme l'étenduë, qui est l'attribut essentiel du corps, ne se corrompt jamais; et qu'il n'y a que les modes qui font qu'elle est un tel ou tel corps, qui perissent; nous sommes obligez de reconnoître aussi que la pensée qui est l'attribut essentiel de l'esprit ne peut estre corrompue [...]. Il est vray neanmoins que si par le mot d'*ame* on vouloit entendre seulement le rapport que l'esprit a

persiste nello stato in cui è⁴¹⁹, per inferire che i modi, in quanto cambiamenti relativi ad un soggetto particolare, procedono da una causa esteriore e individua, infine, in un sistema di cause seconde la ragione immediata di tutte le modificazioni.

La necessità di individuare ciò che causa immediatamente le modificazioni è da ricondurre allo scarto irriducibile che il filosofo pone tra eternità e temporalità, tra essenza ed esistenza⁴²⁰. Riprendendo in parte presupposti cari all'occasionalismo, Régis afferma che, mentre l'essenza dei modi, e, dunque, la loro possibilità, ha come unica causa Dio e dipende quindi immediatamente dalla volontà divina⁴²¹, l'esistenza delle cose cose modali, in quanto calata nella temporalità, si concretizza grazie ad una duplice causalità. Dio in quanto essere immutabile, non può produrre immediatamente nulla di successivo e mutevole, e può intervenire sul piano temporale soltanto in maniera mediata attraverso le creature; queste ultime possono pertanto essere considerate cause seconde in quanto mezzi attraverso cui si esplica il volere divino, nonché cause immediate delle modificazioni dei corpi, e, dunque, dell'esistenza degli esseri modali⁴²².

au corps avec lequel il est uni, l'ame seroit alors mortelle; car comme ce rapport depend essentiellement de l'union de l'esprit et du corps, et que cette union cesse quand l'homme meurt, il est necessaire que ce rapport perisse et par consequent que l'ame meure, c'est à dire, que l'esprit cesse d'animer le corps» (*Ibid.*, pp. 266-7).

⁴¹⁹ Cfr. *ibid.*, pp. 69, 323.

⁴²⁰ «[...] lors que je fais reflexion que Dieu estant immuable ne peut agir que par une volonté tres simple, je vois bien que la succession que se rencontre dans les choses modales ne peut venir immediatement de luy, et que par consequent elle doit proceder des causes efficientes secondes» (*ibid.*, p. 110).

⁴²¹ «Je conçois que la possibilité des estres modaux doit preceder leur existence; car comme les substances ne sont pas capables d'avoir en même temps tous les modes qu'elles peuvent recevoir successivement, il est necessaire que je regarde comme simplement possibles, tous les estres modaux qui dépendent des modifications que les substances n'ont pas encore reçûes et qu'elles doivent recevoir ensuite. Comme la possibilité des estres modaux consiste dans les substances considerées comme capables de recevoir certaines modes, par la regle des contraires leur impossibilité consiste aussi dans les mêmes substances considerées comme incapables de recevoir d'autres modes. Ainsi par exemple, un corps qui se peut mouvoir et un esprit qui peut desirer, sont des estres modaux possibles, parce que l'étenduë est capable de mouvement et la pensée de desir; au lieu qu'un corps amoureux et un esprit figuré sont des estres modaux impossibles, parce que le corps est de sa nature incapable d'amour et l'esprit de figure. [...] si je veux remonter jusqu'à l'origine de la possibilité et de l'impossibilité des choses modales, j'apperois evidemment que Dieu est la seule et unique cause et qu'il les a produites par la même action par laquelle il a crée le corps et l'esprit capables ou incapables de recevoir certaines modes [...]» (*ibid.*, p. 102).

⁴²² Il primo e il secondo articolo delle *Sixiemes Reflexions sur la Metaphysique* affermano che: «I. Quand je considere que Dieu est un Estre parfait et par consequent tout-puissant, je conçois évidemment qu'il y a une telle liaison entre sa volonté et l'existence des choses qu'il veut produire qu'il est impossible de comprendre que Dieu vetuille qu'une chose soit produite et qu'elle ne le soit pas; au lieu que quand je fais reflexion sur la maniere particuliere dont les estres modaux agissent, je conçois qu'ils n'ont rien d'eux-mêmes qui soit efficace; c'est pourquoy, pour marquer cette difference par rapport aux effets que Dieu et les estres modaux produisent ensemble, je veux appeller Dieu *cause efficiente premiere* et nommer les Estres modaux *causes efficientes secondes*, entendant par cause efficiente premiere celle qui agit d'elle-même et par elle-même, et par cause efficiente seconde celle qui agit par la vertu d'une autre. II. Et parce que les causes efficientes secondes agissent plus immediatement que la premiere, pour marquer encore

Secondo Régis, l'esistenza dei modi è quindi causata immediatamente dalle creature e mediatamente da Dio, che le pone in essere in quanto causa efficiente prima, mentre le creature attualizzano le possibilità insite nella loro essenza di per se immutabile⁴²³. Se si applica tale concezione a corpo ed anima in quanto appartenenti al composto uomo, si può dimostrare che

je sçay par experience que toutes les pensées de l'ame dependent des mouvemens du corps, donc les mouvemens du corps produisent les pensées de l'ame⁴²⁴. Or les mouvemens du corps ne peuvent produire les pensées de l'ame qu'en qualité de cause premiere, ou en qualité de causes secondes par le I. article des sixièmes reflexions; mais il ne les peuvent produire en qualité de cause premiere, parce que la cause premiere agit par elle-même et par sa propre vertu, ce qui ne convient pas aux mouvemens du corps; ils les produisent donc en qualité de causes secondes. Or est-il que les causes secondes n'agissent que par la vertu de la cause premiere qui est Dieu, et Dieu n'agit que par sa volonté: donc les mouvemens du corps n'agissent sur l'ame que par la volonté de Dieu, entant qu'il a resolu de produire certaines pensées dans l'ame toutes les fois que les objets exterieures causeront certains mouvemens dans le corps. Ce que je dis des mouvemens du corps à l'égard des pensées de l'ame se doit entendre reciproquement des pensées de l'ame à l'égard de quelque mouvemens du corps, c'est-à-dire que certaines pensées de l'ame sont les causes secondes de quelques mouvemens du corps, comme quelques mouvemens du corps sont les causes secondes des pensées de l'ame⁴²⁵.

Dio, in quanto semplice ed immutabile, non può partecipare al mutamento ed ha dunque stabilito una dipendenza reciproca tra i pensieri particolari dell'anima ed i movimenti particolari del corpo che, essendo mutevoli, necessitano di una causa anch'essa mutevole. La possibilità di un'interazione causale tra due sostanze di diversa natura è giustificata da Régis attraverso la teoria avicenniana, ripresa dalla tradizione, delle cause univoche ed equivoe. Régis distingue, nell'ambito della causalità efficiente, tra causalità univoca e causalità equivoca. La prima è quella che produce effetti che possiedono la stessa natura della causa (così, ad esempio, «les mouvemens de certains

cette difference, j'attribuiray la production de tous les estres modaux non à la cause premiere mais aux causes secondes [...], bien que Dieu produise tout cela comme cause premiere» (*ibid.*, pp. 109-10). A riguardo si veda SCHMALTZ, *Cartesian causation*, p. 754. Schmaltz pone in evidenza come per Régis «God simultaneously concurs by creating formal motion, whereas bodies concur by producing the particular modifications of that motion» (cfr. *ibid.*, p. 756).

⁴²³ Régis sottolinea come la causa immediata del cambiamento non possa che essere ravvisata nei diversi modi di ricezione del movimento da parte dei corpi: «c'est donc la maniere particuliere dont les corps sont mus, qui est la vraye et unique cause immediate de toutes les modifications particulieres qui leur arrivent» (RÉGIS, *L'usage*, p. 128).

⁴²⁴ Per Régis la dipendenza dei pensieri dell'anima dai movimenti corporei rappresenta il secondo assioma delle prime riflessioni metafisiche.

⁴²⁵ RÉGIS, *Système*, vol. 1, p. 122.

corps sont la cause univoque du mouvement de quelques autres»⁴²⁶), la seconda è invece quella in cui gli effetti sono essenzialmente differenti dalla causa (come il caso dei «mouvemens du corps», i quali «sont des causes équivoques des pensées de l'ame»⁴²⁷). Quando interagiscono tra loro, dunque, corpo e spirito devono essere ascritti nell'ordine della causa equivoche, il cui potere causale è dimostrato dal fatto che l'infinita differenza qualitativa che separa Dio dalle creature non impedisce al primo di produrre effetti di natura differente rispetto alla propria.

il est vray que je reconnois en même temps qu'il y a deux sortes des causes secondes dont les unes produisent des effets qui leur ressemblent et qui sont de même nature et les autres en produisent qui ne leur ressemblent pas, le feu, par exemple, produit un effet qui luy ressemble, quand il produit un autre feu; et les pensées de l'ame produisent des effets qui ne leur ressemblent pas, lorsqu'elles produisent des mouvemens dans le corps; cela n'empêche pas néanmoins quel es causes qui produisent des effets qui ne leur ressemblent pas ne soient des veritables causes, car si cela n'estoit Dieu même ne seroit pas une veritable cause, parce que tous les effets qu'il produit sont d'une nature differente de la sienne⁴²⁸.

L'unione tra anima e corpo, a causa della sua natura contingente e accidentale, non può essere conosciuta deduttivamente ma soltanto empiricamente. Grazie all'esperienza, infatti, l'uomo può constatare che il corpo non potrebbe muoversi in determinati modi senza l'aiuto dello spirito, né tantomeno lo spirito pensare in una certa maniera senza il soccorso del corpo. L'esperienza può insegnare all'uomo in che cosa consiste la mutua dipendenza tra corpo e spirito perché è direttamente calata nella temporalità, causa prossima dell'esistenza dei modi. Soltanto dopo avere appreso l'esistenza di tale dipendenza mediante l'esperienza, è possibile, secondo Régis, esserne convinti con la ragione. La ragione si limita a confermare un dato di fatto, constatandone l'assenza di contraddizioni. La facoltà razionale, infatti, non inferisce nulla di più rispetto alle conclusioni tratte dall'esperienza; essa non prova, ma comprova e suffraga i dati esperienziali. Se grazie all'esperienza cogliamo che «toutes les pensées de l'ame dependent des mouvemens du corps»⁴²⁹ e viceversa che «les mouvemens du corps

⁴²⁶ *Ibid.*, p. 125.

⁴²⁷ *Ibid.*, p. 125.

⁴²⁸ *Ibid.*, p. 124.

⁴²⁹ *Ibid.*, p. 123.

dependent des pensées de l'esprit»⁴³⁰, attraverso la ragione non possiamo far altro che avvalorare quanto praticamente esperito, mostrandone la plausibilità:

il n'y a que l'expérience qui me puisse apprendre que l'esprit et le corps sont actuellement unis l'un à l'autre: car comme cette union est un pur accident du corps et de l'esprit, il est impossible de la déduire de leur nature; mais quand je sçay par expérience que mon corps se meut diversement selon le desir de mon esprit et que mon esprit pense aussi diversement selon les differens mouvemens de mon corps, je suis obligé de conclure par le raisonnement que le corps et l'esprit dependent reciproquement l'un de l'autre et que c'est dans cette dependance mutuelle de leurs pensées et de leurs mouvemens qui consiste leur union⁴³¹.

In questo caso, dunque, la facoltà razionale può soltanto limitarsi ad accertare cosa accade e deve rinunciare ad interrogarsi sul perché possa accadere, in quanto non le è possibile né comprendere né spiegare come ciò possa verificarsi. Sulla base del presupposto che anima e corpo sono sostanze differenti, l'una corporea l'altra spirituale, è infatti impossibile spiegare razionalmente come possa accadere che «les mouvemens qui sont excitez dans chaque partie du corps peuvent estre apperçûs de l'esprit en luy causant quelque nouvelle sensation»⁴³². La risposta a questo problema non può essere fornita dalla ragione ma dalla fede, che ci assicura che noi apprendiamo per esperienza ciò che Dio ha decretato che fosse:

ainsi si je demande pourquoy je sens de la chaleur en m'approchant du feu, de la froideur en touchant de la glace, de la lumiere en regardant le soleil, etc. j'auray satisfait à cette demande autant qu'il est possible en repondant que je sçay par expérience que tout cela ce fait en moy sans que je sois obligé de dire comment il se fait, ni purquoy, sinon parce que Dieu veut que je sente de toutes ces façons particulieres à cause des mouvemens que le feu, la glace et le soleil impriment sur les organes de mon corps⁴³³.

Régis si appella alla volontà di Dio per fornire una giustificazione di ciò che è incomprensibile all'uomo e alla Sua bontà per rimarcare, in accordo con La Forge e contro la tradizione platonica e agostiniana, i vantaggi che conseguono all'unione tra spirito e corpo, i quali conducono l'uomo ad amare l'unione in sé e per sé: sebbene infatti tale unione dia talvolta «occasion à l'ame de se tromper», ad avviso del filosofo cartesiano «ce deaffect est plus que compensé»⁴³⁴ dai beni naturali che trovano

⁴³⁰ *Ibid.*, p. 119.

⁴³¹ *Ibid.*, pp. 119-20.

⁴³² *Ibid.*, p. 121.

⁴³³ *Ibid.*, p. 120.

⁴³⁴ *Ibid.*, p. 129.

fondamento nell'unione stessa, dalle innumerevoli conoscenze acquisite grazie alla componente corporea, dai piaceri legati a quest'ultima nonché dalla possibilità di prevenire gli errori causati dall'interferenza del corpo grazie alla luce naturale⁴³⁵. Se dunque, a differenza di La Forge⁴³⁶, per l'autore del *Système* l'essenza e la natura dell'unione dello spirito e del corpo non dipendono dalla volontà umana; analogamente al medico cartesiano Régis sottolinea che l'effettività dell'unione può a buon diritto ritenersi dipendente dal volere dell'uomo per due ordini di motivi: in primo luogo la volontà ha il potere di unire determinati pensieri dell'anima a specifici movimenti corporei – potere che si ritrova, ad esempio, nel linguaggio, che denota la capacità di istituire un rapporto convenzionale tra segno e significato –; in secondo luogo la volontà detiene altresì il potere di separare alcuni pensieri da movimenti a cui erano associati – potere che si riscontra nella capacità da parte dell'uomo di governare le inclinazioni naturali⁴³⁷ –.

⁴³⁵ «[...] la bonté de Dieu a esté si grande, que quoy que cette union ne depende pas de la volonté, l'ame n'a pas sujet de s'en plaindre, tant parce qu'elle est redevable à son corps de toutes les connoissances qu'elle a de la nature corporelle, que parce que sans luy, elle ne seroit pas susceptible des plaisirs qui luy viennent par son entremise. Il faut ajouter que bien que cette union donne quelquefois occasion à l'ame de se tromper, cela ne doit pas pourtant luy faire haïr son corps, à cause qu'il luy reste toûjours assez de lumiere pour se préserver de l'erreur; outre que ce défaut est plus que compensé par ce grand nombre de connoissances corporelles dont on a parlé, qui viennent à l'ame de son union et qui sont si convenables à sa nature qu'elle est obligée de considerer l'union d'où elles procedent comme le fondement de tous les biens naturels, et par consequent comme une chose qu'elle doit aimer absolument et par elle-même; au lieu qu'elle ne peut aimer tout le reste que respectivement, comme l'experience l'enseigne» (REGIS, *Système*, vol. 1, p. 129). Nell'attribuire la causa dell'unione alla volontà divina e nel mettere in luce i vantaggi che derivano dall'unione stessa, Régis sembra riprendere il *Traitté* di La Forge. Sebbene, a differenza di Régis, La Forge puntualizzi come ai fini dell'unione tra sostanza pensante e sostanza estesa sia necessario da un lato che il corpo versi nelle condizioni adatte per ricevere uno spirito e dall'altro che lo spirito acconsenta a prendere parte all'unione, il medico cartesiano rileva che la scelta dell'unione a un corpo da parte dell'anima, pur essendo libera, può dirsi determinata dalla suprema saggezza di Dio «qui a fait que nostre esprit n'a pas sujet de se plaindre de cette union, tant parce qu'il est redevable à son corps d'un grand nombre de connoissances qu'il a par son moyen, que parce que sans luy il ne seroit pas susceptible de ces plaisirs qui luy viennent par son entremise; et bien que cette union luy donne quelquefois occasion de se tromper, cela ne luy fait pas neanmoins haïr son corps, à cause qu'il luy reste tousjours assez de lumiere pour se préserver de l'erreur» (LA FORGE, *Traitté*, p. 215). Pur conferendo all'anima un ruolo privilegiato per ciò che concerne l'unione col corpo e lo statuto di causa efficiente seconda, La Forge non manca dunque di rilevare come tanto l'anima quanto l'unione di sostanza corporea e sostanza spirituale dipendano in ultima istanza da Dio: a quest'ultimo spetta infatti la scelta del soggetto (ovvero del corpo) a cui legare l'anima, della maniera in cui unirli e della durata della loro unione (cfr. LA FORGE, *Traitté*, p. 214).

⁴³⁶ Per La Forge anche la natura dell'unione può in un certo senso dirsi volontaria «puisque il ya de l'agréé» (*Ibid.*, p. 214) da parte dell'anima, la quale acconsente a prendere parte all'unione voluta da Dio.

⁴³⁷ RÉGIS, *Système*, vol. 1, pp. 129-30. Nel *Traitté* La Forge sottolinea come il carattere volontario dell'unione, oltre ad essere determinato dal consenso da parte dell'anima a partecipare all'unione con un determinato corpo, sia qualificato dal potere detenuto dallo spirito di «unir quelques-unes de ses pensées à de mouvemens du corps, ausquels elles ne l'estoient auparavant et d'en separer quelques autres ausquels elles l'étoient, pour en substituer d'autres en leur place» (LA FORGE, *Traitté*, p. 215) e rileva come il

Régis modifica quindi in senso empirico l'occasionalismo di Malebranche, La Forge⁴³⁸ e Cordemoy. Pur ammettendo che la causa delle modificazioni tanto dell'anima quanto del corpo coincide con Dio, egli ammette infatti l'azione reale del corpo sull'anima. Per Régis sia le sensazioni che i movimenti si generano in seguito ad un'azione reale del corpo sull'anima e viceversa, pur avendo come fondamento ultimo il decreto divino. Régis ammette una causalità effettiva nel mondo creato benché essa non si espliciti sul piano sostanziale ma su quello modale e trovi quindi la sua ragion d'essere nella volontà di Dio; è quest'ultimo, infatti, che decreta la possibilità d'esistenza di determinati modi, inserendoli come possibili nell'essenza delle sostanze create. A partire da tali premesse Régis può dunque inferire una reale influenza reciproca tra le due sostanze che, calate nel mondo fenomenico, possono agire le une sulle altre in quanto operanti secondo i loro esseri rispettivi. A suo avviso, infatti, «afin que le corps et l'esprit soient unis, il ne suffit pas que leurs pensées et leurs mouvements puissent dépendre les unes des autres, mais [...] il faut qu'ils ne dépendent actuellement»⁴³⁹. È dunque errato negare allo spirito e al corpo un potere causale effettivo sulla base del fatto che la loro interazione è resa possibile «par la vertu de Dieu»⁴⁴⁰, poiché l'uomo esperisce concretamente che «si le corps n'avoit certains mouvements, l'ame n'avoit certaines pensées» e, viceversa, «si l'ame n'avoit certaines pensées, le corps n'auroit jamais certains mouvements»⁴⁴¹. Oltre a mettere in luce come nel mondo fenomenico sia pressoché impossibile negare una causalità effettiva, Régis dimostra come la negazione delle cause efficienti seconde in favore delle cause occasionali contrasti con la stessa idea di Dio, presupponendo in lui un'indeterminazione che risulta incompatibile con la sua immutabilità: esse avrebbero infatti la funzione di determinare Dio a produrre degli effetti che non potrebbero essere altrimenti prodotti «si ces causes ne luy en donnoient occasion d'elles-mêmes»⁴⁴² o

primo potere si riscontra nel linguaggio, il quale consiste nell'istituzione di segni per l'espressione dei pensieri, il secondo nel dominio delle inclinazioni naturali dipendenti dal corpo attraverso la separazione di «un mouvement corporel de la pensée à laquelle il estoit joint auparavant, et en luy substituant un autre» (*ibid.*, p. 216).

⁴³⁸ Nadler mette in luce come La Forge prenda le distanze dall'occasionalismo soltanto in merito alla spiegazione dell'attività della mente, ponendo in evidenza come la causa prima delle idee della mente sia la mente stessa; cfr. NADLER, *Louis de la Forge*, p. 224 e ID., *The Occasionalism*, pp. 57-73.

⁴³⁹ REGIS, *Système*, vol. 1, p. 122.

⁴⁴⁰ *Ibid.*, p. 124.

⁴⁴¹ *Ibid.*, p. 124.

⁴⁴² *Ibid.*, p. 110.

comunque di contribuire alla determinazione della volontà di Dio, in quanto considerata di per sé troppo generale⁴⁴³.

Nella sezione della fisica dedicata all'analisi del movimento Régis rileva come secondo le leggi fisiche sia il movimento a poter modificare e diversificare i corpi sensibili⁴⁴⁴; in linea di principio, prima ancora che possano avvenire delle modificazioni nell'anima è necessario il movimento particolare di un corpo. Le modificazioni dell'anima, essendo successive, non possono infatti procedere altro che da una causa successiva, tale quale è la maniera particolare in cui si muovono i corpi. Già nel *Système* emergono dunque i cardini della teoria di ascendenza desgabettiana che verrà elaborata da Régis in maniera compiuta solo ne *L'usage*, secondo la quale i pensieri dello spirito non potrebbero sussistere senza i movimenti del corpo. Se nel *Système* l'autore enfatizza l'interdipendenza tra anima e corpo, ponendo l'accento sui loro rispettivi modi, ovvero sulle loro operazioni specifiche, ne *L'usage* compie un passo ulteriore esplicitando quanto sotteso alla reinterpretazione in chiave empirica del rapporto tra sostanza e modi proposta nell'opera del 1690⁴⁴⁵. Nel quadro della riflessione di Régis la dipendenza causale nel senso proprio del termine si può quindi accordare in senso univoco all'anima in quanto dipendente dal corpo. Tanto dal punto di vista fisico, quanto dal punto di vista fisiologico, l'anima deve infatti rapportarsi con il mondo esterno attraverso gli organi corporei; ma, se dal punto di vista fisico ciò è possibile per la particolare condizione in cui l'anima si trova in quanto parte del *supposto* uomo – grazie al movimento corporeo essa può infatti calarsi nella dimensione temporale e prendervi parte attivamente –, dal punto di vista fisiologico il rapporto dell'anima con il mondo esterno è spiegato attraverso il meccanismo percettivo-sensoriale.

⁴⁴³ *Ibid.*, p. 110.

⁴⁴⁴ «[...] il est manifeste que si Dieu ôtoit le mouvement et le repos à la matiere nous ne pourrions plus concevoir aucune distinction entre les corps, parce que c'est le mouvement et le repos qui font naître toutes les diversitez qui paroissent entre eux» (*ibid.*, p. 315). A differenza di Malebranche, secondo cui quelle che a noi sembrano cause di questi eventi sono solo occasioni dell'intervento divino, Régis ammette una causalità effettiva nel mondo creato benché essa non si espliciti sul piano sostanziale ma su quello modale e trovi quindi la sua ragion d'essere nella volontà di Dio; è quest'ultimo infatti che decreta la possibilità d'esistenza di determinati modi inserendoli come possibili nell'essenza delle sostanze create; a riguardo si vedano WALTER OTT, *Régis's Scholastic Mechanism*, «Studies in History and Philosophy of Science» 39/1 (2008), pp. 2-14, ID., *Causation and Laws of Nature in Early Modern Philosophy*, Oxford, Oxford University Press 2009, pp. 80-127 e SCHMALTZ, *Cartesian Causation*, pp. 737-62.

⁴⁴⁵ Régis sottolinea come la causa immedita del cambiamento non possa che essere ravvisata nei diversi modi di ricezione del movimento da parte dei corpi: «c'est donc la maniere particuliere dont les corps sont mus, qui est la vraye et unique cause immediate de toutes les modifications particulieres qui leur arrivent» (RÉGIS, *L'usage*, p. 128).

In linea con Cordemoy, La Forge e Desgabets, Régis fa propria la teoria degli spiriti animali secondo l'interpretazione fornita da Vieussens e Willis, ma, a differenza degli altri filosofi cartesiani, il filosofo di Salvétat de Blanquefort inizia ad abbozzare una giustificazione del processo percettivo-sensoriale che non sia valida solo dal punto di vista metafisico ma anche da quello fisico⁴⁴⁶. Ad interagire, infatti, secondo Régis non sono più le due sostanze considerate nella pienezza della loro essenza (come volevano Cordemoy e La Forge) ma i loro esseri rispettivi, i quali si trovano a porre in essere un'unione modale. Ravvisando nell'interazione tra corpi e movimento la condizione di possibilità dell'esistenza dei modi, Régis giustifica la possibilità da parte dell'anima di avere l'idea di un oggetto esterno grazie al movimento del cervello, stimolato a sua volta dall'impressione dei corpi particolari sugli organi di senso⁴⁴⁷; questi ultimi, infatti, sono collegati al cervello per mezzo dei nervi che, mossi in seguito alla percezione di un oggetto, determinano il corso degli spiriti animali, i quali a loro volta stimolano il cervello che, infine, provoca nell'anima una sensazione, poi rielaborata dall'anima stessa e quindi trasformata in idea. Grazie alla sua interpretazione su base empirica del rapporto tra sostanza e modi Régis riesce dunque ad avviare il concreto tentativo, che verrà portato a compimento solo ne *L'usage*, di liberare la tradizione cartesiana dal peso dell'intervento divino, ma soprattutto ad accordare i principi di Descartes con le più recenti teorie in ambito fisiologico⁴⁴⁸.

La base del meccanismo percettivo sensoriale viene ravvisata da Régis in otto condizioni particolari che sono state stabilite tra il corpo e spirito dal creatore al momento della loro unione.

4.1.1 Le condizioni dell'unione di corpo ed anima

Dopo aver fondato sia dal punto di vista fisico che da quello metafisico l'unione di corpo ed anima, Régis ne considera le condizioni particolari. Esse sono ritenute da Régis indispensabili perché l'unione della parte corporea e di quella spirituale sia

⁴⁴⁶ Come accennato, la reinterpretazione in senso empirico del rapporto sostanza-modi verrà portata a compimento solo ne *L'usage*: cfr. DEL PRETE, *Né con Descartes*, p. 123.

⁴⁴⁷ RÉGIS, *Système*, vol. 1, p. 122.

⁴⁴⁸ Nella sezione della fisica dedicata all'analisi dell'apparato neurologico e di quello percettivo-sensoriale Régis sceglie e riporta le teorie di Raymond Vieussens e Thomas Willis.

organizzata in modo funzionale alla conservazione del composto a cui dà luogo, proprio come le norme civili sono necessarie per il mantenimento di una società ordinata:

comme il n'y a point de société qui ne soit fondée sur quelques conditions qui sont reciproques entre les parties qui s'unissent, voicy celles que l'experience nous apprend qui ont esté établies entre les parties qui s'unissent, voicy celles que l'experience nous apprend qui ont esté établies entre le corps et l'esprit, lorsqu'ils ont esté unis ensemble par l'Auteur de la Nature⁴⁴⁹.

Il rilievo accordato alla realizzazione fisica di tale unione gli permette delle considerazioni che non solo si accordano con le recenti teorie neurologiche, ma rientrano perfettamente in una concezione meccanicistica del mondo. Oltre ad essere utili ai fini della spiegazione del funzionamento dell'unione di anima e corpo, le «conditions de l'union de l'esprit et du corps»⁴⁵⁰ consentono di ridurre cartesianamente i parametri esplicativi dell'unione a due soli: materia (estensione) e movimento. Anche in questo caso è l'esperienza che rende l'uomo edotto circa l'esistenza di determinate condizioni. Le otto condizioni⁴⁵¹ elaborate sulla base dell'esperienza rendono ragione in

⁴⁴⁹ RÉGIS, *Système*, vol. 1, p. 126.

⁴⁵⁰ *Ibid.*

⁴⁵¹ Ne *L'usage* Régis non esplicita la condizione relativa alla durata dell'unione per aggiungere tre ulteriori condizioni all'unione di anima e corpo grazie a cui chiarisce il processo di formazione delle idee, fornendo una spiegazione fisiologica del rapporto tra l'anima ed il cervello, specifica la differenza che intercorre tra *sentimens* e *sensation* e rende ragione del meccanismo che presiede alla formazione dei giudizi. Esse coincidono con la seconda, la quarta e l'ottava condizione delle dieci proposte nell'opera. La seconda condizione illustra come tecnicamente la sensazione appartenga all'anima, mentre al cervello possa essere accordato soltanto il movimento, mettendo in luce che la generazione di quest'ultimo in seguito all'eccitazione del cervello da parte dei nervi (che, a loro volta, sono legati agli organi di senso) fa nascere nell'anima una sensazione che, una volta nata, accompagnerà per sempre quel particolare movimento «sans que l'ame l'en puisse separer» (RÉGIS, *L'usage*, p. 8). Se dunque, a livello fisico, il rapporto tra corpo ed anima è reso possibile dal movimento, a livello fisiologico esso è da ricondurre ai nervi in quanto condizione di possibilità del movimento stesso. La quarta condizione afferma invece che «quand l'ame aura reçu les sentimens qu'on appelle son, lumiere et couleur, elle rapportera ces sentimens au de hors vers les objects qui les causent (...), au contraire elle rapportera toutes les autres sensations à l'endroit de son corps auquel seront appliquez les objets qui les causent» (*ibid.*, p. 9). Grazie a tale condizione Régis specifica dunque la differenza che intercorre tra «sentimens» e «sensations»: se i primi si possono caratterizzare come fisici, in quanto semplici modificazioni dell'anima e sono pertanto volti verso l'esterno, ponendosi così al limite tra interiorità ed exteriorità, le sensazioni, invece, appartengono all'ambito prettamente psicologico e rappresentano la rielaborazione da parte dell'anima delle modificazioni che, in quanto unite al corpo, la coinvolgono. Così, se i sentimenti sono spontaneamente associati dall'anima ai corpi esterni, le sensazioni la conducono a percepire come piacevole o doloroso un determinato stato in relazione al corpo cui è unita. In tal modo, se da un lato attraverso i sentimenti «nous voyons la lumiere comme dans le soleil, la couleur comme dans la tapisserie et nous entendons le son comme dans la cloche», dall'altro grazie alle sensazioni «nous sentons la douleur comme dans la partie du corps qu'une épingle ou quelque autre corps déchire» (*ibid.*). L'ottava condizione rimarca come l'unione tra corpo ed anima, oltre ad essere la condizione di possibilità della nascita delle idee in seno all'anima stessa, è ciò che consente a quest'ultima di formare i giudizi sulle cose. Tale passaggio risulta fondamentale per comprendere l'impostazione empirica della gnoseologia di Régis; ciò che permette

maniera più scientifica di come l'anima possa esplicitare le proprie funzioni grazie al legame con il corpo, il quale diviene dunque la *conditio sine qua non* non solo di sensazioni e rappresentazioni, ma anche di idee, giudizi e pensieri. In questo modo Régis può giustificare la possibilità di una conoscenza scientifica del mondo fisico da parte dell'anima e delle sue facoltà sulla base della comprensione e della rielaborazione dei dati forniti dall'esperienza sensibile.

La prima e la seconda condizione vertono su quelle idee che sono fondamentali per la conoscenza scientifica e che l'anima può avere solo in quanto unita al corpo. Così l'anima, a causa del movimento del cervello, eccitato a sua volta dall'impressione dei corpi particolari sugli organi di senso, viene a possedere l'idea di estensione; una volta posseduta, tale idea non abbandona più l'anima che penserà quindi «*toujours à quelque corps*»⁴⁵². Lo stesso processo che genera nell'anima l'idea di estensione in generale, infatti, rende possibile in lei anche la formazione dell'idea di un corpo particolare e le permette dunque di conoscere i corpi «*qui frappent actuellement les sens*»⁴⁵³. In tal modo, ad esempio, «*elle a l'idée du ciel, de la terre, de la mer et en general celle de toutes les choses particulieres, qui font impression sur les sens et ensuite dans le cerveau*»⁴⁵⁴.

Dopo aver illustrato la modalità in cui l'anima può dare avvio al processo che le consente di percepire e rappresentarsi il mondo esterno, Régis si volge a considerare la condizione di possibilità del ricordo: secondo la terza condizione «*tout mouvement du cerveau qui sera excité par un cours déterminé des esprits animaux, qui ressemblera à un autre mouvement, qui aura été causé par l'impression que les objets extérieurs ont faite sur les nerfs, fera renaître dans l'ame la même idée que ces objets y ont causée la première fois*»⁴⁵⁵. Régis specifica quindi che i movimenti del cervello non si limitano a generare nell'anima le idee degli oggetti che sono percepiti dai sensi in un particolare momento, ma imprimono in essa una traccia che le consente di rendersi presente quell'idea ogni volta che viene stimolata da un movimento del cervello analogo a quello

all'anima di formulare dei giudizi, infatti, sono le sensazioni che verificano empiricamente quanto rappresentato dalle idee. Se grazie ad alcune idee l'anima può dunque rappresentarsi in maniera astratta i rapporti di uguaglianza o disuguaglianza che intercorrono tra due o più oggetti da lei conosciuti, essa potrà emettere un giudizio riguardo a tali rapporti soltanto dopo avere consultato i sensi. È infatti la constatazione empirica che «*la portera à affirmer ou à nier que ces rapports sont entre ces objets*» (*ibid.*).

⁴⁵² RÉGIS, *Système*, vol. 1, p. 126. La stessa espressione si riscontra in RÉGIS, *L'usage*, p. 8.

⁴⁵³ RÉGIS, *Système*, vol. 1, p. 126.

⁴⁵⁴ RÉGIS, *Système*, vol. 1, p. 126; cfr. RÉGIS, *L'usage*, p. 8.

⁴⁵⁵ RÉGIS, *Système*, vol. 1, p. 126; cfr. RÉGIS, *L'usage*, pp. 8-9.

che le aveva consentito di generare l'idea stessa. La rappresentazione delle cose assenti non può quindi prescindere dai movimenti del cervello e, dunque, per la sesta condizione, è possibile che sia accompagnata da una sensazione di piacere e dolore.

L'autore chiarisce quindi la causa del piacere e del dolore. La quarta condizione sostiene infatti che questi ultimi sono causati dalla contrarietà o dalla conformità dei «mouvemens qui causeront ces sensations» alla «constitution naturelle du corps»⁴⁵⁶.

Sulla base di tali presupposti Régis può dunque rendere ragione del fatto che «l'ame ressent l'amour, la haine et toutes les autres passions qui en sont des suites». La quinta condizione spiega infatti che «l'ame aura l'idée d'un objet, elle sentira un penchant qui la portera à fuir ou à poursuivre cet objet, suivant qu'il paroîtra bon ou mauvais»⁴⁵⁷.

Forte delle prime cinque condizioni, Régis sottolinea con la sesta e la settima l'importanza che il corpo assume per l'anima. Così, con la sesta condizione mette in luce come anche «les idées de l'ame qui regardent la conservation du corps» siano in realtà indispensabili anche all'anima stessa; esse infatti «seront suivies du mouvement des esprits animaux qui sera le plus propre» non solo «pour le bien du corps» ma anche «pour l'exécution des desirs de l'ame»⁴⁵⁸. In base a tale condizione, ad esempio, «la crainte est accompagnée d'un cours d'esprits qui porte à fuir ce qu'on craint» e «le desir est accompagné d'un cours tout contraire, qui me porte à la recherche de ce que je desire»⁴⁵⁹. La settima condizione, infine, può a buon diritto essere considerata la sintesi dell'empirismo di Régis nonché della sua contestazione della tesi cartesiana dell'esistenza in noi di un'anima che opera indipendentemente dal corpo:

(...) l'esprit, entant qu'il est uni avec le corps, ne pensera jamais qu'ensuite des mouvemens du corps auquel il est uni. Suivant cette loy toutes les idées des corps particuliers qui sont dans l'ame dépendent mediatement ou immediatement de quelque mouvement du cerveau⁴⁶⁰.

⁴⁵⁶ REGIS, *Système*, vol. 1, p. 126; cfr. REGIS, *L'usage*, p. 9.

⁴⁵⁷ RÉGIS, *Système*, vol. 1, p. 127. Nell'opera del 1704 Régis specifica come la tendenza a perseguire o a fuggire gli oggetti sulla base delle sensazioni immediate di piacere e dolore sia la ragion d'essere di «tous les mouvemens de l'ame *indeliberez*» grazie a cui gli individui per natura tendono «vers les choses agreables» e rifuggono «les choses fâcheuses» (RÉGIS, *L'usage*, p. 9).

⁴⁵⁸ REGIS, *Système*, vol. 1, p. 127; cfr. REGIS, *L'usage*, pp. 9-10.

⁴⁵⁹ REGIS, *Système*, vol. 1, p. 127; cfr. REGIS, *L'usage*, p. 10.

⁴⁶⁰ REGIS, *Système*, vol. 1, p. 127.

Il carattere fisico dell'unione di spirit e corpo è sancito dall'ottava condizione che vuole che tale unione duri «autant de temps que le coeur pourra envoyer des esprits animaux vers le cerveau et celui-cy les renvoyer par les nerfs dans les muscles pour remuer les membres»⁴⁶¹.

Dall'esame delle condizioni dell'unione risulta chiaro che i pensieri dell'anima umana non possono che essere l'esito di precisi movimenti corporei che hanno luogo nel cervello⁴⁶². Grazie a tale soluzione Régis può rendere ragione della dipendenza dell'anima rispetto al corpo per esplicitare le proprie funzioni, gettando le basi per una teoria della conoscenza di matrice empirista⁴⁶³. È grazie al corpo infatti che l'anima può compiere delle operazioni e subire delle modificazioni, nonché diversificarsi in facoltà atte a svolgere determinate funzioni⁴⁶⁴.

4.1.2 *Fine dell'unione e immortalità dell'anima*

La determinazione dell'anima attraverso i pensieri particolari generati grazie all'azione della componente corporea conduce Régis da un lato ad abbracciare la tesi – già avanzata da La Forge sebbene soltanto per via ipotetica⁴⁶⁵ – che attribuisce pensieri e sensazioni anche all'anima del feto⁴⁶⁶, dall'altro a ritenere – contrariamente al medico

⁴⁶¹ *Ibid.* Ne *L'usage* Régis esplicita l'adagio peripatetico «*nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*», che fungerà da leitmotif – in versione più o meno esplicita – in tutta l'opera: si veda RÉGIS, *L'usage*, p. 9; l'adagio viene riproposto alle pp. 107, 108, 258.

⁴⁶² La soluzione di Régis appare volta non solo al superamento dei problemi legati al radicale dualismo avanzato da Descartes, ma anche ad accordare la propria teoria della conoscenza con le più recenti scoperte in ambito neurologico. Cfr. MILANI, *Il "Système"*, pp. 241-97, pp. 381-2.

⁴⁶³ A riguardo si veda ROGER ARIEW, *Cartesian Empiricism*, «Review roumaine de philosophie» 50 (2006), pp. 71-85.

⁴⁶⁴ «Puis que nous sçavons que l'ame est un esprit qui est uni à un corps, et qui pense diversement par le moyen de ce corps, nous ne devons pas faire difficulté de reconnoître que l'ame a autant de facultez qu'il y a de manieres differentes, dont l'esprit pense par le moyen du corps auquel il est uni. Or il est certain que toutes les manieres dont l'esprit pense par le moyen du corps se peuvent rapporter à deux facultez generales, qui sont la puissance de connoître qu'on appelle *entendement* et la puissance de vouloir qu'on nomme *volonté*» (RÉGIS, *Système*, vol. 1, *Avertissement au Livre Second de la Metaphysique*). Tanto è vero che l'anima *post mortem corporis* viene privata dell'uso dell'intelletto e della volontà, in quanto funzioni strettamente dipendenti dalla componente corporea: si veda *ibid.*, p. 267.

⁴⁶⁵ La Forge ammette come plausibile la tesi secondo cui la formazione delle inclinazioni dell'individuo ha luogo a partire dalla formazione del feto nel ventre materno. Il feto, in virtù dell'unione embrionale di anima e corpo, è/può essere soggetto a passioni e pensieri confusi (LA FORGE, *Traité*, pp. 372-4), i quali possono rivelarsi determinanti per lo sviluppo di avversioni e inclinazioni destinate a permanere a livello inconscio anche nel soggetto formato (*ibid.*, pp. 388-9).

⁴⁶⁶ «or de ce que l'ame n'estoit pas moins dans mon corps lors que j'estois enfant qu'elle y est maintenant que je suis adulte et que l'ame n'est à parler proprement dans le corps qu'à cause qu'elle pense par le

cartesiano – l'anima *post mortem corporis* scevra da qualsiasi determinazione individuale. Sebbene l'anima fetale non detenga ancora la facoltà di meditare, intesa da Régis come «la liberté de penser indifferemment à tout ce qu'elle veut»⁴⁶⁷ a causa del mancato sviluppo dell'intelletto, l'umidità e la morbidezza del cervello del feto lo conduce ad essere particolarmente sensibile agli stimoli corporei⁴⁶⁸ nonché ad intuire il proprio essere⁴⁶⁹. L'autore del *Système* si limita tuttavia a teorizzare una genesi delle passioni fondamentali già a partire dal grembo materno⁴⁷⁰, senza spingersi laddove si era spinto La Forge: egli non lascia trasparire né nelle pagine della metafisica né tantomeno in quelle della fisica l'ipotesi della formazione del carattere dell'individuo a partire dal ventre della madre. Se la vita dell'uomo ha inizio nel ventre materno in seguito allo sviluppo dei tessuti corporei in maniera sufficiente ad accogliere uno spirito, la morte coincide con la dissoluzione dell'unione dello spirito e del corpo, determinata dalla corruzione della componente corporea e dalla conseguente cessazione delle funzioni fisiologiche necessarie a mantenere intatta la reciproca dipendenza delle operazioni corporee e di quelle spirituali:

l'union de l'esprit e du corps [...] il y a apparence [...] qu'elle finit lors que quelque partie du corps venant à manquer, le cœur ne peut plus pousser le

moyen du corps, j'ay raison de croire que l'ame avoit des pensées et des sensations lors même que j'estois dans le sein de ma mere» (REGIS, *Système*, vol. 1, p. 132).

⁴⁶⁷ *Ibid.*

⁴⁶⁸ «[...] je ne trouve rien de plus conforme à raison que de croire que l'ame nouvellement unie au corps n'est occupée qu'à imaginer ou à sentir et particulièrement à sentir par le sens de l'attouchement, c'est-à-dire qu'à éprouver les sensations de la douleur ou du plaisir, car comme les parties du cerveau sont alors fort humides et fort molles, les mouvemens que les objets excitent dans les nerfs, les ébranlent avec tant de violence que l'ame ne peut estre attentive qu'à la sensation qui repond à leur ébranlement» (*ibid.*, pp. 132-3).

⁴⁶⁹ Régis nega all'anima del feto la capacità di riflettere su ciò che è, ma sottolinea come tale incapacità non determini l'impossibilità assoluta di percepirla. Per chiarire la sua teoria rimanda, citandolo da La Forge, al capitolo V del libro 14 del *De trinitate* agostiniano: «et il n'importe de dire que Saint Augustin dans le 5 chap. du 14 livre de la Trinité dit que *non ignorare se potest, sed cogitare se non potest*. Car cela ne veut pas dire que l'ame des enfans ne se connoît pas du tout, mais seulement qu'elle n'est pas capable de faire des reflexions sur ce qu'elle est» (*ibid.*, p. 152); cfr. LA FORGE, *Tritté, preface*, p. 38: «Je sçai bien qu'on peut m'objecter que St. Augustin a écrit que l'ame des enfans qui sont dans le ventre de leur mer étoit privée de science et de volonté; mais cela ne s'oppose pas à ce que je viens d'avancer: car nous ne croyons pas que leurs ames soient sçavantes ni libres, bien que nous estimions qu'elles pensent des ce tems-là [...] il a décidé lui-même la question dans le 5 chap. du 14 livre de la Trinité, où il conclut, parlant de l'ame des enfans que *non ignorare se potest, sed cogitare se non potest*».

⁴⁷⁰ Cfr. REGIS, *Système*, vol. 1, pp. 132-3. La genesi delle passioni del feto viene approfondita dall'autore nel libro ottavo della fisica, dedicato all'analisi della fisiologia umana: si veda *ibid.*, vol. 3, pp. 25-7; qui Régis confuta l'opinione di Malachias Thruston, dottore in medicina dell'Università di Cambridge, il quale, nel suo *Traité de la respiration*, Londini, apud J. Martyn 1670, p. 142, aveva sostenuto, in accordo con il pensiero aristotelico, che il bambino nel ventre materno permane in un sonno perpetuo indotto dalla mancata tensione dei nervi per la mollezza del cervello.

sang, ni fair monter les esprits jusqu'au cerveau, ni le cerveau les renvoyer par les nerfs dans les muscles⁴⁷¹.

Secondo l'autore del *Système* è dunque sempre il corpo e mai lo spirito a fornire l'occasione per sancire la rottura del composto uomo.

Come rilevato da Del Prete l'antropologia dealinata da Régis conduce inoltre il filosofo ad una visione dell'anima *post-mortem* che richiama le teorie che concedevano l'immortalità solo all'intelletto agente⁴⁷². Abbandonando ogni legame con la componente corporea, l'anima umana perde altresì qualsiasi connotazione di carattere individuale. Per l'autore del *Système* lo scetticismo relativo alla tesi dell'immortalità dell'anima è imputabile alla mancata distinzione tra il suo essere assoluto ed il suo essere rispettivo⁴⁷³. L'equivocità del termine "anima" conduce spesso a confondere tra loro lo spirito in quanto tale (*esprit*) e lo spirito in quanto unito a un corpo particolare (*ame*): se infatti «par le mot d'*ame* l'on veut entendre l'esprit considéré en luy-même (comme on l'entend toujours quand on demande si l'ame est immortelle) l'ame ne meurt point avec l'homme»⁴⁷⁴, al contrario, «si par le mot d'*ame* on vouloit entendre seulement le rapport que l'esprit a au corps avec lequel il est uni, l'ame seroit alors mortelle»⁴⁷⁵. Proprio come l'estensione, «qui est l'attribut essentiel du corps, ne se corrompt jamais» poiché «il n'y a que les modes qui font qu'elle est un tel ou tel corps, qui perissent»⁴⁷⁶, analogamente il pensiero, «qui est l'attribut essentiel de l'esprit, ne peut estre corrompuë»⁴⁷⁷: sono infatti i modi che determinano l'anima ad essere individuale, i quali, essendo di matrice corporea, sono destinati a perire senza lasciare l'anima segnata meglio: eliminando i caratteri distintivi dell'anima individuale. L'anima dopo la morte viene privata di tutte le proprietà che dipendono dall'unione dello spirito e del corpo, ritornando a essere qualificata da proprietà e da funzioni puramente spirituali:

la mort détruit tout ce qu'il y a de modal dans l'homme, sans toucher à ce qu'il y a de substantiel qui est essentiellement incorruptible: par exemple, elle détruit l'homme, l'ame considérée selon son estre respectif et le corps humain. Elle détruit l'homme en détruisant le composé qui resulte de l'union

⁴⁷¹ REGIS, *Système*, vol. 1, p. 228.

⁴⁷² DEL PRETE, *Né con Descartes*, pp. 127-8.

⁴⁷³ REGIS, *Système*, vol. 1, p. 267.

⁴⁷⁴ *Ibid.*, p. 266.

⁴⁷⁵ *Ibid.*, p. 267.

⁴⁷⁶ *Ibid.*, pp. 266-7.

⁴⁷⁷ *Ibid.*, vol. 1, p. 267.

de l'esprit et du corps; elle détruit l'ame en détruisant le rapport que l'esprit a au corps avec lequel il est uni. Et enfin elle détruit le corps humain en détruisant les modifications qui rendent le corps propre à estre uni avec l'esprit, mais elle ne touche point à l'esprit ni au corps considerez en eux-mêmes, qui font tout ce qu'il y a de substantiel dans l'homme⁴⁷⁸.

Oltre a perdere qualsiasi caratterizzazione individuale, l'anima *post mortem* si trova quindi privata di tutte le funzioni dipendenti dalla componente corporea: prime fra tutte le facoltà intellettuali e quelle volitive⁴⁷⁹, la capacità di conoscere le altre anime umane⁴⁸⁰ e le cose materiali, nonché la capacità di muovere i corpi⁴⁸¹. Oltre a non poter essere determinate dall'anima stessa poiché – per il quarto assioma delle prime *reflexions metaphysiques* – «tout changement qui arrive à un sujet procede d'une cause esterieure»⁴⁸², per Régis tali funzioni non possono essere generate nello spirito nemmeno da Dio, dagli altri corpi e dalle altre anime. Se infatti Dio non dispone di cause seconde in grado di agire sullo spirito puro e di modificarne l'essenza affinché si generino al suo interno conoscenze ed affezioni⁴⁸³, l'azione dei corpi e delle altre anime sullo spirito può verificarsi soltanto in virtù di un'unione di quest'ultimo con la sostanza corporea.

La rottura con la tradizione cristiana è ovviata da Régis attraverso l'ammissione della possibilità di interventi soprannaturali della potenza divina⁴⁸⁴. Così, a suo avviso, come «il ne repugne pas que Dieu par sa puissance extraordinaire détruise l'ame

⁴⁷⁸ *Ibid.*, pp. 270-1.

⁴⁷⁹ Cfr. *ibid.*, p. 267.

⁴⁸⁰ Cfr. *ibid.*, pp. 267-8. Per Régis la capacità di conoscere le altre anime si basa sulla conoscenza del loro pensiero attraverso il segno sensibile della parola: cfr. *ibid.*, pp. 134-5.

⁴⁸¹ *Ibid.*, p. 268. Essendo l'esito di impressioni sensibili trasmesse dagli organi di senso al cervello e, quindi, all'anima, grazie al corso degli spiriti animali e alle terminazioni nervose, le idee delle cose materiali possono essere elaborate dall'anima solo in virtù della sua unione con il corpo.

⁴⁸² *Ibid.*, p. 268.

⁴⁸³ Il secondo articolo delle *sixièmes reflexions metaphysiques* stabilisce che le cose modali e, dunque, corruttibili, possono essere prodotte da Dio non in maniera immediata ma in maniera mediata, attraverso un sistema di cause seconde (cfr. *ibid.*, p. 110).

⁴⁸⁴ Nei confronti della questione dell'immortalità dell'anima Régis prende le mosse da un atteggiamento cautelativo finalizzato a rimarcare come il suo approccio sia puramente filosofico: «laissant à part ce que la foy nous enseigne de l'estat de l'ame après la mort, nous pouvons bien par la seule raison naturelle faire beaucoup de conjectures à nôtre avantage, mais nous ne pouvons avoir aucune certitude: la raison de cela est que la condition de l'ame après cette vie depend immédiatement de la volonté de Dieu, et que tout ce qui depend ainsi de cette volonté, ne peut estre connu que par experience, ou par la revelation, c'est pourquoy, puis que nous mettons icy la revelation à part e que nous n'avons et ne pouvons avoir aucune experience de l'estat où Dieu mettra l'ame après cette vie, nous n'en pourrons aussi determiner que de fort peu de chose sans beaucoup de temerité» (REGIS, *Système*, vol. 1, p. 265).

considerée selon son estre absolu»⁴⁸⁵, allo stesso modo gli uomini devono credere fermamente che

les ames séparées ont le pouvoir de se connoître les unes les autres, de se communiquer leurs pensées, de mouvoir le corps, de tromper nos sens etc. toutes les fois que Dieu nous l'aura revelé, parce que sa revelation tiendra lieu d'évidence, mais hors cette revelation nous devons suspendre nôtre jugement et n'imiter pas ceux qui déterminent sur ce sujet cent questions inutiles avec autant d'assurance que s'ils avoient de veritables demonstrations⁴⁸⁶.

La perdita di tutte le funzioni corporee dell'anima comporta il mantenimento delle sole proprietà spirituali, tra cui Régis annovera la proprietà di conoscere e amare Dio in maniera immediata, di autoconoscersi e amarsi, nonché di essere cosciente delle proprie operazioni conoscitive. L'amore di sé stessi e di Dio è per Régis, in linea con Spinoza, una conseguenza necessaria della conoscenza del proprio essere da parte dello spirito. Se da un lato la conoscenza di Dio in quanto essere perfetto deve precedere necessariamente la conoscenza degli esseri imperfetti⁴⁸⁷, dall'altro lato è l'amore che lo spirito ha per il proprio essere che conduce lo spirito ad un amore necessario verso Dio:

par la même raison que l'esprit connoît Dieu et qu'il se connoît soy-même necessairement, il a aussi pour soy-même et pour Dieu un amour nécessaire, car il n'est pas possible de concevoir que l'esprit puisse connoître son estre sans l'aimer, ni qu'il puisse aimer son estre sans aimer Dieu qui la produit et qui la conserve⁴⁸⁸.

Contro un'interpretazione platonizzante della tesi dell'immortalità dell'anima Régis non manca di sottolineare come i vantaggi che l'anima riceve *post mortem corporis* non derivino dalla sua separazione dal corpo ma dalla grazia e dalla misericordia divina⁴⁸⁹.

4.1.3 Le facoltà dell'anima: uomo e conoscenza empirica

Lo studio delle facoltà dell'anima è avviato da Régis tanto nella logica – in accordo con l'impostazione della logica di Port-Royal – quanto nella metafisica, seppur con l'adozione di due atteggiamenti teoretici differenti: il primo, di carattere

⁴⁸⁵ *Ibid.*, p. 266.

⁴⁸⁶ *Ibid.*, p. 269.

⁴⁸⁷ *Ibid.*, pp. 192-3.

⁴⁸⁸ *Ibid.*, p. 270.

⁴⁸⁹ *Ibid.*

metodologico è volto a delineare gli ambiti precisi a cui devono essere applicate le diverse facoltà dell'animo umano per ben condurre i propri pensieri; il secondo, di carattere gnoseologico, è volto a chiarire la modalità di operare delle diverse facoltà, mettendone in luce al contempo le caratteristiche specifiche. L'analisi dettagliata delle operazioni dello spirito, a cui Régis dedica un intero libro dei quindici che compongono il suo *Système*, è dunque spostato da Régis sulla *Métaphysique* per lasciare alla logica la sua accezione più ristretta di esame degli elementi logico-formali⁴⁹⁰.

Nella *Métaphysique* Régis individua nell'uomo due facoltà: intelletto e volontà, che, se da un lato possono a loro volta essere suddivise in altrettante facoltà particolari in base alle rispettive differenze specifiche⁴⁹¹ (facoltà di concepire, facoltà di immaginare, facoltà di sentire, facoltà di ricordare, facoltà di patire per ciò che concerne l'intelletto; intelligenza, ragione, giudizio, volontà propriamente detta, libero arbitrio per quanto riguarda la volontà)⁴⁹², dall'altro sono accomunate dall'essere costitutivamente dipendenti dal funzionamento del cervello per svolgere i loro compiti specifici. Come già per La Forge, anche per il filosofo cartesiano le facoltà dell'anima coincidono con l'anima stessa⁴⁹³, la quale, pur essendo una in essenza e in natura, può ricevere le conoscenze in modi diversi grazie all'azione della componente corporea, dalla quale dipende in maniera sostanziale per decreto divino⁴⁹⁴. La differenza tra l'anima e le sue facoltà e tra le facoltà stesse si risolve dunque in una mera distinzione di ragione:

⁴⁹⁰ Questo impoverimento rispetto al modello dell'*Art de penser* corrisponde ad una precisa esigenza dell'autore: quella di corredare il proprio sistema filosofico di un saldo apparato di logica, senza tuttavia rinunciare al proprio modello di teoria della conoscenza, marcatamente differente rispetto al paradigma proposto da Descartes e, dunque, sviluppato nella logica di Arnauld e Nicole: a riguardo si veda NAUSICAA E. MILANI, *L'Art de penser nella logica del Système di Régis*, in corso di pubblicazione.

⁴⁹¹ La spiegazione di «comment l'homme connoit par les facultez de sentir, d'imaginer, de concevoir et de se ressouvenir, qui sont quatre especes d'entendement» (REGIS, *L'usage*, p. 13.) e di «comment l'homme se sert de l'intelligence, de la raison, du jugement, de la volonté proprement dite, et du libre arbitre, qui sont cinq especes des volontés» (*ibid.*, p. 29), viene ripresentata da Régis anche ne *L'usage* con l'aggiunta di alcuni dettagli.

⁴⁹² Cfr. REGIS, *Système*, vol. 1, pp. 156-7 e 210-11.

⁴⁹³ In accordo con i principi cartesiani La Forge rileva, riprendendo S. Agostino, come l'anima, essendo per sua natura indivisibile, non possa essere realmente divisa in facoltà: «les puissances de raisonner et de vouloir ne different pas dans la chose comme elles font dans les noms; puisque ce deux facultez ne sont qu'une même ame, dont l'essence conserve son unité, quoique ses proprietes soient diverses. Toute l'essence de l'ame reside dans ses facultez, lesquelles ne la divisent point en parties, parce qu'elle est simple et indivisible; et si quelquefois on lui en attribue quelques-unes, cela se doit plutôt entendre par analogie, que d'une veritable composition» (LA FORGE, *Traitté*, *preface*).

⁴⁹⁴ REGIS, *Système*, vol. 1, p. 120 e pp. 156-7

l'entendement, la volonté et toutes les facultez de l'ame qui en dépendent ne sont que l'ame même considérée comme ayant la puissance de connoître et de vouloir en plusieurs manieres: ce qui n'est proprement dans l'ame qu'un mode exterieur, c'est à dire, qu'une façon dont on la considere, qui ne la fait non plus differer d'elle-même que le nombre et la durée ne font pas differer d'elles-mêmes les choses qui durent et qui sont nombrées, c'est à dire, qu'entre l'ame et ses facultez il n'y a tout au plus qu'une distinction de raison⁴⁹⁵.

Régis esaspera la visione cartesiana che ravvisa nell'intelletto una facoltà limitata e passiva, superata e sovrastata dalla facoltà volitiva⁴⁹⁶, libera ed infinita, fino ad annoverare tra le sue specie, oltre alla facoltà di concepire, alla facoltà di immaginare e alla facoltà di ricordare, la facoltà di sentire e la stessa facoltà di patire⁴⁹⁷. Se Descartes aveva considerato l'intelletto e la ragione come espressioni generiche riferibili all'attività del pensiero, Régis opera un'ulteriore stretta volontaristica alla visione cartesiana, riconducendo alla sfera volitiva non più soltanto il giudizio, la volontà e il libero arbitrio, ma anche l'intelligenza e la ragione, le quali si distinguono tra loro sulla base del grado di conoscibilità dei rapporti sussistenti tra le cose. Mentre la volontà propriamente detta e il libero arbitrio, coincidendo con la potenza dell'anima di unirsi o separarsi dalle cose aventi rapporti di convenienza o sconvenienza

⁴⁹⁵ *Ibid.*, p. 157. A riguardo si veda inoltre *ibid.*, p. 155.

⁴⁹⁶ «Pour peu de reflexion qu'on fasse sur la nature de la perception, du jugement et du raisonnement, il sera facile de reconnoître que ces fonctions de l'ame, entant qu'elles dépendent de l'entendement, ne different entr'elles qu'en ce que quand l'ame apperçoit, elle connoît simplement une chose sans rien en affirmer ou nier; que quand elle juge, elle connoît simplement des rapports d'égalité ou d'inégalité entre deux ou plusieurs objets qu'elle compare; et enfin quand elle raisonne, elle apperçoit simplement des rapports d'égalité ou d'inégalité, qui sont entre d'autres rapports; de telle sorte que ces operations de l'ame ne sont du côté de l'entendement que de simples perceptions des objets mêmes, ou des rapports qui sont entre-eux, ou des rapports de leurs rapports. Ainsi les perceptions de l'entendement ne sont tout au plus que la matiere des jugemens, à laquelle il faut encore ajoûter la forme, qui consiste uniquement en ce que l'ame par sa volonté affirme ou nie que les objets de ces perceptions ont veritablement les rapports d'égalité ou d'inégalité qu'elles representent. [...] Suivant ce principe l'entendement ne fait qu'appercevoir, et c'est la volonté seule qui juge et qui raisonne, de sorte que si nous avons creu le contraire, cela est venu sans doute de ce qu'ayant vû souvent des veritez si évidentes, que nous n'avons pû leur refuser nôtre consentement, nous avons conclu que ce consentement ne dépendoit pas de la volonté, à cause que nous n'estions pas indifferens à le donner; en quoy nous nous sommes trompez, car nous consentons très-volontairement à toutes les propositions qui sont évidentes d'elles-mêmes, bien que nous y consentions necessairement» (*ibid.*, pp. 207-8). Per ciò che concerne l'origine sensibile delle idee si faccia riferimento a *ibid.*, p. 169: «puisque les idées et les sensations de l'ame sont des estres representatifs, elles peuvent estre justement comparées à des tableaux, non seulement quant à leur maniere d'estre, mais encore quant à la façon dont elles sont produites: c'est pourquoy comme les tableaux dependent absolument de quatre differentes causes, sçavoir d'un peintre, d'un original, d'un pinceau pour appliquer les couleurs, et d'une toile pour les recevoir, il faut penser aussi que les idées et les sensations de l'ame dependent necessairement de quatre principes, sçavoir de Dieu comme de leur cause efficiente premiere, des objets comme de leur cause exemplaire, de l'action des objets sur les organes du corps comme de leur cause efficiente seconde, et de l'ame même, comme de leur cause materielle».

⁴⁹⁷ *Ibid.*, pp. 155-7.

rispettivamente necessari e contingenti, hanno attinenza con la sfera pratica; intelligenza, ragione e giudizio, identificandosi con il potere che l'anima ha di unire o separare due o più cose aventi rapporti di uguaglianza o disuguaglianza rispettivamente necessari e conosciuti per se, necessari e conosciuti per altro e contingenti, rappresentano le potenze dell'anima attraverso cui prende forma il processo conoscitivo nei suoi diversi gradi⁴⁹⁸.

L'intelletto in generale è da intendersi come «la puissance qu'a l'ame de connoître tout ce qu'il connoît, de quelque maniere qu'elle le connoisse»⁴⁹⁹; è pertanto possibile «admettre autant de differentes especes d'entendement qu'il y a de manieres differentes dont nous connoissons»⁵⁰⁰. E, poiché «les differentes manieres dont nous connoissons se reduisent en general à trois, sçavoir à la maniere de connoître les esprits, à la maniere de connoître les corps et à la maniere de connoître les rapports qui sont entre les corps et les esprits»⁵⁰¹ è necessario riconoscere in generale tre specie di intelletto: «la faculté de concevoir, qui a pour objet les esprits; la faculté d'imaginer, qui a pour objet les corps, et la faculté de sentir, qui a pour objet les rapports qui sont entre les corps et les esprits unis ensemble»⁵⁰².

Il sentimento consiste nella capacità di percepire gli stimoli esterni che sollecitano gli organi di senso (quali i suoni, la luce, i colori, il caldo, il freddo, etc.), e di utilizzarli come mezzi per conoscere i rapporti di convenienza o di sconvenienza che intercorrono tra il proprio corpo e gli altri corpi (in quanto portatori di determinate qualità)⁵⁰³.

L'immaginazione consente invece all'uomo di conoscere i corpi particolari ed i rapporti che questi ultimi hanno tra loro. A differenza del sentimento, i rapporti

⁴⁹⁸ *Ibid.*, pp. 208-10. La suddivisione delle facoltà umane in ragione degli ambiti a cui possono essere ascritte viene portata a compimento ne *L'usage*, dove Régis rileva come, a differenza di volontà e libero arbitrio – che sono volte rispettivamente alla ricerca della felicità (in quanto nostro più grande bene) ed alla valutazione dei beni particolari in relazione al fine ultimo dell'uomo –, le azioni di intelligenza, ragione e giudizio sono concatenate in modo tale da permettere un approfondimento ed un perfezionamento della conoscenza. Così, la prima è volta alla formazione di quelle proposizioni generali che servono «ou de fondement à toutes les sciences, ou de regle et de mesure à toutes les veritez» (RÉGIS, *L'usage*, p. 31); la seconda permette poi all'uomo di estendere il suo patrimonio conoscitivo e regolare le proprie opinioni attraverso la valutazione della convenienza o della sconvenienza tra soggetto ed attributo; il terzo infine «est utile pour suppleer au deffaut des connoissances claires et certaines, dans des cas où on ne peut les obtenir» (*ibid.*).

⁴⁹⁹ RÉGIS, *Système*, vol. 1, p. 155. La stessa definizione viene riproposta da Régis ne *L'usage*, p. 10.

⁵⁰⁰ RÉGIS, *Système*, vol. 1, pp. 155-6.

⁵⁰¹ *Ibid.*, p. 156.

⁵⁰² *Ibid.*

⁵⁰³ *Ibid.*

conosciuti dall'immaginazione comprendono in generale i rapporti di uguaglianza e disuguaglianza che possono essere ravvisati tra i corpi particolari⁵⁰⁴.

La concezione è quella facoltà attraverso la quale l'uomo conosce gli spiriti particolari, quali se stessa e le proprie operazioni, le altre anime e Dio⁵⁰⁵.

Infine la memoria e la facoltà di patire consistono rispettivamente nella capacità di risvegliare le idee già presenti nell'anima⁵⁰⁶ e nell'associare alle concezioni, alle sensazioni e all'immaginazione a particolari emozioni legate al corso degli spiriti animali⁵⁰⁷.

Oltre ad avere la facoltà di conoscere i rapporti che i corpi o gli spiriti hanno tra loro, l'uomo ha anche la facoltà di accordare o rifiutare il suo consenso a questa conoscenza; quest'ultima prende il nome di volontà in generale, che viene definita da Régis come «la puissance qu'a l'ame de se determiner aux choses qu'elle connoît de quelque maniere qu'elle s'y determine»⁵⁰⁸. Grazie a tale facoltà l'uomo è in grado di cogliere tutto ciò che c'è di vero e di falso nei nostri giudizi e tutto ciò che c'è di buono o cattivo nelle nostre affezioni. Alla volontà fanno capo, infatti, tutte le azioni verso le quali l'anima si determina per se stessa, prendendo coscienza dei propri giudizi e delle proprie affezioni; è in seguito all'intervento della facoltà volitiva che l'individuo può ritenersi responsabile della verità o della falsità che si trova nei primi e della bontà o della malvagità imputabile alle seconde. È pertanto lecito qualificare «la volonté en general, prise pour une simple faculté de l'ame» come «la puissance qu'a l'ame d'affirmer ou de nier, de fuir ou d'embrasser ce que l'entendement luy represente comme vray et faux, ou comme bon ou mauvais»⁵⁰⁹. Avendo per oggetto i rapporti di uguaglianza e di ineguaglianza che le cose hanno tra loro, o i rapporti di convenienza o sconvenienza che esse hanno con noi, la volontà in generale «se divide en cinq especes,

⁵⁰⁴ Cfr. REGIS, *Système*, vol. 1, p. 156; cfr. REGIS, *L'usage*, p. 11. Ne *L'usage* Régis rileva che è attraverso tale facoltà che l'uomo conosce, per esempio, «le soleil, la lune, la terre, et en general tous les corps particuliers, et les rapport d'égalité ou d'inegalité qui sont entr'eux, et les rapports de convenance ou de disconvenance qu'ils ont avec nous» (*ibid.*).

⁵⁰⁵ REGIS, *Système*, vol. 1, p. 156; cfr. REGIS, *L'usage*, p. 11.

⁵⁰⁶ Ne *L'usage* Régis rileva come, grazie alla memoria, le idee siano risvegliate nell'anima «avec un sentiment qui le convainc en même temps qu'il a eu auparavant ces sortes d'idées» (*ibid.*).

⁵⁰⁷ RÉGIS, *Système*, vol. 1, p. 156.

⁵⁰⁸ *Ibid.*, p. 155; la stessa definizione viene fornita ne *L'usage*, p. 10.

⁵⁰⁹ REGIS, *Système*, vol. 1, p. 204.

suivant que les rapports que les choses ont entr'elles, ou avec nous, sont contingens ou necessaires, et connus par eux-mêmes ou par d'autres»⁵¹⁰.

Tali specie sono l'intelligenza, la ragione, il giudizio, la volontà propriamente detta ed il libero arbitrio. Quando i rapporti di uguaglianza o d'ineguaglianza tra le cose sono necessari e conosciuti per se stessi, la potenza che ha l'uomo di affermarli o negarli si chiama intelligenza. È grazie a quest'ultima quindi che l'uomo può affermare che «deux et deux font 4, que le tout est plus grand que sa partie, etc.»⁵¹¹.

Quando i rapporti di uguaglianza o d'ineguaglianza tra le cose sono invece contingenti, la capacità dell'uomo di affermarli o negarli si chiama giudizio; le proposizioni «Pierre est sage, la terre est ronde etc.», ad esempio, «sont des fonctions du jugement, parce que les rapports qui sont entre la sagesse et Pierre, et entre la rondeur et la terre ne sont pas necessaires mais contingens»⁵¹².

Per quanto riguarda la capacità di unire o separare due o più cose «suivant qu'elles ont des rapports d'égalité ou d'inégalité necessaires, mais qui ne sont pas connus par eux-mêmes mais par d'autres»⁵¹³, essa si chiama ragione. Fanno dunque capo alla ragione «toutes les conclusions des syllogismes [...] parce qu'elles sont necessaires et que la volonté n'y consent qu'en vûë des premisses»; così, ad esempio, «elle (*scil.* la raison) ne consente à cette proposition: *Pierre merite la mort* qu'en vûë de ce que suivant les loix, tout homme qui en a tué un autre merite de mourir et que Pierre a tué un homme»⁵¹⁴.

⁵¹⁰ REGIS, *Système*, vol. 1, p. 208; cfr. REGIS, *L'usage*, pp. 11-2.

⁵¹¹ REGIS, *Système*, vol. 1, p. 209; cfr. REGIS, *L'usage*, p. 12. Nell'opera del 1704 l'autore specifica come tale facoltà, oltre a permettere all'uomo di formare tutte «les propositions generales (...) dont les attributs essentiels ont des rapports de convenance ou de disconvenance évidens et necessaires» (*ibid.*, p. 29) – proposizioni generali di questo tipo sono, ad esempio, «ces propositions: deux et deux font quatre, deux et trois font cinque, le tout est plus grande que sa partie» (*ibid.*, p. 29) –, gli consente di elaborare «les propositions particulieres, dont les attributs essentiels ont de semblables rapports» (*ibid.*) – Régis esemplifica le proposizioni particolari formate dall'intelligenza con proposizioni quali «le bleu est bleu, le bleu n'est pas rouge»; egli afferma infatti che «il est certain que les attributs essentiels de la premiere ont un rapport de convenance évidente et necessaire, et que les attributs essentiels de la seconde ont un rapport de disconvenance aussi évidente et necessaire» – (*ibid.*).

⁵¹² REGIS, *Système*, vol. 1, p. 209; cfr. REGIS, *L'usage*, pp. 12, 30.

⁵¹³ REGIS, *Système*, vol. 1, p. 209; cfr. REGIS, *L'usage*, p. 12.

⁵¹⁴ RÉGIS, *Système*, vol. 1, p. 209; cfr. RÉGIS, *L'usage*, p. 12: qui il filosofo cartesiano delinea i termini per cui si profila la necessità del ragionamento, inteso aristotelicamente in forma sillogistica. Così, a suo avviso, l'uso della ragione diviene indispensabile quando «ayant comparé deux idées, et n'ayant pû appercevoir aucun rapport de covenance ni de disconvenance entr'elles», ci si vuole avvalere di una terza idea come mezzo per scoprire i rapporti di convenienza o meno che intercorrono tra le prime due. Per esempio, «j'use de la raison quand, ayant comparé l'idée de Pierre et l'idée de meriter la mort, et n'ayant pû trouver aucun rapport entre ces deux idées, j'ay recours à une troisieme idée, qui est de touer un homme, par laquelle je découvre le rapport qui est entre les deux idées precedentes. En effet, quand je

La facoltà che permette poi all'uomo di unirsi o di separarsi «des choses qui ont avec elle des rapports de convenance ou de disconvenance nécessaires» prende il nome di «volonté proprement dite»⁵¹⁵. Così, ad esempio, «l'amour que nous avons pour le bonheur et l'aversion que nous avons pour la misère sont des fonctions de la volonté proprement dite»⁵¹⁶ poiché i rapporti di convenienza o sconvenienza che la buona sorte e la miseria hanno con l'uomo sono necessari e non contingenti.

Infine il libero arbitrio è «la puissance que l'homme a de se joindre ou de se séparer des choses qui ont avec elle des rapports de convenance ou de disconvenance nécessaires»⁵¹⁷; grazie al libero arbitrio l'uomo può amare la caccia, la lettura, le passeggiate etc., la bontà o la sconvenienza di tali esercizi è infatti relativa alla contingenza delle nostre condizioni psico-fisiche, quali, ad esempio, «la bonne ou mauvaise disposition de nôtre santé ou de nos affaires»⁵¹⁸.

In ultima analisi, dunque, se l'intelligenza, la ragione e il giudizio sono quelle specie della volontà che indagano i rapporti di convenienza e di sconvenienza che intercorrono tra gli oggetti; la volontà propriamente detta e il libero arbitrio hanno per oggetto i rapporti di uguaglianza e di disuguaglianza che le cose hanno con noi.

Régis non si limita a definire le facoltà specifiche di intelletto e volontà, ma si spinge ad indagarne il funzionamento dal punto di vista fisiologico. Il funzionamento delle facoltà specifiche dell'intelletto è strettamente connesso alle condizioni dell'unione tra corpo ed anima. Il funzionamento della facoltà di sentire e quello della facoltà di immaginare si basano rispettivamente sulla seconda e sulla quarta condizione dell'unione del corpo e dell'anima, le quali affermano che l'anima sente o immagina un determinato corpo tutte le volte che tale corpo, agendo sui nervi che afferiscono agli organi di senso, eccita nel cervello un movimento particolare. Régis prende le mosse dalla teoria secondo la quale i nervi possono essere mossi in due maniere: o a partire dalle estremità che terminano nel cervello o a partire dalle estremità che terminano all'esterno, per rendere ragione del funzionamento fisiologico delle facoltà in questione:

compare l'idée de Pierre avec l'idée de tuer un homme, je conçois que ces deux idées conviennent (car je suppose qu'il est vrai que Pierre a tué un homme). Et d'ailleurs quand je compare l'idée de tuer un homme avec l'idée de mériter la mort, je découvre encore que Pierre mérite de mourir» (*ibid.*, p. 30).

⁵¹⁵ REGIS, *Système*, vol. 1, p. 209; cfr. REGIS, *L'usage*, p. 12.

⁵¹⁶ REGIS, *Système*, vol. 1, p. 209. Ne *L'usage*, pp. 12, 30-1. Régis specifica come la volontà propriamente detta conduca l'uomo ad amare tutti i beni assoluti (quali la vita e la felicità) e ad odiare i mali assoluti (come la morte, la miseria, etc.) (cfr. *ibid.*, p. 30).

⁵¹⁷ REGIS, *Système*, vol. 1, p. 209; cfr. REGIS, *L'usage*, p. 12.

⁵¹⁸ REGIS, *Système*, vol. 1, p. 210; cfr. REGIS, *L'usage*, pp. 12, 31.

comme les fibres des nerfs peuvent estre remuées en deux manieres, ou en commençant par les bouts qui se terminent dans le cerveau, ou par ceux qui se terminent au dehors. Quand l'agitation commence par ceux-cy, et qu'elle finit par les autres, alors l'ame sent et imagine; elle sent par l'impression que l'objet fait sur les bouts extérieurs des nerfs et elle imagine par l'impression qui est portée jusques aux bouts intérieurs⁵¹⁹.

Il processo percettivo-sensoriale si compone dunque di due momenti: il primo coincide con il sentimento della realtà esterna, che consente di percepire l'esistenza di una realtà a noi esteriore grazie alla sollecitazione di determinati organi di senso; in questo momento vengono colti gli elementi qualitativi della realtà in questione in maniera irrelata. Il secondo è da ricondurre invece alla facoltà immaginativa, che consente di cogliere la complessità della realtà percepita e di rappresentarla dunque nella sua interezza:

ainsi nous pouvons dire que la notion que nous avons d'un corps particulier qui frappe les sens est composée de deux parties: d'un sentiment et d'une imagination; d'une imagination, qui represente l'étenduë de ce corps sous une grandeur déterminée et d'un sentiment de couleur et de lumiere qui rend cette étenduë visible. Par exemple, quand je regarde un cheval, la lumiere qui reflechit sur mes yeux excite un sentiment de couleur qui je rapport suivant l'institution de la nature à l'endroit d'où vient l'impression du mouvement qui la cause; ce qui fait que je vois dans ce lieu l'étenduë du cheval qui m'estoit auparavant invisible. D'où il s'ensuit que voir en general n'est autre chose qu'avoir un sentiment de lumiere ou de couleur, qui rend visible d'une certaine maniere une étenduë qu'on ne voyoit pas. Ce que je dis de la vuë se doit entendre par proportion de l'ouïe, de l'attouchement et en general de tous les autres sens, n'y en ayant aucun qui en même temps qu'il nous fait sentir, ne nous fasse imaginer quelque chose⁵²⁰.

Se il sentimento di un oggetto implica l'avvio del processo immaginativo, quest'ultimo si attiva sovente a prescindere dalle sensazioni contingenti⁵²¹. In questo caso l'agitazione delle fibre dei nervi non ha più inizio dalle estremità esteriori per terminare in quelle interiori, bensì prende avvio da queste ultime e assume una diversa configurazione a seconda che abbia o meno «la force de se continuer jusqu'aux bouts

⁵¹⁹ REGIS, *Système*, vol. 1, p. 162.

⁵²⁰ *Ibid.*, pp. 162-3.

⁵²¹ «[...] il y a comme deux especes d'imagination: l'une qui regarde les choses presentes et l'autre qui regarde les choses absentes. La premiere est tellement confonduë avec le sentiment qui la precede qu'on ne la distingue pas d'avec luy; par exemple, quand je regarde un homme qui est auprès de moy, au lieu de dire que je vois sa couleur et que j'imagine son étenduë et sa figure, je dis seulement que je vois cet homme. Et par ce moyen j'attribuë au sentiment seul ce qui regarde en partie l'imagination. La seconde espece d'imagination retient proprement ce nom, parce que l'ame ne sent rien d'ordinaire dans les objets absens, mais elle se souvient seulement ce qu'elle y a senti» (*ibid.*, p. 163).

exterieurs»⁵²². Nel primo caso l'immaginazione non fa che ripresentare all'anima quanto già percepito; il meccanismo fisiologico che presiede a tale ripresentazione coincide con il semplice corso degli spiriti animali che sollecitano le estremità interiori delle fibre dei nervi nello stesso modo in cui erano state in precedenza mosse a causa della presenza dell'oggetto immaginato⁵²³. Nel secondo l'immaginazione conduce il soggetto a percepire come presente ciò che in verità è frutto del mero corso della sua immaginazione; tale eccesso di immaginazione si verifica come conseguenza di alcune malattie e, confondendo l'attività della mente, conduce le persone a credere di «voir ou toucher ce qu'elles ne voyent ni ne touchent»⁵²⁴.

Infine, tra le diverse facoltà dell'intelletto, la facoltà di concepire è quella che presenta sicuramente il funzionamento più complesso. Essa si basa infatti sul funzionamento della facoltà sensitiva, di quella immaginativa e di quella razionale, che

⁵²² *Ibid.*

⁵²³ Analogamente a Descartes, Régis ritiene che quando un determinato oggetto agisce sugli organi di senso, oltre a consentire all'anima di elaborare un'idea dell'oggetto stesso, lascia una traccia nel cervello; grazie all'impressione di tale traccia quando un oggetto cessa di agire sugli organi di senso può accadere che il solo corso degli spiriti animali solleciti il cervello nello stesso modo in cui era stato sollecitato per la presenza dell'oggetto in questione. Régis riprende la dottrina degli spiriti animali che Descartes pone a fondamento delle sue analisi in campo neurologico. Nel *Trattato sulle passioni dell'anima* Descartes considera gli spiriti animali, prodotti dal sangue ed inviati al cervello dalle arterie, il fondamento dell'attività psichica. A differenza di Descartes e in accordo con Malebranche, tuttavia, Régis fa risiedere gli spiriti animali nei nervi, non nel sangue. La dottrina degli spiriti animali si ritrova infatti anche in Malebranche, il quale, dopo aver affermato che l'unione del corpo e dell'anima si riduce ad una reciprocità o corrispondenza, prodotta e garantita da Dio, tra le modificazioni dell'una e quelle dell'altro, spiega che le modificazioni dell'anima si determinano in occasione dei mutamenti che intercorrono nelle fibre della parte principale del cervello, a loro volta causati dai movimenti degli spiriti animali generati dalla percezione di un oggetto sensibile: «il legame tra spirito e corpo che noi conosciamo si riduce ad una corrispondenza naturale e reciproca dei pensieri dell'anima con le tracce del cervello, e delle emozioni dell'anima con i movimenti degli spiriti animali» (RV, 152; OC, I, 215). Come Descartes e Régis, anche Malebranche ritiene dunque che siano i movimenti degli spiriti animali a trasmettere nel cervello quanto si è verificato in altri parti del corpo, dando così origine alle percezioni sensibili: «se la vibrazione parte dall'impressione che gli oggetti fanno sulla superficie esterna dei filamenti dei nostri nervi e si comunica al cervello per via dei movimenti degli spiriti animali, allora l'anima sente e giudica che ciò che sente si trovi all'esterno, ossia percepisce un oggetto come presente. Ma se ci sono solo i filamenti interni a subire una leggera scossa per via del corso degli spiriti animali o di qualche altro fatto, l'anima immagina e giudica che ciò che immagina non sia all'esterno, ma all'interno del cervello, scorge cioè un oggetto come fosse assente. Ecco la differenza tra sentire ed immaginare» (RV 136; OC I 196). Analogamente a Régis, Malebranche ritiene inoltre che le tracce che gli spiriti animali lasciano nel cervello sono anche alla base della spiegazione della memoria «le fibre del cervello, quando hanno ricevuto certe impronte dal corso degli spiriti animali e dall'azione degli oggetti, serbano abbastanza a lungo una certa facilità ad assumere le medesime disposizioni. Ora, la memoria consiste solo in questa facilità, poiché si pensa alle stesse cose quando il cervello riceve le medesime impronte» (RV 159; OC, I, 225).

⁵²⁴ RÉGIS, *Système*, vol. 1, pp. 163.

consentono all'uomo rispettivamente di concepire l'idea di Dio, di avere conoscenza della propria anima e di conoscere le anime degli altri uomini⁵²⁵.

Per quanto riguarda il funzionamento delle facoltà specifiche della volontà, esso presuppone le idee dell'intelletto e dipende dunque a sua volta dagli oggetti sensibili⁵²⁶.

⁵²⁵ Se nel *Système Régis* insiste, seppur in maniera controversa, sul rapporto immediato tra la facoltà di concepire e i suoi oggetti, ne *L'usage* esplicita quando già in nuce al *Système*, sottolineando come, data l'incorporeità dei suoi oggetti e in virtù della massima aristotelica secondo non c'è nulla nell'intelletto che non sia passato prima attraverso i sensi, tale facoltà possa rapportarsi ai suoi oggetti soltanto indirettamente (cfr. RÉGIS, *L'usage*, pp. 15-7). Se nel *Système Régis* descrive gli atti di concezione come esenti dalla mediazione della componente corporea, ne *L'usage*, si spinge – non senza echi antispinoziani – ad affermare che essi hanno sempre un'origine empirica e non possono in alcun modo scaturire da un'intellezione pura: «voilà en general comment l'homme conçoit; ce qui fait voir évidemment qu'il ne peut concevoir rien que dépendamment du corps auquel son ame est unie. Ce qu'il faut bien remarquer pour éviter l'erreur dans laquelle tombent ceux qui admettent dans l'homme considéré précisément comme homme, une conception ou intellection qu'ils appellent *pure*, parce qu'ils croient qu'elle se fait indépendamment du corps, car il est certain que suivant les lois de l'union cy-devant établies, cette prétendue intellection *pure* ne peut convenir à l'ame, mais seulement à l'esprit, duquel il ne s'agit pas quand on traite de la conception considérée comme une faculté de l'homme» (*ibid.*, p. 16). Tale stretta interpretativa in senso empiristico è plausibilmente riconducibile alla tendenza antispinoziana che anima tutta l'opera del 1704 per esplicitarsi nella *Refutation de l'opinion de Spinoza* in appendice all'opera stessa, annoverata da Dourtout de Mairan – insieme all'*impie convaincu* di De Versé (AUBERT DE VERSE, *L'impie convaincu*, ou *Dissertation contre Spinoza, dans laquelle on réfute les fondements de son athéisme*, Amsterdam, Daniel Elzevier 1681), al *De concordia* di Huet (PIERRE DANIEL HUET, *Alnatenae quæstiones de concordia rationis et fidei*, Paris, Thomas Moette 1690), ai *Fundamenta atheismi eversa* di Poiret (PIERRE POIRET, *Fundamenta atheismi eversa, sive specimen absurditatis Spinozianæ*, in *Cogitationes rationales de Deo, anima, et malo* Amsterdam, Typographia Blaviana 1685, pp. 721-808), al *Nouvel Athéisme renversé* di Lamy (P. FRANÇOIS LAMY, *Le nouvel Athéisme renversé, ou Réfutation du système de Spinoza*, Paris, Louis Roulland 1696), all'articolo «Spinoza» del *Dictionnaire* di Bayle (PIERRE BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, 4 voll., vol. 4, Rotterdam, Reinier Leers 1697, art. Spinoza) e alla *Réfutation du Spinozisme* di Fénelon (FRANÇOIS FENELON, «Réfutation du Spinozisme» in *Traité de l'existence de Dieu*, II^e partie, chapitre 3, Paris, J. Estienne 1718) – tra le «prétendues réfutations» (Mairan à Malebranche, Béziers 17 Septembre 1713, in *Malebranche: correspondance avec J.-J. Dortous de Mairan*, édité par Joseph Moreau, Paris, Vrin 1947, p. 103) al sistema spinoziano. Alla *Réfutation* di Régis risponderà Boulainvilliers (cfr. HENRY DE BOULAINVILLIERS, *Exposition du système de Benoit Spinoza et sa défense contre les objections de M. Régis*, in Id., *Œuvres philosophiques*, édité par R. Simon, 2 voll., vol. 1, La Haye, Martinus Nijhoff 1973, pp. 213-52; a riguardo si veda Roberto Festa, *Henry de Boulainvilliers's 'Essai de métaphysique'*, in *Heterodoxy, spinozism, and free thought in early-eighteenth-century Europe*, edited by Silvia Berti and Richard H. Popkin, Kluwer Academic Publishers, Springer 1996 «Archives internationales d'histoire des idées, 148», pp. 307-32, pp. 311-2). Riguardo la *Refutation* regissiana si veda ANTONELLA DEL PRETE, *Un cartésianisme «hérétique»: Pierre-Sylvain Régis*, in *Corpus, revue de philosophie* 61 (2011), pp. 185-99, pp. 194-9; JEAN DE VET, «In search of Spinoza in the *Histoire des Ouvrages des Savans*», in *Distinguished and ouvert spinozism around 1700. Papers presented at the international colloquium, held at Rotterdam, 5-8 October 1994*, edited by Wiep Van Bunge and Wim Klever, E.J. Brill, pp. 83-102, p. 94.

⁵²⁶ Nell'opera del 1704 Régis puntualizza come le funzioni che dipendono dalle differenti specie di volontà «renferment comme deux parties, sçavoir: les idées qui appartiennent à l'entendement, et les affirmations ou negations qui procedent de la volonté; de sorte qu'*entendre, juger, raisonner, aimer* ou *hair* ne sont autre chose du coté de l'entendement qu'appercevoir des objets et des rapports qu'ils ont entre eux ou avec nous: comme aussi *entendre, juger, raisonner, aimer* ou *hair* ne sont autre chose du coté de la volonté qu'affirmer ou nier que les objets ont entr'eux ou avec nous les rapports que nous y connoissons. D'où il s'ensuit que les idées de l'entendement sont, à proprement parler, la cause des affirmations ou negations de la volonté, car il est certain que l'homme ne peut affirmer ou nier par sa volonté que ce qu'il connoit ou qu'il croit connoître par son entendement» (RÉGIS, *L'usage*, p. 32).

Come per Descartes anche per Régis, le idee dell'intelletto sono le cause delle determinazioni della volontà⁵²⁷. Come viene esplicitato nella *Reponse aux Reflexions critiques* di Du Hamel, questo è da imputare alla limitatezza ed all'imperfezione dello spirito umano; a differenza delle facoltà divine, le facoltà umane, oltre ad essere realmente distinte tra di loro, non agiscono per se stesse ed espletano quindi le loro operazioni in successione:

(...) dans l'homme, dont l'esprit est bornée et limité, les idées de l'entendement precedent les determinations de la volonté, comme les causes precedent leurs effets, sçavoir d'une priorité de nature; mais il n'en est pas de mesme dans Dieu, dont l'esprit est infiniment parfait; comme sa nature est tres simple, elle ne peut recevoir ny succession ny dependence dans ses operations. C'est à dire qu'en Dieu vouloir et connoitre sont une mesme chose, au lieu que dans l'homme vouloir et connoitre sont deux choses modalement differentes⁵²⁸.

Se l'intelletto, dal momento che per elaborare dei pensieri⁵²⁹ necessita dell'impressione di un oggetto sugli organi di senso, è da ritenersi una facoltà puramente passiva⁵³⁰; la volontà deve essere considerata, al contrario, una facoltà attiva: il compito di quest'ultima, infatti, è quello di rielaborare i dati forniti dal primo per poterne affermarne o negarne il contenuto. Le determinazioni della volontà, tuttavia, possono essere definite "azioni" non in senso assoluto, bensì in relazione al fatto che sono generate da un principio interno all'anima stessa: le idee dell'intelletto⁵³¹. «Pour produire des veritables actions», infatti, «il faut agir de soy-même et par soy-même»⁵³²; tale condizione non appartiene che a Dio, il quale deve pertanto essere ritenuto l'unica «cause veritablement efficiente», che si serve in maniera strumentale di «toutes les autres causes»⁵³³ per esplicitare il proprio volere immutabile⁵³⁴. Così, nel caso della

⁵²⁷ Cfr. RÉGIS, *Reponse aux Reflexions*, pp. 39-40.

⁵²⁸ Cfr. *Ibid.*, pp. 50-51.

⁵²⁹ Il termine "pensiero" nel linguaggio di Régis è sinonimo del termine "idea".

⁵³⁰ Questa concezione viene chiarita nella *Reponse* a Huet, dove Régis rileva non solo che «penser c'est proprement recevoir des pensées, et non pas en produire», ma anche che «la pensée par laquelle l'esprit connoit n'est pas une action, mais une passion» (RÉGIS, *Réponse au livre*, p. 33).

⁵³¹ RÉGIS, *Système*, vol. 1, pp. 205-6.

⁵³² *Ibid.*, p. 205.

⁵³³ *Ibid.*, p. 205.

⁵³⁴ Ne *L'usage* l'antitesi di matrice cartesiana tra intelletto passivo e volontà attiva viene ulteriormente enfatizzata: «Je dis que l'ame agit en se servant de toutes les especes de volonté, pour marquer que la volonté en general est une faculté active, car comme on nomme action toutes les fonctions qui procedent d'un principe qui est intrinseque à la chose qui agit, c'est avec raison qu'on a donné le nom d'action a toutes les fonctions de la volonté, parce qu'elles procedent immediatement des idées de l'entendement qui sont dans l'ame. C'est pourquoy si l'on veut comparer les fonctions de la volonté avec celles de

facoltà volitiva, le idee dell'intelletto rappresentano le cause efficienti seconde delle determinazioni volontarie:

il faut remarquer qu'encore que Dieu soit la seule cause efficiente de toutes choses, il ne produit pas néanmoins les estres modaux par luy-même immédiatement, mais par les causes secondes et parce qu'on attribue tous les effets à ces causes entant qu'elles sont immédiates, de là vient qu'on rapporte toutes les déterminations de la volonté de l'ame non à Dieu, qui en est la cause efficiente première, mais aux idées de l'entendement, qui en sont les causes efficientes secondes⁵³⁵.

Se dunque l'azione della volontà dell'anima non può che essere considerata alla stregua di una mera passione rispetto alla volontà di Dio, le funzioni della volontà dell'anima sono da considerarsi delle «veritables actions»⁵³⁶ rispetto alle funzioni dell'intelletto. In ultima analisi dunque, l'intelletto fornisce il materiale conoscitivo che viene rielaborato e quindi formato dall'azione della volontà.

Prendendo le mosse dalle facoltà specifiche della volontà, è possibile delineare le loro analogie e le loro differenze sulla base delle funzioni da esse svolte. In particolare, esse possono essere raggruppate sia secondo il loro campo di indagine, sia secondo le caratteristiche delle loro azioni.

Se considerate secondo il loro campo di indagine, intelligenza, ragione e giudizio sono facoltà propriamente conoscitive, mentre volontà e libero arbitrio riguardano l'ambito prettamente morale⁵³⁷. In particolare, queste ultime sono volte rispettivamente alla ricerca della felicità (in quanto nostro più grande bene) ed alla valutazione dei beni particolari in relazione al fine ultimo dell'uomo⁵³⁸. Per quanto riguarda l'intelligenza, la ragione e il giudizio, invece, le loro azioni sono concatenate in

l'entendement, on peut assurer que celles-cy sont des veritables passions de l'ame, à cause qu'elles dependent immédiatement des objets qui sont hors d'elle; et que celles-là sont des actions, parce qu'elles dependent immédiatement des idées qui sont dans l'ame» (REGIS, *L'usage*, p. 33). Nell'opera del 1704 Régis sottolinea come le conoscenze umane si compongano di due parti: «l'une qui tient lieu de matiere, et l'autre de forme» e rileva come la materia delle conoscenze «consiste dans les idées qui rapresentent les choses dont nous jugeons, et leurs rapports», mentre la forma «consiste dans l'action par laquelle la volonté affirme, ou nie que les objets ont entr'eux, ou avec nous, tels ou tels rapports» per concludere che «l'entendement ne fait qu'appercevoir, et que c'est la seule volonté qui juge ou qui raisonne» (*ibid*).

⁵³⁵ REGIS, *Système*, vol. 1, p. 205.

⁵³⁶ *Ibid*, pp. 205-6.

⁵³⁷ Questa visione viene approfondita ne *L'usage*: cfr. RÉGIS, *L'usage*, pp. 31-2.

⁵³⁸ Cfr. REGIS, *Système*, vol. 1, pp. 210-2. Régis rileva come la sua visione sia in accordo con quanto affermato da Durando: si veda GUILLAUME DURAND DE SAINT POURCAIN, *In sententias theologicas Petri Lombardi commentariorum*, Lugduni, apud Gulielmum Rovillium 1653, Lib. II-Distinctio XXIV-Quæstio II, pp. 146-7.

modo tale da permettere un approfondimento ed un perfezionamento della conoscenza⁵³⁹.

Se considerate in relazione alle loro azioni, invece, intelletto, ragione e volontà, avendo per oggetto dei rapporti necessari, agiscono necessariamente: così, per esempio,

l'ame assure necessairement par l'intelligence, que deux et deux font quatre; elle conclut necessairement par la raison que Pierre merite la mort, parce qu'il a tué un homme; et enfin elle aime necessairement la felicité par la volonté proprement dite, parce que c'est toujours un bien à l'ame que d'estre heureuse⁵⁴⁰;

mentre il giudizio ed il libero arbitrio, avendo per oggetto dei rapporti contingenti e non necessari «il faut qui agissent avec indifferance et sans nécessité»⁵⁴¹:

quand je vois qu'un corps est borné de quatre côtez, bien que je ne manque pas d'assûrer qu'il est quarré, je ne l'assûre pas neanmoins avec nécessité; car comme ce corps peut cesser d'estre borné de quatre côtez, je retiens aussi la puissance d'assûrer qu'il n'est pas quarré. De même quand je sens que la chaleur du feu me fait du bien, quoy que je ne manque pas alors de l'aimer, je ne l'aime pas neanmoins avec nécessité; car comme cette chaleur peut cesser de me convenir, je puis aussi cesser de l'aimer: ce que je ne pourrois pas faire si je l'aimois d'un amour necessaire⁵⁴².

Di conseguenza, le conoscenze che derivano da intelletto, ragione, volontà sono delle conoscenze oggettive; esse riguardano infatti gli oggetti considerati in se stessi, a prescindere da qualsiasi relazione con il soggetto conoscente. Le conoscenze che invece procedono dal giudizio e dal libero arbitrio devono essere ritenute meramente soggettive, in quanto relative alle condizioni in cui si trova il soggetto giudicante. Il primo tipo di conoscenza, essendo certa ed immutabile, appartiene all'ambito scientifico; il secondo rientra invece nella sfera del contingente ed è ciò che consente all'uomo di interagire con il mondo circostante in maniera a lui conveniente.

Se contenute entro i limiti dei loro oggetti specifici, Régis ritiene cartesianamente che le facoltà umane siano di per sé esenti da errore⁵⁴³; esse sono state

⁵³⁹ Ne *L'usage* l'autore specifica che se la prima è volta alla formazione di quelle proposizioni generali che servono «ou de fondement à toutes les sciences, ou de regle et de mesure à toutes les veritez» (REGIS, *L'usage*, p. 31), la seconda permette all'uomo di estendere il suo patrimonio conoscitivo e regolare le proprie opinioni attraverso la valutazione della convenienza o della sconvenienza tra soggetto ed attributo, mentre il terzo «est utile pour suppleer au deffaut des connoissances claires et certaines, dans des cas où on ne peut les obtenir» (*ibid.*).

⁵⁴⁰ REGIS, *Système*, vol. 1, pp. 210-1; cfr. REGIS, *L'usage*, p. 34.

⁵⁴¹ REGIS, *Système*, vol. 1, p. 211; REGIS, *L'usage*, p. 34.

⁵⁴² REGIS, *Système*, vol. 1, p. 211; REGIS, *L'usage*, pp. 34-5.

⁵⁴³ Cfr. REGIS, *Système*, vol. 1, p. 256.

infatti donate all'uomo da Dio ai fini della sua conservazione⁵⁴⁴. Dal momento che le facoltà passive si limitano a registrare i dati che provengono dall'esterno, la responsabilità dell'errore viene cartesiamente imputata allo scorretto funzionamento delle facoltà libere, e, in particolare, del giudizio, che, esulando dai propri limiti, si spinge, a rapportare alcune sensazioni ad oggetti estranei alla loro causazione, a dare l'assenso a idee ancora confuse, a immagini non ancora definite e, infine, a stimare come buone delle cose in realtà cattive⁵⁴⁵. Così, il corretto funzionamento dei sensi, dell'intelletto e dell'immaginazione, viene compromesso dall'intervento del giudizio, il quale determina la possibilità di errore anche del libero arbitrio.

Le condizioni di limitatezza in cui versa l'uomo sono una conseguenza dell'ordine stabilito nella natura per volontà divina; riecheggiando la teoria leibniziana del migliore dei mondi possibili, Régis inferisce «qu'à ne considerer que la puissance de Dieu et la nature de l'homme en elles-mêmes, il est tres facile de concevoir que Dieu a pû rendre l'homme plus parfait qu'il n'est»⁵⁴⁶. In senso assoluto, infatti, Dio, in quanto onnipotente, avrebbe potuto creare l'uomo di una natura migliore, così da esentarlo dall'errore, dal dolore e dalle passioni, che rappresentano il portato della sua natura limitata. Se tuttavia si considera l'uomo «comme un membre de l'Univers, et une partie qui est soûmise aux loix generales des mouvemens»⁵⁴⁷, non si può che constatare la perfezione che caratterizza la sua, seppur limitata, natura. Dio, infatti, una volta creato il mondo naturale, non può contravvenire all'ordine che lo caratterizza determinandolo. Essendo parte del mondo fenomenico, la natura umana non può pertanto essere esentata dalle leggi che lo governano. L'azione di Dio nell'ordine della natura si caratterizza nell'esplicarsi sempre in maniera mediata; dopo aver posto in essere il mondo della natura e le leggi che ad esso competono per un atto di creazione immediato, Dio non si può più rapportare al mondo direttamente, ma deve avvalersi di un *medium* che gli permetta di svolgere le sue azioni (di per sé eterne ed immutabili) in un mondo soggetto alla temporalità. Egli si avvale di un sistema di cause seconde affinché siano prodotti tutti quei fenomeni iscritti nell'ordine della natura, in quanto previsti nell'atto creativo,

⁵⁴⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 260.

⁵⁴⁵ *Ibid.*, pp. 256-8. Cfr. DESCARTES, AT VII 54.

⁵⁴⁶ REGIS, *Système*, vol. 1, p. 260.

⁵⁴⁷ *Ibid.*, pp. 260-1.

ma che non sono stati immediatamente creati⁵⁴⁸; il funzionamento delle facoltà umane, dunque, è da ritenersi un effetto ordinario di ciò che Dio ha deciso che accadesse nel mondo in accordo con le leggi da lui stabilite, alla stregua dei fenomeni naturali. Così, relativamente alla facoltà intellettuale, «Dieu suivant l'ordre qu'il a établi, n'a pû donner à l'homme une connoissance plus grande que celle qu'il a»⁵⁴⁹. Come già aveva fatto Locke, Régis pone dunque l'accento sui limiti della facoltà conoscitiva, imputandoli alla necessaria dipendenza dei pensieri dai movimenti degli organi corporei e, in particolare, «de quelques parties du cerveau»⁵⁵⁰; questi ultimi infatti, essendo determinati e successivi, non possono che generare pensieri circoscritti e limitati:

comme toutes les pensées de l'ame sont des suites et des dependances necessaires du mouvement de quelques parties du cerveau, dont le nombre est déterminé, Dieu n'a pû, sans changer les loix de la nature, donner à l'homme d'autres connoissances que celles qui répondent aux mouvemens de ces parties, ni par consequent luy donner que des pensées bornées et limitées⁵⁵¹.

Allo stesso modo, la dipendenza naturale della volontà umana alle idee di una facoltà limitata quale è l'intelletto, ne sancisce la ristrettezza; «suivant les mêmes regles établies dans la nature»⁵⁵², inoltre, Dio non potrebbe esentare l'uomo dal dolore senza privarlo al contempo di un mezzo a lui assolutamente necessario alla conservazione; è grazie al dolore, infatti, che l'uomo può opporre resistenza a un'azione degli oggetti esteriori incompatibile con la propria conservazione:

comme les objets extérieurs agissent sans cesse contre nous, et par des actions qui sont pour l'ordinaire si violentes que nos corps en seroient détruits sur le champ, si nous n'estions pas prests à leur résister. Nous ne concevons pas que Dieu ait pû employer aucun autre moyen plus propre que la douleur pour nous exciter promptement à cette résistance⁵⁵³.

Infine, il sopravvento della componente passionale su quella razionale è riconducibile al meccanicismo che regola la “macchina” umana. Secondo le regole del movimento, infatti, il sangue e gli spiriti animali da cui dipendono le passioni non possono

⁵⁴⁸ «[...] Dieu dans l'ordre de la nature n'agit point immédiatement par luy-même, mais par des causes secondes, sans quoy il faudroit admettre en Dieu autant d'actions différentes qu'il y auroit des effects particuliers qu'il produiroit, ce qui repugne à la simplicité de la nature divine» (REGIS, *Système*, vol. 1, p. 211; cfr. REGIS, *L'usage*, p. 34).

⁵⁴⁹ REGIS, *Système*, vol. 1, p. 261.

⁵⁵⁰ *Ibid.*

⁵⁵¹ *Ibid.*

⁵⁵² *Ibid.*

⁵⁵³ *Ibid.*

comunicare di colpo tutta la loro forza movente, determinando in tal modo un'intensità eccessiva delle passioni.

Per Régis Dio ha donato all'uomo, senza derogare alle leggi naturali, i mezzi più propri alla conservazione, la cui inefficacia è imputabile alla condizione postlapsaria⁵⁵⁴ che implica, in accordo con le leggi vigenti in natura, la corruttibilità della componente corporea e, dunque, lo scioglimento dell'unione di anima e corpo che rappresenta la ragione formale dell'essere umano; infatti

comme l'union actuelle de l'ame et du corps, dans laquelle seule consiste son existence, depend absolument de quelques mouvemens qui se font dans les organes il y a de la necessité que ces organes se corrompent avec le temps, et qu'il deviennent enfin incapables de recevoir ces sortes de mouvemens, et par consequent que cette union cesse, c'est-à-dire que l'homme meure puisque par la mort nous n'entendons autre chose que la separation de l'ame d'avec le corps⁵⁵⁵.

La condizione in cui versa l'uomo postlapsario è tuttavia qualificabile come imperfetta soltanto in senso diviso, ovvero senza le dovute connessioni con il resto dell'universo. La posizione di Régis assume toni marcatamente leibniziani; il filosofo cartesiano sostiene che per poter giudicare l'opera divina, e con essa la natura umana, sia necessario prendere in considerazione la totalità dell'universo. Se si considera il creato in senso composto, infatti, è possibile cogliere che «la plus grande perfection de chaque chose est d'estre ce qu'elle est et ce que les loix de la nature exigent qu'elle soit»⁵⁵⁶. Gli uomini non esauriscono lo scopo della creazione. Per giudicare, dunque, della perfezione e della bellezza dell'universo bisogna porsi da un punto di vista cosmico, che coincide con quello divino; è solo in tal modo che si può meglio considerare l'ampiezza, la varietà e la perfezione del creato e relativizzare dunque l'imperfezione umana, interpretandola come un elemento indispensabile all'ordine e alla perfezione del disegno divino. Così, come l'orologiaio «pourroit répondre au balancier [d'un montre qui se plaindroit de ce qu'il est d'acier tandis que le reste de la montre est d'or ou de quelqu'autre matiere encore plus pretieuse] qu'il ne l'a pas fait pour luy mais pour la montre, et qu'il en tempere mieux les mouvemens estant d'acier que s'il estoit d'or»,

⁵⁵⁴ Régis attribuisce la condizione di perfezione in cui si trovava Adamo prima della creazione o all'indipendenza di Adamo dalle leggi naturali o all'esistenza di leggi naturali differenti, le quali sarebbero state poi mutate per volere divino in seguito al peccato originale (RÉGIS, *Système*, vol. 1, p. 261).

⁵⁵⁵ *Ibid.*, pp. 262-3.

⁵⁵⁶ *Ibid.*, pp. 263-4.

allo stesso modo il Dio orologiaio di Régis «pourroit dire aussi à l'homme qui se plaindroit de n'estre pas assez parfait qu'il ne l'a pas fait pour luy-même, mais pour l'univers à la perfection duquel il contribuë plus estant tel qu'il est que s'il estoit autrement»⁵⁵⁷.

Un altro esempio a cui Régis ricorre è quello della morte, la quale se da un lato rappresenta «le plus grand défaut de l'homme dans l'état de nature», è altresì indispensabile ai fini del succedersi infinito delle generazioni sulla terra, che sarebbe troppo piccola «pour contenir tous les hommes, ce qui seroit dans le monde un défaut pire que la mort même»⁵⁵⁸. Allo stesso modo, le affezioni negative che sovrastano l'anima, se da un lato dipendono dal concorso tra l'interesse che l'uomo ha per il proprio bene particolare e l'errata valutazione di quanto può essere realmente funzionale a quest'ultimo, non sono prodotte da Dio che in vista di una maggiore perfezione dell'universo. Per Régis, è quindi possibile considerare Dio e l'anima

comme deux causes qui produisent le même effet en même temps, mais avec des vûës différentes, c'est-à-dire que Dieu, qui agit en qualité de cause première, produit nos affections en vûë de rendre plus parfait l'Univers avec lequel elles ont un rapport nécessaire et que l'ame qui agit en qualité de cause seconde les produit en vûë de son propre bien auquel néanmoins elles ne se rapportent pas: ce qui n'intéresse que l'ame seule, et point du tout l'univers, qui au contraire reçoit de l'avantage des propres défauts de l'ame, comme il paroît par la mauvaise action que commirent les frères de Joseph en le jettant dans la fosse; car il est certain que cette action, quoique mauvaise, fut la cause de son élévation et de la venue des enfans d'Israël en Egypte, ce qui a donné lieu à tant d'illustres événemens⁵⁵⁹.

In accordo con la tradizione, la teodicea di Régis prende e mosse dal presupposto secondo cui «Dieu est l'auteur de tous les biens et il ne peut produire aucun mal pris formellement»⁵⁶⁰, ma, nel delineare l'anatomia del male, Régis oltre a proporre una tripartizione alternativa a quella di matrice scolastica, si spinge a relativizzare il male in ragione della contingenza del creato. Così, se il male morale è imputabile, in armonia con la visione agostiniana, alla libera volontà umana, che manca talvolta di discernere tra i beni veri e quelli solo apparenti⁵⁶¹, il male fisico consiste nella finitudine e, in particolare, nella corruzione degli enti modali, riconducibile all'incapacità della

⁵⁵⁷ *Ibid.*, p. 264.

⁵⁵⁸ *Ibid.*, p. 264.

⁵⁵⁹ *Ibid.*, p. 239.

⁵⁶⁰ *Ibid.*, p. 236.

⁵⁶¹ Cfr. *ibid.*, pp. 232, 236.

materia di «avoir en même temps deux modes contraires»⁵⁶², infine, il male naturale si trova ad essere relativo alla particolare costituzione dell'uomo e coincide con quanto sconveniente alla sua natura indipendentemente dai suoi atti volitivi⁵⁶³. Tanto i mali quanto i beni ad essi corrispondenti, sono oggetto, in base al carattere di contingenza o necessità che assumono in relazione alla natura umana, di diverse facoltà dell'anima. Così, il bene e il male naturale afferiscono alla sfera della volontà, la quale si limita ad amare o a odiare quanto si presenta come necessariamente conveniente o sconveniente all'uomo; il bene e il male fisico, invece, non avendo «d'eux mêmes qui soit digne d'amour ni de haine»⁵⁶⁴ sono di pertinenza dell'intelletto e del giudizio; infine, il bene e il male morale, essendo relativi alla scelta umana, sono l'oggetto del libero arbitrio, che conduce l'uomo ad amare e ad odiare liberamente il bene e il male⁵⁶⁵.

4.1.3.1 Libertà e moralità: Giudizio e Libero Arbitrio

Régis riconduce cartesianamente la libertà umana alla possibilità da parte dell'anima di compiere delle scelte senza essere costretta da nessuna forza esteriore. Per l'autore del *Système*, infatti, la libertà delle azioni dell'uomo consiste «en ce que, quand elle affirme ou lors qu'elle aime, ne sente aucune force exterieure qui la contraigne à affirmer ou à aimer et qu'elle affirme, ou aime de telle sorte qu'elle retient toujours la puissance de ne pas affirmer ou aimer, ou d'affirmer et d'aimer le contraire de ce qu'elle affirme ou de ce qu'elle aime»⁵⁶⁶. Rielaborando la nozione spinoziana di *conatus*, Régis si volge inoltre a dare un fondamento ontologico alla svalutazione

⁵⁶² *Ibid.* Per la definizione di male fisico si veda inoltre *ibid.*, p. 233. Per qualificare metaforicamente il male fisico Régis si avvale di un'immagine dai toni vagamente leibniziani: «Dieu ne cause pas plus de mal en produisant un estre modal aux dépens d'un autre qu'un Musicien en cause en détruisant un accord pour en former un nouveau: car comme une piece de musique ne peut estre excellente sans cette succession d'accords, la perfection de l'univers demande aussi que les modes succedent les uns aux autres» (*ibid.*, pp. 236-7).

⁵⁶³ *Ibid.*, pp. 232, 237.

⁵⁶⁴ *Ibid.*, p. 233.

⁵⁶⁵ *Ibid.*

⁵⁶⁶ *Ibid.*, p. 219; cfr. Descartes, *Meditatio IV*, AT VII 57: «quia [libertas] tantum in eo consistit, quod idem vel facere vel non facere (hoc est affirmare vel negare, prosequi vel fugere) possimus, vel potius in eo tantum, quod ad id quod nobis ab intellectu proponitur affirmandum vel negandum, sive prosequendum vel fugiendum, ita feramur, ut a nulla vi externa nos ad id determinari sentiamus».

cartesiana della libertà di indifferenza in favore di una nozione di libertà come capacità di autodeterminazione in base alla forza interiore della ragione⁵⁶⁷.

Per Régis l'amore dell'uomo si manifesta innanzitutto sottoforma di amore di sé⁵⁶⁸. Per amare se stesso l'uomo deve amare altresì tutte quelle cose che sono necessarie alla sua conservazione. Applicando l'adagio machiavellico alla sfera morale, il filosofo di Salvétat de Blanquefort ritiene che

comme l'on ne peut aimer la fin sans aimer les moyens qui sont nécessaires à l'acquiescer, l'ame ne peut aussi aimer son union avec le corps sans aimer toutes les choses qui sont nécessaires à conserver cette union, d'où il s'ensuit que nous avons plusieurs sortes d'amours nécessaires: car en premier lieu nous aimons nécessairement nôtre estre, lequel est l'objet principal de toutes nos inclinations naturelles, de toutes nos passions et de tous les amours libres de la volonté. En second lieu, nous avons de l'inclination naturelle pour le bien en general, j'entens *par le bien en general* indefiniment tout ce qui nous peut convenir. En troisième lieu, nous avons de l'inclination en particulier pour toutes les creatures qui sont utiles à nôtre conservation⁵⁶⁹.

L'attualizzarsi stesso dell'amore di sé implica dunque nell'uomo un'innata capacità di distinguere ciò che è bene e ciò che è male relativamente alla propria vita, che lo conduce ad amare, oltre a se stesso, anche il bene in generale e tutte le creature ritenute utili al mantenimento dell'unione tra corpo ed anima – definite da Régis “beni particolari” –. Se l'amor proprio, l'amore del bene in generale e l'inclinazione verso i beni particolari in quanto tali non dipendono che da Dio come loro causa immediata, l'amore verso ciò che appare bene, essendo una modificazione dell'amore di sé e ricadendo pertanto nella sfera della contingenza, presuppone una scelta ed è pertanto un amore deliberato, che vede nell'uomo il suo unico responsabile⁵⁷⁰. Per tutelare la

⁵⁶⁷ Descartes, *Meditatio, IV*, AT VII 57-8: «neque enim opus est me in utramque partem ferri posse, ut sim liber, sed contra, quo magis in unam propendeo, sive quia rationem veri et boni in ea evidenter intelligo, sive quia Deus intima cogitationis meae ita disponit, tanto liberius illam eligo; nec sane divina gratia, nec naturalis cognitio unquam imminuunt libertatem, sed potius augent et corroborant. Indifferentia autem illa, quam experior, cum nulla me ratio in unam partem magis quam in alteram impellit, est infimus gradus libertatis, et nullam in ea perfectionem, sed tantummodo in cognitione defectum, sive negationem quandam, testatur; nam si semper quid verum et bonum sit clare viderem, nunquam de eo quod esse judicandum vel eligendum deliberarem; atque ita, quamvis plane liber, nunquam tamen indifferens esse possem».

⁵⁶⁸ La dottrina dell'amor proprio, da cui prende le mosse la morale del *Système*, viene riproposta dall'autore anche ne *L'usage* con poche variazioni, di carattere eminentemente formale: si veda RÉGIS, *L'usage*, pp. 400-7.

⁵⁶⁹ RÉGIS, *Système*, vol. 1, p. 216.

⁵⁷⁰ «[...] l'expérience fait voir que l'amour que nous avons pour tout ce qui nous paroît bon, c'est-à-dire convenable à nôtre nature, n'est qu'une modification de l'amour que nous avons pour nous mêmes, je veux dire pour l'union de nôtre esprit avec nôtre corps: car en effet, pourquoy aimerons-nous les choses qui sont hors de nous, si nous ne les aimions à cause des rapports de convenance qu'elles ont avec nous,

propria vita, infatti, oltre a scegliere il bene piuttosto che il male, l'uomo deve essere anche in grado di preferire i beni veri a quelli apparenti. A differenza della distinzione tra bene naturale e male naturale, che è di per se necessaria, in quanto essi coincidono rispettivamente con ciò che conviene o meno all'uomo indipendentemente da qualsiasi sua scelta per volontà divina⁵⁷¹, la distinzione tra beni veri e beni apparenti è invece relativa al buono o cattivo uso che l'uomo fa del bene in generale in rapporto alla propria conservazione. Mentre i veri beni, infatti, si rapportano effettivamente al mantenimento dell'unione per il buon uso che l'uomo ne fa, i beni apparenti si rapportano ad essa soltanto in apparenza, perché vengono usati male dall'uomo. Nonostante dunque l'uomo si ami sempre ed in maniera necessaria, ciò non toglie che egli si ami male tutte le volte che volge il proprio amore verso dei beni che sono a lui convenienti soltanto in apparenza⁵⁷². Così, ad esempio,

et quels rapports de convenance pourroient-elles avoir avec nous, si nôtre esprit n'estoit uny avec nôtre corps, et si elles ne servoient à conserver cette union?» (*Ibid.*, pp. 215-6); «nous nous pourrions donc naturellement à aimer les choses qui sont nécessaires à nôtre conservation, mais c'est toujours par amour propre que nous le faisons; de sorte qu'on peut assurer que l'amour propre est le maître de la volonté et que tous les autres amours ne sont que des suites et de modifications de celui là, puisqu'on n'aime rien dont on n'espere quelque avantage. Aussi, si l'on demande pourquoy l'ame aime son estre, c'est-à-dire, son union avec le corps et toutes les choses qui sont absolument nécessaires à conserver cette union, il faudra répondre que telle est la nature de l'ame: au lieu que si l'on demande pourquoi elle aime son estre, c'est-à-dire, son union avec le corps et toutes les choses qui sont absolument nécessaires à conserver cette union, il faudra répondre que telle est la nature de l'ame: au lieu que si l'on demande pourquoi elle aime les choses qui ne luy conviennent que par accident, il faudra dire que c'est parce qu'elle se determine à les aimer par son choix et par sa propre liberté» (*ibid.*, pp. 216-7). Lo stesso concetto viene ribadito ed approfondito nella sezione dedicata alla morale: «il ne faut pas croire [...] que l'amour que nous avons pour nous mêmes, qu'on appelle *amour propre*, soit seulement la cause ou la règle de nos amours; il faut penser au contraire que tous les autres amours sont des especes, ou pour mieux dire, des manieres de l'amour propre; car si nous aimons un objet nouveau, ce n'est pas qu'il se produise en nous un nouvel amour; mais c'est que connoissant dans cet objet quelque nouveau rapport de convenance avec nous, nous nous y aimons par un amour aussi ancien que nous mêmes, puisque nous nous y aimons par nôtre amour propre, qui est un amour essentiel et nécessaire, mais qui est nouvellement modifié par cet objet» (*ibid.*, vol. 3, p. 405).

⁵⁷¹ «Nous ne pouvons pas douter [...] que Dieu ne soit l'Auteur du bien naturel, car comme ce bien consiste dans toutes les choses modales qui conviennent à l'homme independemment de son choix, nous sommes obligés de reconnoître que Dieu est la cause efficiente première du bien naturel» (*ibid.*, vol. 1, p. 236); il male naturale viene definito da Régis in modo simmetrico al bene naturale: «ce mal [*scil.* le mal naturel] n'est autre chose que la disconvenance que les estres ont avec nous independemment de nôtre choix» (*ibid.*); ma, a differenza del bene naturale, non viene imputato alla causalità divina bensì a una causalità materiale o soggettiva: «Dieu n'est pas non plus l'auteur du mal naturel pris formellement; car comme [cette disconvenance] n'est qu'une simple privation, elle ne peut dépendre d'aucune cause efficiente, mais seulement d'une cause materielle ou subjective» (*ibid.*). Grazie a tale strategia l'autore cartesiano riduce il male naturale al suo aspetto contingente o materiale, negandone l'esistenza dal punto di vista formale, salvando in tal modo la nozione di bontà divina. Relativamente alla ripresa dei concetti aristotelico-scolastici di causa materiale e di causa formale da parte di Régis, si veda *ibid.*, p. 182.

⁵⁷² «[...] bien que nous nous aimions par nécessité, nous ne nous aimons pas toujours comme nous devons nous aimer, parce que nous nous aimons souvent dans des choses qui n'ont pas avec nous les rapports de convenance que nous pensons qu'elles aient [...] enfin nous nous aimons toujours, mais nous

quand j'aime à manger d'une viande qui est agreable au goût, mais nuisible à la santé, je m'aime à la verité dans le plaisir que j'ay à manger cette viande; mais je ne m'aime pas comme je me devrois aimer, parce que je m'aime dans une chose qui en effet ne me convient pas;

allo stesso modo

lors que je derrobe, je m'aime à la verité dans la chose derrobée; mais mon amour n'est pas raisonnable, parce que je m'expose à un danger manifeste de porter la peine de ce crime⁵⁷³;

A differenza dell'amore del bene in generale, il quale non è che un semplice appetito naturale e deve essere pertanto considerato alla stregua di una semplice affezione necessaria ed indeliberata, l'amore dei beni particolari dipende dalla scelta e dalla libertà dell'uomo ed appartiene perciò alla sfera della moralità. Le azioni riprovevoli sono pertanto prodotte da un'errore di valutazione ascrivibile esclusivamente all'anima umana. Mantenendo l'accezione tradizionale di male come privazione, il filosofo cartesiano esclude che le affezioni negative possano essere ritenute un esito dell'azione della causalità efficiente, sia essa prima o seconda:

il est évident que Dieu ne peut produire ce mal mediatement ni immediatement, parce que tout ce que Dieu produit ainsi, est réele et positif, et nous sçavons tres-certainement que le mauvais usage de nôtre liberté, qui consiste dans la non-conformité de nos affections avec de vrais biens n'est qu'une simple privation qui ne peut dépendre d'aucune cause efficiente mediate ni immediate⁵⁷⁴.

Se infatti Dio, in qualità di causa prima, pone in essere le affezioni senza connotarle negativamente, gli oggetti, in qualità di cause seconde, non fanno che renderle specifiche. La responsabilità del male morale è quindi imputata da Régis all'anima dell'uomo, che si trova ad essere responsabile delle affezioni negative non in quanto causa seconda – è noto infatti «que toute privation est une espece de neant qui ne peut estre produit»⁵⁷⁵ – ma quale causa materiale: come le cause materiali, che «ne

nous aimons mal toutes les fois que nous nous aimons dans des choses qui ne nous conviennent qu'en apparence, et que nous croyons nous convenir en effet» (*ibid.*, vol. 3, p. 405).

⁵⁷³ *Ibid.*. Ne *L'usage* Régis riporta l'esempio, tipicamente cartesiano (cfr. DESCARTES, *Meditatio VI*, AT VII 89), dell'idropia: «quand un hydropique aime à boire, il s'aime à la verité dans le plasir qu'il a en beuvant, mais il ne s'aime pas comme il devroit s'aimer, parce qu'il s'aime dans une chose qui en effet ne luy convient pas et qui luy est contraire. Par la même raison, lors que je derobe, je m'aime à la verité dans la chose derobée, mais je m'aime mal, parce que m'aimant ainsi, je m'expose à un danger manifeste d'estre puni» (REGIS, *L'usage*, p. 402).

⁵⁷⁴ REGIS, *Système*, vol. 1, p. 237.

⁵⁷⁵ *Ibid.*, p. 238.

produisent leurs effets qu'en les recevant», «l'ame ne produit donc le mal moral qu'en recevant ce mal»⁵⁷⁶. In particolare, a qualificare un'affezione come negativa è la discrepanza sussistente tra intenzioni e passioni dell'anima, che conduce quest'ultima a fare un uso sbagliato della propria libertà «en aimant des biens qui ne sont qu'apparens»⁵⁷⁷ e a contribuire materialmente alla produzione del male morale divenendone il soggetto di inerenza. Ciò avviene in modo particolare quando l'anima viene determinata ad agire non da *idées propres* delle cose che sono oggetto del suo giudizio e del suo libero arbitrio, bensì da *idées étrangères*. A differenza delle idee proprie, che rappresentano in maniera obiettiva – ovvero svincolata dalla componente passionale – le caratteristiche dell'oggetto, le idee estranee forniscono un'idea di quest'ultimo viziata dalla componente passionale, che conduce l'anima a giudicare sulla base di un piacere o di un dispiacere oppure di un interesse o disinteresse immediato, senza operare una corretta valutazione dei beni e dei mali che seguiranno al piacere o al dispiacere immediato derivante dall'unione con l'oggetto in questione⁵⁷⁸. Rappresentando qualche interesse, o risvegliando qualche passione, questo tipo di idee riduce l'individuo in una condizione di precipitazione o prevenzione, ritenute cartesianamente da Régis «deux causes les plus generales de nos faux jugemens et de nos mauvaises affections, en tant qu'elles nous portent à juger ou à choisir avant que d'avoir examiné les choses qui sont l'objet de nôtre jugement ou de nôtre choix»⁵⁷⁹. Ad

⁵⁷⁶ *Ibid.*, p. 238.

⁵⁷⁷ *Ibid.*, p. 238.

⁵⁷⁸ Cfr. *Ibid.*, pp. 230-1.

⁵⁷⁹ *Ibid.*, p. 231. Anche l'origine dei pregiudizi viene spiegata da Régis in maniera analoga a Descartes: «comme l'entendement est fort borné et qu'il ne connoit pas tous les rapports d'égalité ou d'inégalité qui sont entre les choses dont l'ame juge, nous avons dû durant nôtre enfance faire plusieurs faux jugemens touchant les choses que l'entendement ne connoissoit pas exactement et dont quelque passion nous incitoit à juger: de telle sorte que dans la suite n'ayant point corrigé ces préjugés, mais au contraire ayant toujours augmenté l'habitude de mal juger, il arrive que toutes les fois que les mêmes perceptions se presentent à l'esprit, nous sommes comme dans la nécessité de nous tromper, estant quasi impossible de suspendre nôtre jugement ou de juger autrement que la perception ou la prevention ont accoutumé de nous faire juger» (*ibid.*); cfr. DESCARTES, *Principia philosophiæ*, AT VIII-1 5 e 22: «quoniam infantes nati sumus, et varia de rebus sensibilibus judicia prius tulimus, quam integrum nostrae rationis usum haberemus, multis praejudiciis a veri cognitione avertimur; quibus non aliter videmur posse liberari, quam si semel in vita de iis omnibus studeamus dubitare, in quibus vel minimam incertitudinis suspicionem reperieremus»; «et quidem in prima aetate mens ita corpori fuit immersa, ut quamvis multa clare, nihil tamen unquam distincte perceperit; cumque tunc nihilominus de multis judicaret, hinc multa haudimus praejudicia, quae a plerisque numquam postea deponuntur. Ut autem nos iis possimus liberare, summatim hic enumerabo simplices omnes notiones, ex quibus cogitationes nostrae componuntur; et quid in unaquaque sit clarum, quidque obscurum, sive in quo possimus falli, distinguam». A riguardo si veda inoltre AT VIII-1 33, 35-6.

avviso dell'autore l'anima che non fa un uso corretto della propria libertà assomiglia dunque a un vasaio che non rispetta le regole del suo mestiere, poiché:

en premier lieu, comme il arrive que ce potier au lieu de faire une cruche, comme il avoit envie, fait un vase destiné à de moindres usages, il arrive aussi que l'ame, qui use mal de sa liberté aime un bien sensible en croyant aimer un bien raisonnable. En 2. lieu comme le défaut du potier ne consiste pas en ce que l'effet qu'il produit est mauvais de soi, mais en ce qu'il ne répond pas à l'intention qu'il a eue en le produisant, de même le défaut de l'ame, qui use mal de sa liberté, ne consiste pas en ce qu'elle aime des choses qui sont de soy mauvaises, mais en ce que l'amour qu'elle a pour elles, ne répond pas à l'intention qu'elle a d'aimer de vrais biens⁵⁸⁰.

L'espressione necessaria dell'amore di se non esclude che si profili la possibilità di una scelta libera da parte dell'uomo, la quale, esulando dalla sfera della necessità, rientra nel vero e proprio ambito morale. Accanto all'amor proprio indeliberato, innocente e perfetto in quanto proveniente dall'autore della natura, Régis pone un amor proprio deliberato, che dipende immediatamente dalla libertà umana e che può pertanto essere innocente o colpevole, interessato o disinteressato, a seconda che l'uomo scelga i beni veri o i beni apparenti, l'utilità propria o il bene di ciò a cui tende. L'amor proprio deliberato può, dunque, essere morale e quindi *eclairé* o immorale e quindi *ignorant* in base alle caratteristiche che assume in seguito alle libere scelte dell'uomo⁵⁸¹.

Se l'amore proprio *eclairé* appartiene alla parte superiore dell'anima, che Régis definisce *appetit raisonnable*, ed ha per oggetto i beni razionali (o onesti), l'amore proprio *ignorant* fa capo all'*appetit sensitif* o *concupiscible*, che corrisponde alla parte inferiore dell'anima, ed ha per oggetto i beni sensibili (o deliziosi) – nonché i piaceri – presenti o futuri⁵⁸²; entrambi sono frutto di una scelta deliberata dell'uomo, la quale si

⁵⁸⁰ RÉGIS, *Système*, vol. 1, p. 238. Ne *L'usage* l'autore specifica che, in ragione della dipendenza immediata dell'amore di noi stessi e dell'amore del bene in generale dalla natura dell'anima, e quindi da Dio come loro causa efficiente immediata, «s'il y a quelque default dans nos affections, ce default ne vient pas de l'amour de nous-mêmes ni de l'amour du bien en general, mais seulement de l'amour que nous avons pour de certaines bien particuliers, qui n'ont pas avec nous, les rapports de convenance qu'ils paroissent» (REGIS, *L'usage*, p. 401).

⁵⁸¹ «[...] on distingue l'amour propre en ignorant et en éclairé; on appelle l'amour propre *ignorant*, celui qui fait que nous nous aimons dans des choses contraires à nôtre bien; et amour propre *eclairé*, celui qui fait que nous nous aimons dans ce qui nous convient en effet» (REGIS, *Système*, vol. 3, p. 392). La stessa distinzione viene riproposta e specificata a p. 406 dello stesso volume: «[...] on a distingué l'amour propre en *ignorant* et en *eclairé*, entendant par l'amour propre ignorant un amour par lequel nous nous aimons dans des choses nuisibles, et par l'amour propre éclairé un amour de choix par lequel nous ne nous aimons que dans des choses utiles, c'est à dire, qui ont avec nous un veritable rapport de convenance».

⁵⁸² «Or ainsi que les sens nous representent souvent comme convenables des choses que la raison nous represente d'une maniere tout opposée, de la vient qu'on a divisé l'ame comme en deux parties, dont

basa sulla dialettica tra sensi, ragione, giudizio e libero arbitrio. Dal momento che spesso i beni o i mali sono relativi alla particolare condizione psicofisica dell'uomo, è necessario che il libero arbitrio consulti al contempo i giudizi basati sulla ragione e i giudizi basati sui sensi al fine di «comparer les avantages et les desavantages que les sens luy offrent pour le present avec les commoditez et les incommoditez que la raison luy represent pour l'avenir»⁵⁸³. Tale comparazione risulta tanto più necessaria quando il libero arbitrio si trova a volere nello stesso tempo due cose tra loro contrarie⁵⁸⁴; è solo grazie ad un'attenta riflessione, infatti, che l'individuo può divenire consapevole che l'apparente simultaneità delle inclinazioni contrarie è legata alla successiva stimolazione del cervello in seguito all'azione dell'appetito razionale da un lato e dell'appetito concupiscibile ed irascibile dall'altro, le quali «se suivent quelquefois de si près que l'ame ne peut distinguer qu'avec peine le temps qui les separe»⁵⁸⁵ e può pertanto sforzarsi di risolvere «les combats qui arrivent entre la partie superieure et inferieure de l'ame»⁵⁸⁶ in favore della prima, cercando di avere la meglio, attraverso lo sviluppo della componente razionale, sulla stessa natura umana nonostante sia «la partie inferieure de l'ame» ad essere «souvent la maîtresse de la superieure»⁵⁸⁷. Il dominio della parte inferiore su quella superiore dell'anima non è che un esito delle condizioni dell'unione della componente corporea e di quella spirituale; tali condizioni stabiliscono che la sollecitazione degli organi di senso da parte degli oggetti esterni oltre a provocare

l'une s'appelle superieure et l'autre inferieure: ensuite de quoy on a attribué à la partie superieure de l'ame toutes les affections pour le bien honneste, et on rapporte à la partie inferieure toutes celles qu'elle a pour le bien delectable, entendant par le bien delectable le bien sensible dont il a esté parlé, qui est opposé au bien raisonnable. La partie superieure de l'ame prend encore le nom d'*appetit raisonnable* entant qu'elle s'attache aux biens que la raison luy propose, et la partie inferieure s'appelle *appetit sensitif ou concupiscible*, entant qu'elle embrasse les biens que les sens seuls luy offrent; je dis, *appetit sensitif ou concupiscible* pour faire entendre que l'appetit sensitif et concupiscible est un même appetit considéré diversement, suivant qu'il regarde des plaisirs presens, ou à venir: quand les plaisirs sont presens, il s'appelle sensitif, c'est-à-dire, dependant du sentiment, qui est toujours causé par des objets presens; et quand les plaisirs sont à venir, il se nomme concupiscible, c'est-à-dire, dependant du desir, qui regarde toujours les objets absens ou éloignez» (*ibid.*, vol. 1, p. 241). Si veda inoltre *ibid.*, vol. 3, p. 407.

⁵⁸³ *Ibid.*, vol. 1, p. 241.

⁵⁸⁴ «Au reste comme les choses qui determinent l'appetit sensitif et l'appetit raisonnable sont souvent opposées, il arrive de là que le libre-arbitre se croit comme poussé en même temps à vouloir des choses contraires; par exemple si d'un côté le plaisir de manger se presente au sens, le jugement qu'on fait ensuite de cette perception est suivi d'une inclination qui nous porte à manger; et si d'un autre côté on vient à considerer qu'il sera peut-estre nuisible de manger, ce second jugement est accompagné d'une inclination toute contraire à la premiere, ce qui donne lieu à l'ame de prendre ces deux inclinations pour des effets de deux appetits opposez qui agissent en même temps» (*ibid.*, p. 241).

⁵⁸⁵ *Ibid.*, p. 242.

⁵⁸⁶ *Ibid.*.

⁵⁸⁷ *Ibid.*.

nell'anima delle sensazioni di piacere e di dolore utili a renderla edotta della presenza degli oggetti stessi e a permetterle di qualificare la loro azione come utile o nociva in relazione alla natura umana, imprimono nel cuore certe disposizioni che, per tutto il tempo della loro durata, mettono l'anima nella condizione di essere impossibilitata a distogliere l'attenzione dagli oggetti in questione e di non poter giudicare della loro bontà o nocività se non in relazione al piacere e al dolore che ne deriva. Le disposizioni impresse nel cuore e negli organi di senso rappresentano per Régis, come già del resto per Descartes, il principale portato delle passioni nonché la causa dei conflitti più violenti che si verificano tra la parte superiore e la parte inferiore dell'anima, nella misura in cui esse «font que les esprits animaux, du mouvement desquels elles dependent, reprennent aisement le cours que l'ame leur veut faire quitter en pensant à quelque autre chose»⁵⁸⁸. A causa della condizione di limitatezza in cui versa, l'anima umana è naturalmente portata ad accordare maggiore attenzione ai beni sensibili rispetto ai beni razionali, le cui idee non sono né così vive né così frequenti come quelle che derivano dai primi:

il faut ajoûter que les biens raisonnables n'ont gueres de rapport au cœur et que leurs idées ne sont ni si vives, ni si frequentes que celles des biens sensibles, ce qui fait que l'ame s'y arreste moins; car comme elle est extrêmement bornée, l'idée presente d'un objet sensible épuise presque toute son attention, et fait qu'il ne luy reste que le souvenir d'avoir eu auparavant l'idée d'un bien raisonnable contraire à celle qui occupe pour lors, et ce souvenir est pour l'ordinaire si leger, qu'il ne sçauroit tirer l'ame à un party contraire à celui que les sens luy offrent d'une maniere plus vive, plus forte et plus frequente⁵⁸⁹.

Se il predominio delle passioni sulla componente razionale pone perlomeno l'uomo in in uno stato di libertà apparente, l'equilibrio tra passioni e ragione determina nell'individuo l'impossibilità di scelta, rendendolo schiavo della propria libertà d'indifferenza⁵⁹⁰. Più giudizi tra loro in contrasto si impongono all'anima in egual misura, più il libero arbitrio si trova «en estat de ne sçavoir à quoi se determiner, les raisons qui le poussent vers deux partis contraires estant égales»⁵⁹¹. È per tale motivo, ad esempio, che l'uomo non può dirsi libero quando è nella condizione di dover eseguire un comando: non è infatti il comando in quanto tale a compromettere la libertà

⁵⁸⁸ REGIS, *Système*, vol. 1, p. 242.

⁵⁸⁹ *Ibid.*, pp. 242-3.

⁵⁹⁰ Cfr. *ibid.*, p. 253.

⁵⁹¹ *Ibid.*, p. 252.

di scelta, quanto piuttosto l'equilibrio tra due giudizi tra loro opposti che provoca nel libero arbitrio uno stato di indifferenza oggettiva e, dunque, lo pone nell'impossibilità di determinarsi; in particolare, il giudizio che persuade l'individuo che le cose imposte sono difficili da realizzare, si impone a quello che insegna che è bene obbedire e fare quello che ci è stato ordinato, mettendo il libero arbitrio nello stato di non sapere a quale giudizio risolversi, come dimostra il caso degli schiavi e dei bambini⁵⁹². La soluzione a tale stato di indeterminazione è ravvisata da Régis, in linea con la tradizione, nella stimolazione e nell'esercizio della componente razionale. Nonostante l'innegabile peso che la componente passionale gioca nelle scelte dell'individuo, nell'atto stesso dell'agire l'uomo detiene, come aveva già messo in luce San Tommaso, oltre alla libertà di contraddizione – che coincide con la possibilità da parte dell'anima di abbandonare una determinazione senza volgersi ad una opposta –, la libertà di contrarietà – che consiste nella possibilità da parte dell'anima di abbandonare una certa determinazione per perseguirne una del tutto contraria⁵⁹³ –. La maggiore libertà per l'uomo consiste dunque nella possibilità di autodeterminarsi al fine di unirsi a ciò che l'intelletto rappresenta chiaramente come bene; come descrive Orazio nelle sue *Satire*, gli uomini più liberi sono i saggi, ovvero coloro che, capaci di governare le loro passioni, hanno l'idea del loro dovere sempre presente allo spirito. Giudizio e libero arbitrio si trovano

⁵⁹² *Ibid.*. Un meccanismo analogo regola l'indecisione che caratterizza quegli amanti descritti dai poeti che non riescono a fare a meno di amare il loro compagno nonostante i motivi che lo conducono ad odiarlo: «ce que je viens de dire des enfans et des esclaves se doit aussi entendre de ces amans malheureux que les poëtes chantent avoir quelquefois aimé par force, car tout ce qui paroît de forcé dans leur amour ne vient que de l'indifference objective qui les met en estat de ne sçavoir quel party ils doivent prendre, les raisons qui les sollicitent à quitter leurs maitresses estant presque égales à celles qui leur persuadent de les aimer, ce qui fait que leur libre-arbitre est tantôt tiré d'un côté et tantôt d'un autre, et qu'il ne peut s'arrester du côté de l'amour, qu'en même temps plusieurs raisons ne tâchent de le faire pancher du côté de la haine» (*ibid.*, pp. 252-3). Régis si riferisce in particolare alla situazione in cui versa la Medea descritta da Orazio; si veda Orazio, *Medea*. Nella stessa situazione dei bambini, degli schiavi e degli amanti sventurati, si trovano gli uomini che «se laissent emporter aveuglement aux passions qui les dominent»: quando infatti la ragione si oppone alle passioni «qui sont presque toujours presentes à leur esprit» rendendoli edotti del loro dovere, le loro anime sono talmente in bilico tra i due motivi in apparenza equivalenti da essere sopraffatta dal dispiacere estremo «de se voir comme partagé entre deux biens que l'entendement luy propose et auxquels elle souhaite avec passion de s'unir, sans toutefois qu'elle puisse se porter vers l'un ni vers l'autre» (RÉGIS, *Système*, vol. 1, p. 253).

⁵⁹³ Cfr. *ibid.*, pp. 219-20. Régis riprende Tommaso, il quale divide la libertà *a necessitate* in libertà di contraddizione e di contrarietà. Per l'aquinate è fornito di libertà di contraddizione quell'ente che, quando vi siano tutte le condizioni richieste all'azione, può agire e non agire; mentre vi è libertà di contrarietà quando di due opposte si può fare sia l'uno che l'altro. Come per Tommaso, anche per Régis, grazie allo stato di libertà che lo contraddistingue se l'uomo può per propria determinazione soddisfare gli appetiti inferiori contrari alla legge morale, ovvero non fare il male, egli avrà al contempo la possibilità di non opporsi a tali appetiti, pur avendo la potestà di opporvisi, e dunque fare il male; allo stesso modo, se l'uomo fa il bene per propria determinazione, detiene anche la facoltà di non farlo.

infatti ad essere necessitati soltanto per una necessità *ex suppositione* e non per una necessità assoluta: essi non possono compiere *in sensu composito* due azioni tra loro opposte, ma detengono il potere di compierle *in sensu diviso*⁵⁹⁴:

quand le libre arbitre aime une chose, il l'aime de telle sorte qu'il retient la puissance de la haïr quand l'entendement viendra à la luy représenter comme mauvaise puisque par la supposition les rapports de convenance qui sont l'objet du libre-arbitre ne sont pas nécessaires, mais contingens. C'est pourquoy, puisque l'entendement est de telle nature qu'il peut représenter comme mauvais les objets du libre-arbitre, qu'il a déjà représenté comme bons, c'est une nécessité que quand le libre arbitre aime une chose il retienne toujours la puissance de la haïr, quand elle luy sera représentée comme mauvaise⁵⁹⁵.

Visto che la sua maggiore perfezione risiede nel migliore uso possibile delle facoltà di conoscere e di determinarsi donategli da Dio, l'uomo non potrebbe essere più perfetto se non acquisendo la ferma volontà di fare un buon uso del proprio giudizio e del proprio libero arbitrio e, dunque, godendo della felicità e della soddisfazione interiore che risulta dall'uso retto di queste facoltà⁵⁹⁶. Come il piacere e il dolore dei sensi avvertono l'anima circa la presenza di beni o mali fisici, allo stesso modo il pentimento e la soddisfazione interiore la avvertono della presenza di beni o di mali interiori, i quali

⁵⁹⁴ Cfr. REGIS, *Système*, vol. 1, p. 220. Régis oltre a riprendere Aristotele, riprende S. Tommaso: «ad tertium dicendum quod, si Deus movet voluntatem ad aliquid, impossibile est huic positioni quod voluntas ad illud non moveatur. Non tamen est impossibile simpliciter. Unde non sequitur quod voluntas a Deo ex necessitate moveatur» (TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I^a-IIae q. 10 a. 4 ad 3). Si veda inoltre ID., *Quodlibet* IV, q. 12 a. 1 ad 4: «ad quartum dicendum, quod libertas necessitati coactionis opponitur, quae est necessitas absoluta; et talis necessitas est cohibenda. Sed necessitas quae est ex suppositione finis, non opponitur libertati; et tali necessitate expedit uti ad communem utilitatem: alioquin nec pacta promissionibus firmata, nec iuramenta, in rebus humanis fieri deberent. Multo autem magis per huiusmodi expedit homines obligari ad divina, quae sunt meliora».

⁵⁹⁵ REGIS, *Système*, vol. 1, p. 220. La posizione di Régis ricalca nuovamente quella di Aristotele e Tommaso. Se Aristotele, nel quinto libro della sua *Metafisica* afferma che le potenze razionali hanno la facoltà di indirizzarsi verso cose opposte, nella *Summa Theologiae* l'Aquinate afferma che: «ex hoc contingit quod homo est dominus sui actus, quod habet deliberationem de suis actibus, ex hoc enim quod ratio deliberans se habet ad opposita, voluntas in utrumque potest. Sed secundum hoc voluntarium non est in brutis animalibus, ut dictum est» (TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I^a-IIae q. 6 a. 2 ad 2) e ancora: «homo est liberi arbitrii, alioquin frustra essent consilia, exhortationes, praecepta, prohibitiones, praemia et poenae. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod quaedam agunt absque iudicio, sicut lapis movetur deorsum; et similiter omnia cognitione carentia. Quaedam autem agunt iudicio, sed non libero; sicut animalia bruta. Iudicat enim ovis videns lupum, eum esse fugiendum, naturali iudicio, et non libero, quia non ex collatione, sed ex naturali instinctu hoc iudicat. Et simile est de quolibet iudicio brutorum animalium. Sed homo agit iudicio, quia per vim cognoscitivam iudicat aliquid esse fugiendum vel prosequendum. Sed quia iudicium istud non est ex naturali instinctu in particolari operabili, sed ex collatione quadam rationis; ideo agit libero iudicio, potens in diversa ferri. Ratio enim circa contingentia habet viam ad opposita; ut patet in dialecticis syllogismis, et rhetoricis persuasionibus. Particularia autem operabilia sunt quaedam contingentia, et ideo circa ea iudicium rationis ad diversa se habet, et non est determinatum ad unum. Et pro tanto necesse est quod homo sit liberi arbitrii, ex hoc ipso quod rationalis est» (*ibid.*, I^a q. 83 a. 1 co.).

⁵⁹⁶ REGIS, *Système*, vol. 1, p. 250.

vengono fatti coincidere dal filosofo cartesiano con il buono e il cattivo uso del libero arbitrio⁵⁹⁷. Contro Malebranche, che per l'autore del *Système* era caduto nell'errore di confondere «la satisfaction interieure de l'ame avec les plaisirs des sens»⁵⁹⁸, Régis sottolinea che, a differenza dei piaceri corporei, i quali oltre a dipendere dalle circostanze esterne sono relativi alla particolare situazione in cui si trova il corpo in un determinato momento e alla loro capacità di procurare una soddisfazione interiore all'anima, i beni spirituali, prima fra tutti la soddisfazione interiore, non solo possono a buon diritto essere ritenuti assoluti in quanto indipendenti dalle contingenze, ma sono anche dipendenti *in toto* dalla facoltà di conoscere e dalla facoltà di volere dell'uomo. Secondo Régis, se la conoscenza oltrepassa spesso le forze dell'uomo, giudizio e libero arbitrio sono completamente in suo possesso e il miglior modo di disporne è quello di mantenere la ferma e costante risoluzione di giudicare solo le cose conosciute chiaramente e di impiegare tutte le forze del proprio spirito per conoscerle al meglio. Il filosofo ritiene, in armonia con la prospettiva cartesiana, che il distoglimento dalle passioni in favore di un comportamento meramente razionale si possa ottenere attraverso un esercizio continuo e retto della ragione che conferisce all'uomo la capacità di regolare se stesso e la propria condotta non più in vista dei beni sensibili bensì in vista di quelli razionali:

c'est donc une chose assuré que nous ne sommes jamais plus libres que lorsque nous sommes plus determinez, et que nous ne sommes jamais plus determinez que lorsque nous faisons plus d'attention à nôtre devoir; d'où vient que comme l'ame a ce malheur d'estre peu de temps attentive au même sujet, ceux-là sont les plus gens de bien qui se procurent le plus d'attention à leur devoir, et qui se le procurent en faisant souvent de bonnes actions, parce qu'ils acquierent par ce moyen la facilité de bien agir: c'est par cela seul que les grandes ames se distinguent des ames basses et vulgaires, qui se laissent aller à leurs passions sans aucune resistance; et qui ne sont heureuses ou malheureuses que selon que les choses qui leur surviennent sont agreables ou desagreables; au lieu que les grandes ames ont des raisonnemens si forts et si puissans, que bien qu'elles ayent des passions qui tendent à les détourner continuellement de l'attention qu'elles ont à leur devoir, leur raison est néanmoins toûjours la maîtresse, en tenant leur attention attachée aux motifs qui leur persuadent que ce qu'ils font est conforme à la raison⁵⁹⁹.

⁵⁹⁷ Cfr. *ibid.*, p. 245.

⁵⁹⁸ *Ibid.* ; cfr. Malebranche, *La recherche*, vol. 4, cap. 10.

⁵⁹⁹ REGIS, *Système*, vol. 1, pp. 253-4. Se infatti i beni del corpo «ne dependent point absolument de nous», per Régis quelli dell'anima «se rapportent tous à deux chefs qui sont l'un de connoître et l'autre de vouloir» (*ibid.*, p. 250.).

Poiché il piacere e il dolore immediati scuotono più fortemente l'anima rispetto alle rappresentazioni della ragione, la parte inferiore dell'anima sarebbe facilmente maestra di quella superiore se quest'ultima non fosse fortificata dall'esterno attraverso precetti, ricompense, lodi, biasimo, ma soprattutto attraverso punizioni e ricompense, i quali rappresentano indubbiamente, secondo Régis, «les deux plus puissants motifs qu'on ait pû trouver pour exciter les hommes à bien faire»⁶⁰⁰. Le punizioni e le ricompense possono a buon diritto essere paragonati a due pesi che vengono aggiunti esteriormente alla ragione per controbilanciare il piacere e il dolore che, eccitando dal punto di vista fisiologico la componente corporea, conducono l'individuo a fuggire o a perseguire impulsivamente gli oggetti che causano sensazioni sgradevoli e a rifuggire quelli che causano sensazioni piacevoli. Le punizioni e le ricompense agiscono nell'immediato ma in vista di un bene futuro: esse seguono il principio di irretroattività e riguardano le azioni presenti e passate soltanto in maniere indiretta e accidentale; la loro efficacia si riscontra infatti soltanto in relazione alle azioni non ancora compiute, che rappresentano il loro oggetto diretto⁶⁰¹. Il fulcro di una morale solida è ravvisato da Régis, allo stesso modo di Descartes, nel retto uso della ragione, che, consentendo un'autentica conoscenza del bene, impedisce che la volontà non illuminata dall'intelletto si decida in maniera irrisolta, correndo il rischio di portarsi verso cose cattive ritenute erroneamente e avventatamente buone⁶⁰². Ciò che pertanto l'esercizio assiduo della ragione permette di rafforzare è altresì il buon uso del giudizio, che sta alla base del corretto funzionamento della componente intenzionale dell'uomo, rappresentata dal libero arbitrio. La volontà non è in grado di governare le passioni direttamente, ma indirettamente elaborando rappresentazioni razionali contrarie alle passioni ritenute potenzialmente nocive, rappresentazioni che possono essere fortificate e stimulate attraverso l'allenamento ad una «meditation attentive et souvent reïterée»⁶⁰³; perché

⁶⁰⁰ *Ibid.*, p. 243.

⁶⁰¹ «[...] on ne recompense ou on ne punit les actions que pour exciter ceux qui les ont faites à en faire ou n'en pas faire de semblables. [...] il s'ensuit premierement que quand on recompense une action, on ne la recompense pas precisement pour la recompenser ni pour faire qu'elle soit autre qu'elle n'est, mais seulement pour exciter celuy qui l'a faite ou d'autres qui l'ont vûe faire à en produire des semblables; ce qui fait voir que l'action qu'on recompense n'est pas la fin ni le motif de la recompense, mais qu'elle en est seulement le sujet; d'où vient qu'on ne recompenseroit pas dans la société civile une personne pour les bonnes actions qu'elle auroit faites, si elle estoit incapable d'en faire d'autres» (*Ibid.*).

⁶⁰² Cfr. DESCARTES, *Discours de la methode*, AT 267.

⁶⁰³ REGIS, *Système*, vol. 1, p. 251: «si Dieu ne nous a pas donné la perfection de ne point faillir par le premier moyen qui depend de la claire et distincte connoissance, il a du moins laissé comme en nôtre puissance l'autre moyen, qui est de retenir fortement la resolution de ne donner jamais nôtre

tuttavia il libero arbitrio possa determinarsi in conformità ai beni razionali è necessaria la ferma risoluzione di giudicare solo le cose conosciute chiaramente⁶⁰⁴: l'azione del libero arbitrio subentra infatti solo in seguito alla valutazione delle idee dell'intelletto da parte del giudizio, è quindi indispensabile che l'attività di quest'ultimo sia esente da errore. A differenza del giudizio, che opera a livello meramente intellettuale e mantiene un certo distacco dal suo oggetto, il libero arbitrio coinvolge anche la componente corporea ed emotiva, conducendo l'individuo ad un contatto o, perlomeno, ad una partecipazione emozionale.

In particolare, il giudizio qualifica una cosa come buona affermando o negando, sulla base degli stimoli dei sensi o delle idee dell'intelletto, l'esistenza di un legame contingente e non necessario tra un determinato oggetto e la bontà in relazione al composto umano; l'esito dell'attività del giudizio determina l'azione del libero arbitrio, che si spinge ad unirsi o a separarsi dall'oggetto in questione attraverso un moto emotivo. Régis concepisce i rapporti di convenienza o sconvenienza tra l'uomo e gli oggetti particolari alla stregua di proprietà predicabili dei secondi che hanno una ricaduta ontologica sul primo; ciò che a suo avviso è dunque necessario scongiurare attraverso un'attenta e reiterata meditazione è che il giudizio affermi o neghi proprietà non concepite, non ancora chiaramente concepite dall'intelletto o soltanto apparenti⁶⁰⁵:

personne ne doute que les idées de l'entendement ne soient les causes qui déterminent immédiatement l'ame à bien user de sa liberté; car chacun ne sçait par experience que quand l'entendement conçoit clairement la bonté ou la verité d'une chose, le jugement et le libre arbitre s'attachent et se joignent infailliblement à cette bonté ou à cette verité; ce qui a fait dire qu'il suffit de bien connoître pour bien juger, et de bien juger pour bien aimer; car en effet, si l'entendement ne representoit jamais que des choses dont la bonté et la

consentement aux choses dont la verité ne nous est pas clairement connuë; car quoy-que nous experimentions en nous cette foiblesse de ne pouvoir attacher long-temps nôtre esprit à un même pensée, nous pouvons toutefois par une meditation attentive et souvent reïterée imprimer si fortement dans la memoire la resolution de ne juger que de ce qui nous sera connû que nous ne manquions gueres de nous en souvenir toutes les fois qu'il en sera besoin, afin d'acquérir par ce moyen l'habitude de ne faillir que le moins qu'il sera possible».

⁶⁰⁴ La posizione di Régis ricalca quella assunta da Descartes nel trattato *Les passions de l'âme*, artt. 48-9.

⁶⁰⁵ «Puisque les choses que nous aimons librement ne nous conviennent ou ne nous disconviennent que par accident et d'une maniere contingente, et que d'ailleurs nous ne connoissons pas toujours les veritables rapports de convenance ou de disconvenance qu'elles ont avec nous, il est aisé de voir qu'à leur égard l'ame peut bien ou mal user de son libre arbitre, et qu'en effet elle en use bien lorsque les choses qu'elle aime ont un veritable rapport de convenance avec elle, et qu'elle en use mal lors qu'elles ont un rapport tout contraire» (REGIS, *Système*, vol. 1, pp. 228-9).

verité fussent connuës, l'ame ne manqueroit jamais de juger exactement et de faire un bon choix⁶⁰⁶.

Essendo contingenti, «les rapports d'égalité ou d'inégalité qui sont entre les choses dont l'ame juge» possono indurre il giudizio a supporre tra gli oggetti dei rapporti di uguaglianza e disuguaglianza in realtà insussistenti: il buono o il cattivo uso del giudizio risiede dunque nella capacità o meno di istituire dei rapporti nei limiti delle percezioni chiare e distinte presentate dall'intelletto, evitando accuratamente di estenderli anche a cose non intese o percepite confusamente⁶⁰⁷. Se in ragione dell'oggetto, intelletto e giudizio non presentano differenze che possano connotarne il maggiore o il minore grado di potenza, dal punto di vista formale è possibile ravvisare una notevole disparità tra le due facoltà: come per Descartes, anche per Régis la limitatezza naturale dell'intelletto è puramente estensiva ed è il portato dell'incapacità costitutiva dell'intelletto di superare i limiti della sua ricettività. Mentre il concorso dell'intelletto nella produzione della verità e dell'errore coincide rispettivamente con la concezione e la mancata concezione delle idee delle cose oggetto del giudizio, il giudizio vi contribuisce rispettivamente nel conformarsi a tali idee e nel travalicare la facoltà intellettiva «en affirmant ou en niant des choses que l'entendement n'a pas conçûës»⁶⁰⁸. Régis segue quindi di nuovo Descartes nel far risiedere la natura dell'errore

⁶⁰⁶ *Ibid.*, pp. 228-9.

⁶⁰⁷ «Si les rapports d'égalité ou d'inégalité qui sont entre les choses dont l'ame juge estoient necessaires, l'ame jugeroit toûjours bien, parce que ses jugemens seroient toûjours conformes à ses idées: mais comme ces rapports sont contingens, il arrive souvent que l'ame se trompe, en supposant dans les objets des rapports d'égalité ou d'inégalité qui n'y sont pas. [...] Or il est evident que l'ame use bien de son jugement lors qu'elle le conforme à ses idées et qu'au contraire, elle en use mal, lorsqu'elle ne l'y conforme pas; ce qui fait voir que le bon et le mauvais usage du jugement sont une même chose avec la vérité et l'erreur prises formellement» (*Ibid.*, pp. 225-6). L'autore del *Système* rimane quindi fedele a Descartes, il quale nella meditazione IV sottolineava come fosse noto per luce naturale che «perceptionem intellectus praecedere semper debere voluntatis determinationem» (DESCARTES, *Meditationes*, AT VII 60) e che la causa dell'errore fosse pertanto da ravvisare nel mancato contenimento della volontà nei limiti delle percezioni chiare e distinte dell'intelletto nonché nell'estensione della stessa a cose percepite in maniera oscura e confusa, rispetto alle quali l'individuo non dovrebbe che essere indifferente (cfr. DESCARTES, *Meditationes*, AT VII 58-60).

⁶⁰⁸ REGIS, *Système*, vol. 1, p. 226. «Pour comprendre ensuite comment la vérité et l'erreur formelles peuvent proceder de l'entendement et du jugement il faut remarquer que bien que l'objet de l'entendement soit égal à celui du jugement, et que par consequent le jugement ne puisse rien affirmer ou nier dont l'entendement n'ait quelque connoissance, il est neanmoins vray que l'ame peut en jugeant attribuer à un sujet plus de proprieté qu'elle n'y en conçoit, ce qui est la vraye origine de l'erreur, qui procede necessairement de ce que le jugement estant plus ample et plus étendu à l'égard de chaque objet particulier que n'est l'entendement, l'ame ne le retient pas dans les mêmes limites, ce qui fait qu'il s'égare, c'est-à-dire qu'il tombe dans l'erreur, en affirmant qu'il y a dans les objets des proprieté que l'entendement n'y conçoit pas» (*ibid.*, p. 227). Lo si compari a DESCARTES, *Meditationes*, AT VII 58: «ex his autem percipio vim volendi, quam a Deo habeo, per se spectatam, causam esse errorum meorum, est

non nella facoltà ricevuta da Dio e nemmeno nell'operazione in quanto dipendente da quest'ultimo, ma nell'operazione in quanto procedente dall'individuo⁶⁰⁹, la cui anima, se può a buon diritto essere considerata «une vraye cause active de la verité», non può che essere ritenuta «une cause passive ou materielle de l'erreur prise formellement»⁶¹⁰. Ma, a differenza di Descartes, per il quale l'espressione *judicandi facultas* denota due facoltà distinte nella mente, che concorrono entrambe nella formazione dei giudizi: la facoltà di conoscere, o intelletto, e la facoltà di scegliere, o volontà o libero arbitrio, Régis distingue in maniera netta e precisa la facoltà di giudicare, o giudizio, – responsabile della verità e dell'errore – e la facoltà di scegliere, o libero arbitrio, – responsabile del bene e del male –, le quali presuppongono, per esplicitare la propria azione, rispettivamente le idee presenti nell'intelletto e l'attività del giudizio.

Il buono o il cattivo uso del libero arbitrio risiede nel conformare o meno le proprie affezioni ai veri beni o, per esprimere lo stesso concetto in altri termini, nell'amare dei rapporti di convenienza veri o soltanto apparenti; se tuttavia la libertà e la responsabilità del libero arbitrio hanno la loro radice nella possibilità di governare la componente emotiva, secondo la dialettica tra le facoltà teorizzata da Régis l'autentica responsabilità della bontà o della malvagità delle azioni ricade sul giudizio, come dimostra il fatto che un equilibrio tra due giudizi tra loro opposti determina un'indifferenza oggettiva nel libero arbitrio. È dunque vero che il male di colpa non può essere imputato altro che al cattivo uso del libero arbitrio:

tandis qu'il n'y a que le jugement qui agit, c'est-à-dire qui discerne entre le vray et le faux, ou l'ame juge bien, et ce n'est que voir ce qui est, en quoy il n'y a pas un grand merite, ou si elle juge mal elle croit voir ce qu'elle ne voit pas, ce qui n'est qu'une erreur de fait, qui ne sçauroit estre gueres criminelle; mais dès que le cœur s'y mêle, c'est-à-dire, que le libre arbitre choisit, il arrive, ou que'elle aime un bien sensible, ce qui ne peut estre sans blâme⁶¹¹.

Ma è altrettanto vero che all'interno della teoria delle facoltà elaborata da Régis sono i giudizi ad avere un ruolo chiave nella determinazione delle scelte del libero arbitrio,

enim amplissima, atque in suo genere perfecta; neque etiam vim intelligendi, nam quidquid intelligo, cum a Deo habeam ut intelligam, procul dubio recte intelligo, nec in eo fieri potest ut fallar. Unde ergo nascuntur mei errores? Nempe ex hoc uno quod, cum latius pateat voluntas quam intellectus, illam non intra eosdem limites contineo, sed etiam ad illa quae non intelligo extendo; ad quae cum sit indifferens, facile a vero et bono deflectit, atque ita et fallor et pecco».

⁶⁰⁹ Cfr. DESCARTES, *Meditationes*, AT VII 60.

⁶¹⁰ REGIS, *Système*, vol. 1, p. 226.

⁶¹¹ REGIS, *Système*, vol. 1, pp. 250-1.

presentando come veri o falsi i beni concepiti dall'intelletto. Il libero arbitrio dell'uomo consiste nell'acconsentire o nel dissentire all'unione a ciò che è già stato predisposto dal giudizio ed esprime il carattere di dinamicità specifica dell'agire della persona. Ogni atto del libero arbitrio tende ad un oggetto ben definito che ne determina il fine. Ciò che contraddistingue questa facoltà è dunque l'intenzionalità che è per definizione legata all'agire: a differenza del giudizio, che è atto ad affermare o a negare una rappresentazione mentale, il libero arbitrio mira al "possesso" o alla "repulsione" della cosa rappresentata nella sua realtà concreta. Se quindi è in questa possibilità di azione effettiva che consiste il potere di scelta del libero arbitrio, la moralità delle azioni umane viene fatta ricadere da Régis, in accordo con la visione tomistica⁶¹², nella loro componente intenzionale. Ogni atto tende infatti ad un oggetto ben definito, che ne determina il fine, qualificandolo moralmente. Così, a parere di Régis, *gens de bien* si distingue dalla *gens de merite* per l'intenzione che caratterizza le loro azioni: di tipo disinteressato per quanto riguarda le prime, di tipo utilitaristico per ciò che concerne le seconde:

il est évident que quoy-que les gens de bien conviennent avec les gens de merite en ce qu'ils font également de bonnes actions, ils different néanmoins beaucoup dans le motif pour lequel ils les font; car il est certain que les gens de bien ne se proposent en les faisant que de remplir leur devoir et que les gens de merite se proposent principalement d'obtenir quelque recompense. Il faut ajoûter que les hommes sont d'autant plus gens de bien qu'ils font plus facilement de bonnes actions, au lieu qu'ils ont d'autant plus de merite qu'ils ont plus de peine à bien faire; d'où vient que si un homme avoit tant de facilité à bien agir que la recompense ne servît plus de rien pour l'inciter à bien faire, cet homme ne seroit plus homme de merite, mais il seroit d'autant plus homme de bien; ce qu'il faut bien remarquer⁶¹³.

Rientrando all'interno del sistema di cause seconde, giudizio e libero arbitrio hanno un'attività reale nel mondo fenomenico, la quale si impone in maniera autonoma ed effettiva, proprio come gli altri fenomeni che derivano dall'interazione di corpi. Ciò che dunque viene tradizionalmente qualificato come "destino" e soprattutto come fortuna, non è in realtà che il frutto della mancata conoscenza della complessità del reale. Per Régis la conoscenza di ciò che il destino è di fatto conduce a mettere in questione ciò che la tradizione vuole sia la fortuna. Il termine "destino", come del resto

⁶¹² Si veda Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae* I-II, q. 12: «intentio, sicut ipsum nomen sonat, significat in aliud tendere».

⁶¹³ REGIS, *Système*, vol. 1, p. 244.

quello di “divina provvidenza”, designa l’interdipendenza che le cause seconde hanno le une con le altre, nonché la loro complessiva dipendenza dalla volontà divina; il filosofo cartesiano definisce il destino come «un ordre et une suite des causes secondes, qui executent dans le temps ce que la volonté de Dieu comme cause premiere a resolu de toute éternité»⁶¹⁴. Essendo il destino e la provvidenza «deux choses qui ne different que de nom»⁶¹⁵, ed essendo riconducibili ai nessi causali voluti da Dio, ad avviso del filosofo essi si accordano armonicamente con la dinamica delle pene e delle ricompense⁶¹⁶: consigli, esempi, esortazioni, lode, biasimo, punizioni e ricompense sono infatti concause che contribuiscono alla retta determinazione del libero arbitrio in circostanze particolari⁶¹⁷. Come Descartes, Régis attribuisce l’esistenza di miti e false credenze all’ignoranza delle cause: per il filosofo cartesiano la fortuna è una semplice chimera, che prende corpo per la mancata conoscenza da parte dell’intelletto di tutte le cause che contribuiscono alla produzione di un determinato effetto. A causa di tale misconoscenza l’anima imputa alla fortuna sia la mancata realizzazione delle cose sia il compimento delle cose da lei desiderate. Se infatti l’intelletto fosse edotto di tutte le cause concorrenti alla produzione di ogni effetto, il libero arbitrio non si spingerebbe a desiderare nulla di irraggiungibile, e, nel caso in cui vi tendesse l’intelletto sarebbe in grado di percepire immediatamente l’impossibilità della realizzazione dell’effetto atteso a causa dell’incompletezza del sistema di cause necessario alla sua realizzazione. La fortuna è per l’autore del *Système* un mero «erreur du jugement, qui ne connoissant pas toutes les causes de chaque effet au lieu d’attribuer le défaut de ceux qui n’arrivent pas à cela seulement que leurs causes ont manqué et l’évenement de ceux qui arrivent à cette raison que leurs causes ont esté déterminées a les produire juge au contraire que ce qu’il nomme la fortune a empesché le succez des uns, et procuré l’évenement des autres»⁶¹⁸.

⁶¹⁴ *Ibid.*, p. 248.

⁶¹⁵ *Ibid.*, p. 249.

⁶¹⁶ *Ibid.*, p. 249.

⁶¹⁷ *Ibid.*, pp. 249-50.

⁶¹⁸ *Ibid.*, p. 249.

4.2 Idee e conoscenza umana: la gnoseologia empirista di Pierre Sylvain Régis

Come mette in luce Antonella Del Prete, nell'opera del 1691 la noetica regissiana prende le mosse dalla distinzione tra *esprit* e *âme*, strutturandosi di fatto su tre piani: «le idee appartenenti alla mente in quanto tale (Dio e se stessa); le idee derivanti immediatamente dall'unione con il corpo (idea dell'estensione); le idee derivanti dall'interazione con il corpo durante la vita (quelle dei corpi particolari)»⁶¹⁹. L'autore del *Système* definisce infatti, in accordo con il modello cartesiano, le idee come modi dell'anima⁶²⁰ ma, diversamente da Descartes e in accordo con la propria metafisica, ritiene che, in quanto enti modali, non possano che essere il frutto delle modificazioni del movimento da parte dei corpi. Régis distingue, in accordo con il pensiero cartesiano, due aspetti nelle idee, che vengono da lui ricondotti, modificando in parte l'occasionalismo propugnato da Malebranche, a un duplice sistema di cause. Se infatti dal punto di vista formale le idee, in quanto percezioni dell'anima, dipendono immediatamente da Dio come loro causa prima, dal punto di vista materiale, la loro proprietà rappresentativa dipende direttamente dall'azione delle cause seconde e solo in maniera mediata da Dio, il quale si serve di tali cause per operare all'interno del mondo fenomenico:

quoy que Dieu soit l'auteur de tout ce que les idées ont de general et de particulier, il l'est néanmoins avec cette difference qu'il produit ce qu'elles ont de general par luy-même immédiatement et qu'il ne produit ce qu'elles ont de particulier que médiatement, sçavoir par le moyen des objets, qui par cette raison sont appelez *les causes secondes* des idées et par consequent regardez comme la source immediate de toutes leurs diversitez⁶²¹.

In ultima analisi, dunque, perché l'uomo possa elaborare un'idea sono necessari, oltre a Dio che ne è la causa efficiente primaria, tre elementi: un oggetto esterno (reale ed esistente), l'anima e l'azione dell'oggetto sul corpo, che possono essere rispettivamente considerati la causa esemplare, la causa materiale e la causa efficiente seconda delle idee⁶²². Così, ad esempio, «l'idée du soleil dépend de Dieu comme de sa cause efficiente premiere, elle dépend du soleil comme de cause exemplaire, elle dépend de l'action de cet astre sur les yeux, comme de sa cause

⁶¹⁹ DEL PRETE, *Né con Descartes*, p. 123

⁶²⁰ Cfr. *ibid.*, p. 196. Régis riprende inoltre il presupposto cartesiano secondo cui avere un'idea significa percepirla (cfr. *ibid.*, p. 190).

⁶²¹ RÉGIS, *Système*, vol. 1, p. 200.

⁶²² *Ibid.*, p. 169.

seconde et enfin elle dépend de l'ame même comme de sa cause materielle ou de son sujet»⁶²³. A differenza di Malebranche, il cui intento è quello di preservare l'indipendenza della componente spirituale da quella corporea, la principale preoccupazione di Régis in ambito gnoseologico è quella di dimostrare come le operazioni cognitive dell'anima presuppongano l'azione del corpo. Se l'autore de *La recherche* ammette un'azione soltanto occasionale del corpo sull'anima, Régis teorizza una duplice causalità per sancire la possibilità di un'azione reale della componente corporea su quella spirituale – giustificata, peraltro, non solo grazie alla metafisica ma anche grazie alla fisiologia –, e per tutelare al contempo l'onnipotenza divina.

Per Régis alla base del processo conoscitivo stanno le idee naturali, la cui chiarezza e semplicità viene ricondotta al loro legame immediato con le sensazioni. Le idee naturali, più propriamente definite da Régis «perceptions», non sono altro che i risultati delle impressioni degli oggetti esterni che avvengono sui nostri sensi corporei e il loro materiale è dunque il frutto immediato dell'esperienza sensibile, che viene trasferita al cervello grazie all'apparato percettivo-sensoriale⁶²⁴. L'autore esclude dunque che queste idee possano essere erronee proprio sulla base del loro legame immediato con l'esperienza sensibile:

[...] comme toute leur action consiste dans l'ébranlement de l'organe corporel et dans la perception qui resulte en l'ame de ce qu'elle est unie à l'organe ainsi mû et disposé, il est visible qu'en tout cela il ne se peut trouver de fausseté: en effet, quand on voit du verd, on voit du verd, quand on voit du rouge, on voit du rouge, etc. Et l'ame n'a jamais ces perceptions qu'elle n'y soit excitée par des mouvemens qui se font au moins dans le cerveau⁶²⁵.

A rigore, per Régis soltanto le idee naturali possono essere definite idee: esse sono infatti l'esito dell'azione diretta degli oggetti esterni sugli organi corporei, e, appartenendo all'intelletto, non implicano affermazioni o negazioni di sorta, caratteristica quest'ultima che ne sancisce tanto la chiarezza quanto l'attendibilità⁶²⁶, consentendo all'autore di considerarle il fondamento di qualsiasi forma di

⁶²³ *Ibid.*, p. 170.

⁶²⁴ «[...] l'esprit entant qu'il est uni avec le corps ne pensera jamais qu'ensuite des mouvemens du corps auquel il est uni, suivant cette loy toutes les idées des corps particuliers qui sont dans l'ame dependent mediatement ou immediatement de quelque mouvement du cerveau» (*ibid.*, p. 127).

⁶²⁵ *Ibid.*, p. 256.

⁶²⁶ «Les idées naturelles sont claires [...] parce que l'ame ne sçauroit douter qu'elles ne dependent immediatement de l'action des corps sur les yeux, et que ce corps ne contiennent formellement toutes les proprieté que ces idées representent» (REGIS, *Système*, vol. 1, p. 173). Si veda inoltre *ibid.*, pp. 1-2.

conoscenza⁶²⁷. Queste idee, se considerate per sé stesse, non possono essere false o oscure, ma soltanto complete o incomplete a seconda che rappresentino «toutes les perfections qui sont dans leurs objets»⁶²⁸ o che ne rappresentino solo una parte. La falsità di alcune idee naturali viene cartesianamente ricondotta da Régis a un *vice de la volonté*, che conduce a emettere un giudizio avventato su quanto è rappresentato dall'idea in quanto tale; l'errore imputabile al giudizio può declinarsi in tre forme differenti: la prima coincide con il considerare l'idea di una parte come se fosse l'idea del tutto (come «lors qu'on prend l'idée de la boîte et d'un crystal d'une montre pour l'idée de toute la montre»⁶²⁹), viceversa la seconda consiste nello scambiare l'idea di un tutto per l'idea di una parte (come «quand on prend l'idée de l'ordre et de l'arrangement des fibres d'une plante pour l'idée d'une partie seulement de l'essence de cette plante»⁶³⁰), infine la terza viene ravvisata da Régis nel concorso di un organo mal disposto con un giudizio erroneo dovuto all'ignoranza delle cause di tale maldisposizione, come dimostra il caso dell'idea che rappresenta erroneamente il bastone spezzato nel bicchiere d'acqua:

si l'on y fait assez de reflexion, on reconnoîtra que l'idée qui represente un bâton rompu dans l'eau, n'est fausse que par erreur; puisque ceux qui connoissent la nature des refractions ne s'y trompent pas et qu'ils savent bien que la differente disposition des milieux doit faire paroître le bâton autrement qu'il n'est. D'où vient que quand on dit que les idées et les sensations de la veuë sont claires, on sous-entend toujours que le milieu et l'organe sont bien disposez⁶³¹.

Per Régis i sentimenti (o sensazioni) si distinguono dalle idee (o percezioni) in relazione al loro contenuto rappresentativo, nonché all'orientamento dell'anima: se i primi sono l'esito del ripiegamento dell'anima su se stessa e rappresentano dunque gli stati interiori di quest'ultima in seguito al contatto dei sensi con l'esterno, le seconde sono il frutto dell'apertura dell'anima verso l'esterno nonché di una riorganizzazione

⁶²⁷ «[...] il n'y a que les idées naturelles qui soient proprement des idées, entant que les idées appartiennent à l'entendement et qu'elles dependent de l'action des objets extérieurs sur les organes des sens. C'est d'elles seules aussi qu'on dit que du sens idéal au sens naturel la consequence est bonne; car elle seroit manifestement fausse, si cela estoit entendu des idées entant qu'elles dependent de la volonté» (REGIS, *Système*, vol. 1, p. 176).

⁶²⁸ *Ibid.*, p. 173.

⁶²⁹ *Ibid.*

⁶³⁰ *Ibid.*

⁶³¹ *Ibid.*

delle semplici sensazioni in maniera funzionale alla rappresentazione di cose esteriori ad essa:

et comme il y a des manieres de penser qui ne me font connoître que ce qui se passe immediatement en moy et qu'il y en a d'autres qui me representent ce qui est hors de moy, pour marquer cette difference, je nommeray les premieres *sentimens* ou *sensations* en general, et j'appelleray les dernieres *idées* ou *perceptions*, de sorte que les mots de *sentiment* et de *sensation* ne signifient autre chose que des manieres de penser que je connois par elles-mêmes, et qui ne me representent rien hors de moy; telles sont la douleur, la chaleur, la froideur, etc. Et par les mots d'*idée* et de *perception* je n'entendray aussi que des manieres de penser que je connois par elles-mêmes, mais qui me representent des choses qui sont hors de moy; telles sont les perceptions que j'ay du soleil, de la lune, de la terre, etc.⁶³².

Come le idee anche le sensazioni dipendono dal concorso della causalità divina con quella seconda e richiedono dunque, oltre a una causa efficiente prima, una causa efficiente seconda, una causa esemplare e una causa materiale: rappresentate rispettivamente da Dio, dall'azione degli oggetti sugli organi corporei, dai rapporti di convenienza o sconvenienza che gli oggetti hanno con il corpo e, infine, dall'anima stessa. In un senso diverso dalle idee, anche le sensazioni detengono la proprietà di rappresentare i loro oggetti; grazie alle sensazioni questi ultimi non vengono infatti rappresentati dall'anima in quanto tali ma relativamente alla loro relazione con il corpo e alla condizione in cui versa quest'ultimo al momento del contatto: «en effet, que peut-on se figurer qui puisse mieux représenter les rapports de convenance et disconvenance qu'ont avec nous les corps qui nous touchent immédiatement, que le plaisir ou la douleur que nous sentons comme dans la partie de nôtre corps à laquelle ces corps s'appliquent?»⁶³³. Se considerate in se stesse e indipendentemente dai giudizi, le sensazioni «sont aussi claires que les idées»⁶³⁴: non solo infatti è impossibile che l'individuo provi delle sensazioni senza esserne cosciente, ma esse rappresentano inoltre molto chiaramente i rapporti di uguaglianza e di disuguaglianza che gli oggetti che le causano hanno tra loro e i rapporti di convenienza o sconvenienza che questi ultimi intrattengono con noi. L'oscurità delle sensazioni, più propriamente definita falsità, per

⁶³² *Ibid.*, pp. 72-73. L'autore esclude che le percezioni possano essere erranee proprio sulla base del loro legame immediato con l'apparato sensoriale: «[...] comme toute leur action consiste dans l'ébranlement de l'organe corporel et dans la perception qui résulte en l'ame de ce qu'elle est unie à l'organe ainsi mê et disposé, il est visible qu'en tout cela il ne se peut trouver de fausseté: en effet, quand on voit du verd, on voit du verd, quand on voit du rouge, on voit du rouge, etc. Et l'ame n'a jamais ces perceptions qu'elle n'y soit excitée par des mouvemens qui se font au moins dans le cerveau» (*ibid.*, p. 256).

⁶³³ *Ibid.*, p. 170.

⁶³⁴ *Ibid.*

Régis non è che l'esito di giudizi errati, come dimostra il fatto se le sensazioni vengono separate dai giudizi «elles deviennent aussi-tôt claires et évidentes»⁶³⁵. Per esempio,

si je separe de la sensation de chaleur le jugement que je fais qu'il y a dans le feu quelque chose qui luy ressemble, cette sensation devient fort claire; de même si je separe de la sensation de douleur le jugement que je fais qu'elle est dans quelque partie du corps, cette sensation devient encore distincte, et ainsi des autres sensations⁶³⁶.

In ultima analisi, dunque, per Régis «toutes les idées et toutes les sensations de l'ame sont claires d'elles-mêmes et que si elles paroissent obscures ce n'est que parce que nous les augmentons ou les diminuons par des abstractions, par des suppositions ou par des jugemens»⁶³⁷.

Régis delinea diversi tipi di idee, riconducendole a tre gruppi principali ed ai loro opposti; le idee possono essere semplici o composte, naturali o artificiali, assolute o relative⁶³⁸.

Le idee semplici «sont où l'ame n'apperçoit rien que d'uniforme»⁶³⁹; la semplicità di queste idee ne assicura al contempo la chiarezza legata all'impossibilità da parte dell'anima di negare la conformità delle loro rappresentazioni con gli oggetti rappresentati: appartengono a questa classe le idee innate, quali l'idea della sostanza estesa e l'idea della sostanza pensante. Vengono invece definite composte quelle idee «où l'ame apperçoit quelque diversité»⁶⁴⁰; le idee composte rappresentano dunque le sostanze modificate e provengono dall'esterno, potendo altresì definirsi acquisite. Ad esempio l'idea del cielo e l'idea del mare appartengono a tale categoria, in quanto rappresentano una sostanza estesa affetta da diverse modificazioni.

Régis definisce naturali quelle idee che dipendono immediatamente dall'azione degli oggetti esteriori sugli organi corporei e riguardo alle quali l'anima è puramente passiva. Appartengono a questa specie, ad esempio, l'idea di cielo, l'idea di terra ed in

⁶³⁵ *Ibid.*

⁶³⁶ *Ibid.*

⁶³⁷ *Ibid.*

⁶³⁸ Ne *L'usage* Régis anovera, oltre alle idee semplici o composte, naturali o artificiali, assolute o relative, anche le idee esplicite o implicite, innate o acquisite, complete e incomplete, generali o singolari: «la nature et l'origine des idées estant ainsi établie, on peut assurer que toutes les idées sont simples ou composée, explicites ou implicites, innées ou acquises, naturelles ou artificielles, completes ou incompletes, absoluës ou relatives, et generales ou singulieres» (REGIS, *L'usage*, p. 26).

⁶³⁹ REGIS, *Système*, vol. 1, p. 171; cfr. REGIS, *L'usage*, p. 26.

⁶⁴⁰ REGIS, *Système*, vol. 1, p. 171; cfr. REGIS, *L'usage*, p. 26.

generale le idee di «toutes les corps qui frappent les sens»⁶⁴¹. Vengono invece denominate artificiali le idee che dipendono immediatamente dalla volontà, e riguardo alle quali l'anima è dunque attiva: attraverso la facoltà immaginativa essa infatti è in grado di aggiungere o togliere «quelque chose aux idées naturelles»⁶⁴², variandone il contenuto rappresentativo. In particolare, a permettere all'anima di operare tali variazioni è una seconda specie di immaginazione, definita da Régis *imagination proprement dite*. Se l'immaginazione in generale consente all'anima di rendere presenti le cose assenti, l'immaginazione propriamente detta le offre il potere di modificare le idee degli oggetti immaginati. Questo può avvenire in quattro modi differenti, ovvero per composizione, per ampliamento, per diminuzione e per accomodazione. L'anima immagina per composizione quando riunisce in una stessa idea delle cose di cui ha delle idee separate⁶⁴³. L'immaginazione per ampliamento consiste invece nell'ingrandimento arbitrario di un oggetto di cui si ha l'idea tramite l'aggiunta di caratteristiche; così ad esempio «de l'idée d'un homme d'une grandeur ordinaire, elle en fait l'idée d'un geant»⁶⁴⁴. L'immaginazione per diminuzione consiste invece nello spogliare le cose di cui si ha l'idea di alcune caratteristiche, come quando «de l'idée d'un geant» l'anima «en fait l'idée d'un pigmée»⁶⁴⁵. Infine l'anima immagina per accomodazione quando «se sert de l'idée d'une chose qu'elle a vuë pour s'en rapresenter une autre qui n'est pas tombée sous ses sens»⁶⁴⁶. Tale modalità immaginativa volontaria produce dunque delle idee inventate in quanto formate dalla composizione, ampliamento, diminuzione o accomodazione arbitraria di idee naturali⁶⁴⁷. Sono idee artificiali, ad esempio, l'idea di un gigante e l'idea di un pigmeo. Le idee artificiali possono essere prodotte dall'anima con conoscenza, ma possono anche essere formate per errore. Nel primo caso esse sono il frutto di addizioni e sottrazione volontarie operate dall'anima su idee naturali, nel secondo caso le idee dipendono da falsi giudizi. Le operazioni generiche di addizione e

⁶⁴¹ REGIS, *Système*, vol. 1, p. 171; cfr. REGIS, *L'usage*, p. 27.

⁶⁴² REGIS, *Système*, vol. 1, p. 171.

⁶⁴³ Cfr. *ibid.*, p. 163; ne *L'usage* Régis afferma che è grazie ad un processo d'immaginazione per composizione che l'anima immagina cose fantastiche quali «les satyres, les centaures, les palais de crystal, les montagnes d'or» (REGIS, *L'usage*, p. 38).

⁶⁴⁴ REGIS, *Système*, vol. 1, p. 163; cfr. REGIS, *L'usage*, p. 38.

⁶⁴⁵ REGIS, *Système*, vol. 1, p. 163.

⁶⁴⁶ REGIS, *Système*, vol. 1, p. 163; cfr. REGIS, *L'usage*, pp. 38-9.

⁶⁴⁷ «Dans toutes les idées artificielles il y a quelque chose qui appartient à l'entendement et quelque chose qui appartient à la volonté; avec cette difference pourtant que ce qui appartient à l'entendement est une veritable idée naturelle; et que ce qui appartient à la volonté n'est proprement qu'une addition ou une soustraction que la volonté fait à l'égard de cette idée» (REGIS, *Système*, vol. 1, p. 176).

sottrazione possono divenire centrali nel processo di elaborazione del sapere scientifico. Se l'anima si avvale di esse in modo corretto, infatti, può utilizzarle per estrapolare dalle idee naturali quelle nozioni astratte che non possono essere colte immediatamente dai sensi. Tant'è che, secondo Régis, l'aggiunta a un'idea naturale di «quelque chose qui ne leur convient pas» e la sottrazione di «quelque chose qui leur convient» da luogo a due classi di idee artificiali che «sont aussi claires que les idées naturelles»⁶⁴⁸.

l'idée d'un triangle plan est claire de la premiere sorte, parce que l'ame forme cette idée en supposant dans l'étenduë trois lignes droites qu'elle sçait bien n'y estre pas. L'idée d'une ligne geometrique est claire de la seconde sorte, parce que l'ame se forme cette idée en retranchant de l'étenduë la largeur et la profondeur, quoy qu'elle sçache bien que ces deux dimensions sont inseparables de la longueur. Ce que je dis de ces deux idées s'étend generalement à toutes les autres idées artificielles faites avec connoissance⁶⁴⁹.

È dunque grazie alle addizioni o sottrazioni volontarie a cui l'anima sottopone le idee naturali dell'intelletto che possono venire formate quelle idee generali o astratte che permettono di conoscere la natura delle cose. Dipendendo direttamente dalle idee naturali e essendo loro conformi, le idee astratte devono essere ritenute ugualmente chiare:

c'est donc une chose constante, que si l'on retranchoit des idées de l'entendement tout ce qui depend des abstractions, des suppositions et des jugemens que l'ame fait, on trouveroit que ce qui en reste est une veritable idée naturelle, c'est-à-dire, une idée qui suppose necessairement un objet qui contienne formellement toutes les proprieté qu'elle represente⁶⁵⁰.

La loro funzione è quindi quella di rappresentare le cose spogliandole da tutte le caratteristiche contingenti, per poterne cogliere le proprietà essenziali e potere rappresentare le relazioni che tra esse intercorrono (identità, diversità, eguaglianza ecc.); esse hanno come oggetto tanto gli enti matematici e geometrici quanto le cose intese in senso generico. Così,

par exemple, l'idée d'un triangle rectiligne n'a point de cause exemplaire à l'égard de la propriété qu'elle a de représenter trois côtes droits (car il ne se

⁶⁴⁸ *Ibid.*, p. 173.

⁶⁴⁹ *Ibid.*, p. 174.

⁶⁵⁰ *Ibid.*, p. 174; cfr. REGIS, *L'usage*, p. 38: «si l'on separoit des idées artificielles tout ce qui dépend des additions ou des soustractions que la volonté fait, ce qui en resteroit seroit une vraye idée naturelle, c'est à dire, une idée dependante de quelque objet actuellement existant» e p. 37: «les idées abstraites sont aussi claires que les idées naturelles mêmes; la raison est qu'elles sont formées des idées naturelles, desquelles l'ame retranche quelque chose qui leur convient. Mais parce que l'ame connoit tout cela, de la vient qu'elle ne s'y trompe point».

trouve point dans la nature trois côtez droits, tels qu'on les suppose dans un triangle geometrique). Mais elle a un veritable objet à l'égard de représenter l'étenduë à laquelle l'ame attribue ces trois côtez droits. Par la même raison l'idée d'une maison que l'ame se figure dans un lieu où elle n'est pas, n'a point de cause exemplaire de la propriété qu'elle a de représenter une maison dans ce lieu-là; mais elle a un veritable objet à l'égard de représenter une maison que l'ame a vûë en quelque lieu⁶⁵¹.

Ciò che garantisce la validità di tale funzione astrattiva è la possibilità di ricondurre le idee generali da essa prodotte a delle idee naturali ben precise e, dunque, a degli oggetti realmente esistenti⁶⁵². Per esempio,

quand l'ame se forme l'idée d'un triangle geometrique, elle peut assûrer que l'étenduë existe, parce que si elle n'existoit pas, elle n'en pourroit avoir l'idée, ni par consequent supposer, comme elle fait, que l'étenduë est bornée par trois costez droit. Ce que je dis du triangle se doit entendre par proportion de toutes les autres choses, dont les idées sont diminuées ou augmentées par des abstractions ou par des suppositions arbitraires de l'ame⁶⁵³.

Le idee artificiali formate per errore dipendono da falsi giudizi, i quali conducono l'anima a rappresentare delle proprietà in realtà inesistenti, supponendone la verità⁶⁵⁴; l'uomo è talmente abituato a conoscere per *accommodation* da spingersi sovente ad utilizzare le idee degli oggetti da lui percepiti per rappresentare enti a lui inaccessibili non ancora percepiti. Così, ad avviso di Régis,

non seulement nous nous servons de l'idée des corps que nous avons vûs pour nous en représenter d'autres que nous n'avons pas vûs, mais nous nous servons encore de l'idée des corps pour nous représenter les esprits: c'est ainsi que nous avons accoûtumé de concevoir l'ame comme un air tres-subtil,

⁶⁵¹ REGIS, *Système*, vol. 1, p. 175.

⁶⁵² *Ibid.*, p. 176: «dans toutes les idées artificielles il y a quelque chose qui appartient à l'entendement et quelque chose qui appartient à la volonté; avec cette difference pourtant que ce qui appartient à l'entendement est une veritable idée naturelle; et que ce qui appartient à la volonté n'est proprement qu'une addition ou une soustraction que la volonté fait à l'égard de cette idée».

⁶⁵³ *Ibid.*, p. 174; cfr. REGIS, *L'usage*, p. 38.

⁶⁵⁴ Régis adduce inoltre l'esempio delle idee delle qualità sensibili *prises au sens des Scholastiques*, che sottintende l'accettazione della divisione cartesiana tra qualità primarie e qualità secondarie: «les idées de la froideur, de la chaleur et en general celles de toutes les qualitez qu'on appelle *sensibles*, prises au sens des Scholastiques sont fausses, parce qu'elles representent dans les objets des propriétés qui n'y sont pas et que l'ame y suppose en croyant veritablement qu'elles y sont» (REGIS, *Système*, vol. 1, p. 174); cfr. REGIS, *L'usage*, p. 37: «les idées artificielles formées par erreur sont celles que l'ame forme des choses dont elle juge mal; les idées de la chaleur et de la froideur prises au sens des scolastiques sont des idées artificielles formées par erreur, qu'on appelle fausses, parce que l'ame les forme en jugeant fausement qu'il y a dans les objets extérieurs quelque chose de semblable aux sentimens de chaleur et de froideur qu'elle experimente en elle-même, lorsque le feu ou la glace agissent sur les organes du corps, auquel elle est unie».

et Dieu comme un venerable vieillard. Ce qui est la source d'une infinité d'erreurs⁶⁵⁵

Le idee assolute sono quelle che rappresentano per se stesse il loro oggetto, quali l'idea del sole e l'idea della luna. Si dicono invece relative le idee «qui ne peuvent représenter leur objet sans le secours de quelque autre idée»⁶⁵⁶; sono relative, ad esempio, l'idea di padrone e l'idea di servo.

Per il filosofo cartesiano tanto le idee quanto le sensazioni sono indispensabili all'anima poiché le servono, oltre che per conoscere sé stessa e il corpo a cui è unita, per avere cognizione degli altri corpi esterni e dei buoni o cattivi rapporti che questi ultimi intrattengono con il suo corpo. Se infatti attraverso le idee l'anima conosce Dio, se stessa e i corpi esterni, è solo grazie alle sensazioni che può conoscere i rapporti di convenienza e sconvenienza che i corpi esterni hanno con il corpo a cui è legata, e, dunque, agire in conformità con l'istinto di conservazione a lei innato, definito da Régis "amor proprio". In virtù della funzione che ricopre, la conoscenza sensibile è di gran lunga «plus prompte et plus vive»⁶⁵⁷ rispetto alla conoscenza immaginifica e a quella razionale; infatti

comme le corps auquel l'ame est unie est continuellement exposé a l'action des corps qui l'environnent, elle a besoin d'estre promptement avertie de cette action, afin de l'arrêter si elle luy est contraire et d'en procurer la continuation si elle luy est avantageuse⁶⁵⁸.

Allo stesso modo, è di nuovo utile all'autoconservazione la capacità che l'anima ha di rapportare le proprie sensazioni in parte al suo corpo e in parte agli oggetti che le producono. Essendo infatti le sensazioni causate non solo da un'azione immediata ma anche da un'azione mediata degli enti esterni sul corpo, il meccanismo percettivo-sensoriale deve conferire all'anima sia la capacità di trattenere gli enti come piacevoli o di rigettarli come nocivi in base al piacere o al dolore provato in seguito al contatto con essi, sia l'opportunità di tendere verso gli oggetti che le paiono buoni o di rifuggire da quelli che le sembrano cattivi in base alla stimolazione che essi provocano a distanza sugli organi di senso. Per esempio,

⁶⁵⁵ REGIS, *Système*, vol. 1, p. 164.

⁶⁵⁶ REGIS, *L'usage*, p. 27

⁶⁵⁷ REGIS, *Système*, vol. 1, p. 189.

⁶⁵⁸ *Ibid.*

la sensation que nous recevons d'une épingle qui pinque la main, seroit inutile, si nous ne la rapportions à la main, parce qu'elle ne nous inciteroit pas à arracher cette épingle de la partie où elle est attachée. De même la sensation que nous recevons d'une pomme que nous regardons de loin, seroit encore inutile, si nous la rapportions à quelque partie du corps; au lieu qu'elle est tres-avantageuse en la rapportant au dehors vers l'endroit où est la pomme, parce que nous sommes incitez par là à tendre vers ce lieu plutôt que vers un autre⁶⁵⁹.

Poiché per l'uomo la realtà o è realtà interna o è realtà esterna, così le impressioni possono derivare o dall'interno o dall'esterno. La realtà interna all'anima coincide con «toutes ses differentes modifications»⁶⁶⁰, mentre le cose ad essa esterne possono essere sia corporee che spirituali. Régis individua tre differenti modi di conoscere dell'anima riconducibili a due differenti facoltà. Per l'autore del *Système* l'anima conosce razionalmente quando muove da conoscenze già acquisite per dedurne altre attraverso le idee, conosce *par conscience* tutte le volte che non necessita altro che della propria natura per elaborare conoscenze e, infine, conosce attraverso l'esperienza quando i suoi atti conoscitivi prendono le mosse dalla componente sensibile⁶⁶¹. Se i corpi sono conosciuti per via empirica nonché attraverso la facoltà di sentire e la facoltà di immaginare, e le cose non esperibili direttamente sono conosciute per via razionale, gli atti interiori dell'anima, l'anima stessa, Dio e gli altri spiriti sono conosciuti attraverso la coscienza, la quale fa capo alla facoltà di concepire. Régis ritiene che la facoltà di concepire, coincidendo con la «puissance qu'a l'ame de connoître tout ce qui est esprit, comme Dieu, soy-même, les autres ames, ses propres operations, celles des autres ames, etc.»⁶⁶² non operi sui propri oggetti in maniera mediata, ma in maniera immediata. Se infatti i pensieri, le immaginazioni, le passioni e in generale tutte le operazioni dell'anima «ne peuvent estre dans l'ame sans qu'elle les apperçoive»⁶⁶³, l'anima conosce per sua natura sé stessa e Dio, sebbene necessiti di qualche stimolo sensibile per raggiungerne la piena coscienza. Nonostante Régis, a differenza di Descartes e analogamente a Desgabets, neghi l'esistenza di funzioni pure nell'anima, grazie al diverso statuto che accorda allo spirito in quanto tale (*esprit*) e allo spirito in quanto unito al corpo (*âme*), può tuttavia cartesianamente ammettere una forma di innatismo *sui generis*. La distinzione tra *esprit* e *âme* consente infatti all'autore di

⁶⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁶⁰ *Ibid.*, p. 190.

⁶⁶¹ *Ibid.*, pp. 191-2.

⁶⁶² *Ibid.*, p. 156.

⁶⁶³ *Ibid.*, p. 190.

mantenere intatto l'assunto cartesiano secondo cui la mente conosce per sua natura Dio e se stessa. Ma, a differenza di Descartes, Régis, oltre a non menzionare mai esplicitamente le idee innate, sottolinea lo scarto che intercorre tra l'idea di Dio presente nello spirito puro e l'idea di Dio presente nell'anima: se la prima prescinde dai sensi e può essere colta immediatamente dallo spirito in sé stesso, la seconda può presentificarsi soltanto in seguito a stimoli adeguati provenienti dalla componente corporea, i quali determinano l'anima a riflettervi:

l'idée de Dieu qui est dans l'esprit differe de celle qui est dans l'ame, comme le genre differe de l'espece, je veux dire que l'idée de Dieu qui est dans l'ame renferme en soy l'idée de Dieu qui est dans l'esprit, avec quelques circonstances de plus: ces circonstances sont que l'idée de Dieu qui est dans l'ame dépend de quelques mouvemens du corps qui ont esté excitez par des paroles ou par quelques autres signes sensibles auxquels l'ame a attaché l'idée de Dieu qui est naturelle à l'esprit. Mais ce qu'il y a de tres-remarquable c'est que quoyque l'ame ait toûjours l'idée de Dieu qui est naturelle à l'esprit, elle est neanmoins si peu touchée de cette idée qu'elle semble ne l'avoir pas, si ce n'est lors que quelque objet sensible la détermine à y faire reflexion: ce qui vient sans doute de ce que l'ame n'a qu'une certaine étendue ou quantité de connoissance; car il suit de là qu'à mesure qu'elle a plus d'attention à une chose elle est moins capable d'en avoir pour une autre. L'experience fait voir aussi que l'ame pense moins à Dieu à mesure qu'elle a plus d'attention aux choses sensibles, et qu'elle pense moins aux choses sensibles à mesure qu'elle a plus d'attention à Dieu⁶⁶⁴.

Allo stesso modo, «quand on considere l'esprit non en luy-même, mais entant qu'il est uny au corps, c'est-à-dire, entant qu'il est une ame, on trouve qu'il ne se connoît pas par luy-même, mais par des idées et par des sensations»⁶⁶⁵, le stesse idee o sensazioni che gli consentono di conoscere i corpi.

4.2.1 Autocoscienza attraverso il corpo

La tesi della dipendenza dell'attività dell'anima da quella del corpo, e, in ultima analisi, della subordinazione dei pensieri ai dati sensibili, oltre ad avere notevoli implicazioni in ambito gnoseologico, permette a Régis di reinterpretare in senso empirista la dottrina cartesiana dell'autoconoscenza, senza tuttavia abbandonarne i presupposti di fondo. Se per Descartes, infatti, l'uomo può conoscere la natura della sua anima attraverso il solo pensiero, Régis, grazie alla distinzione tra *ame* e *esprit*, può

⁶⁶⁴ *Ibid.*, p. 193.

⁶⁶⁵ *Ibid.*, pp. 193-4.

spingersi a sostenere al contempo la necessità del corpo per l'autocoscienza dell'anima e la possibilità da parte dello spirito di conoscere la sua natura in maniera immediata.

Dal momento che nell'impostazione gnoseologica di Régis l'anima deve necessariamente avvalersi del corpo non solo per poter avviare le proprie operazioni, ma anche per poter conoscere il mondo esterno, essa non può operare indipendentemente dal corpo nemmeno per la conoscenza di se stessa. L'uomo raggiunge la conoscenza della propria anima attraverso le stesse vie che lo conducono a conoscere i corpi:

c'est encore par des idées et par des sensations que l'âme connoît l'existence et la nature des corps; ce qui fait voir que les mêmes idées et les mêmes sensations qui servent à manifester la nature et les propriétés des corps, servent aussi à faire connoître la nature et les propriétés de l'âme, avec cette seule différence que les idées et les sensations manifestent la nature de l'âme par le rapport qu'elles ont avec elle comme avec leur cause matérielle ou subjective: et qu'elles font connoître la nature des corps par le rapport qu'elles ont avec eux comme avec leurs causes exemplaires; pour marquer aussi ces deux différentes manières de connoître, nous avons appelé la première *connoître par conscience*, et nous avons nommé la seconde, *connoître par raison*⁶⁶⁶.

È tanto implicito quanto chiaro l'intento polemico nei confronti di Malebranche; Régis pare infatti confutare un passo contenuto nel terzo libro della *Recherche*, dove Malebranche, oltre a puntualizzare la natura delle idee, approfondisce il tema della conoscenza della propria anima e del proprio corpo da parte dell'uomo:

on peut conclure de ce que nous venons de dire qu'encore que nous connoissons plus distinctement l'existence de nôtre âme que l'existence de nôtre corps et de ceux qui nous environnent; cependant nous n'avons pas une connoissance si parfaite de la nature de l'âme que de la nature du corps; et cela peut servir à accorder les différents sentimens de ceux qui disent qu'il n'y a rien qu'on connoisse mieux que l'âme et de ceux qui assurent qu'il n'y a rien qu'ils connoissent moins. Cela peut servir à prouver que les idées, qui nous représentent quelque chose hors de nous, ne sont point des modifications de nôtre âme. Car si l'âme voyoit toutes choses en considérant ses propres modifications, elle devroit connoître plus clairement son essence ou sa nature que celle des corps, et toutes les sensations ou modifications dont elle est capable, que les figures ou modifications dont les corps sont capables. Cependant elle ne connoît point qu'elle soit capable d'une telle sensation par la vue qu'elle a d'elle-même, mais seulement par expérience: au lieu qu'elle connoît que l'étenduë est capable d'un nombre infini de figures par l'idée qu'elle a de l'étenduë. Il y a même certaines sensations, comme les couleurs et les sons, que la plupart des hommes ne peuvent reconnoître, si elles sont des modifications de l'âme; et il n'y a point de

⁶⁶⁶ REGIS, *Système*, vol. 1, p. 194.

figures que tous les hommes ne reconnoissent par l'idée qu'ils ont de l'étenduë être des modifications des corps⁶⁶⁷.

La polemica contro Malebranche riguardo la conoscenza dell'anima e del corpo si accentua ne *L'usage*, dove, non a caso, il capitolo dedicato all'autoconoscenza dell'uomo, viene intitolato *Que nous connoissons l'ame par les mêmes voyes que nous connoissons le corps; et pourquoy nous croyons ne la connoitre pas*⁶⁶⁸. La reinterpretazione in chiave empirica dell'innatismo cartesiano assume toni più marcati ne *L'usage*, dove la teorizzazione di una continuità tra le idee dell'*esprit* e le idee dell'*ame* scompare in favore di un'accentuazione del discrimine sussistente tra lo spirito angelico e l'anima umana, la quale è «instituée de la nature pour estre unie à un corps organisé et mû d'une certaine maniere»⁶⁶⁹. Lungi dall'essere interpretate come il portato della sostanza spirituale in quanto tale, nell'opera del 1704 le idee innate vengono dunque considerate prodotte nell'anima al momento della sua unione col corpo. Come rileva Del Prete, la differenza tra idee innate e idee acquisite non è pertanto ricondotta all'essere o meno dipendenti dai sensi, ma all'essere o meno inseparabili dall'uomo, «e dunque presenti continuativamente (idee innate: quelle di Dio, dell'anima e del corpo) o successivamente (idee acquisite) nella sua anima»⁶⁷⁰. Idee e sensazioni permettono all'anima di dare avvio al processo di autocoscienza individuale; in linea con S. Agostino e La Forge, Régis rileva che a differenza dello spirito puro, la cui autocoscienza, essendo connaturata alla sua essenza, si presenta come un atto immediato, l'anima necessita di stimoli sensibili che le consentano di presentificare a se stessa l'idea di anima ad essa connaturata, da cui è distolta a causa del legame con la componente corporea:

⁶⁶⁷ NICOLAS MALEBRANCHE, *La recherche de la verité*, Paris, André Pralard 1678, p. 206. A riguardo si veda ABLONDI, Kowing, pp. 135-141: dopo aver dimostrato che Malebranche, a differenza di altri cartesiani – quali Clauberg, La Forge e Cordemoy –, è stato il primo filosofo cartesiano a mettere in discussione la tesi di Descartes della conoscenza chiara e distinta da parte dell'uomo della natura dell'anima, Ablondi mette in luce che se da un lato Régis, come i cartesiani prima di Malebranche, prende le parti di Descartes, affermando la possibilità della conoscenza della natura da parte della nostra mente, dall'altro il filosofo, a differenza dei suoi predecessori, fornisce nel *Système* un'originale argomentazione in difesa della sua posizione; quest'ultima consiste nell'affermare che l'autocoscienza si realizzi eminentemente attraverso il corpo. Ad avviso di Ablondi tale argomentazione è stata sviluppata da Régis come risposta alla tesi di Malebranche secondo cui all'uomo non è dato di conoscere la natura della propria mente.

⁶⁶⁸ RÉGIS, *L'usage*, p. 118.

⁶⁶⁹ RÉGIS, *L'usage*, p. 1.

⁶⁷⁰ DEL PRETE, *Né con Descartes*, p. 126.

si l'ame semble ne se connoître pas, cela vient sans doute de ce qu'elle est si occupée à considérer les objets matériels que les sens lui offrent sans cesse, qu'il ne lui reste plus assez de loisir pour se considérer elle-même, entant qu'elle est une substance qui pense; ce que la nature a sagement ordonné de la sorte, parce qu'il importe bien plus à l'ame dont l'intelligence est bornée, de connoître les objets extérieurs, qu'il ne lui importe de faire attention à la connoissance d'elle-même entant qu'elle est un esprit: car quel avantage recevrait-elle de cette attention? Et au contraire qu'est-ce qu'elle n'auroit pas à craindre pour sa conservation en qualité d'ame, si elle n'estoit continuellement appliquée à considérer les choses extérieures et à discerner les bonnes d'avec les mauvaises, afin de se porter vers les unes et de s'éloigner des autres⁶⁷¹.

Nel caso dell'anima l'autocoscienza assume la forma di un processo anziché di un atto. L'uomo perviene alla consapevolezza della sua componente spirituale in seguito alla riflessione sulle proprie operazioni intellettive e sensitive, che lo conducono ad individuare nell'anima il loro soggetto di inerenza, e, dunque, la loro causa materiale⁶⁷².

⁶⁷¹ RÉGIS, *Système*, vol. 1, pp. 165-6. Relativamente alla spiegazione dell'interferenza che la componente corporea esercita durante il processo di autocoscienza dell'anima, il filosofo cartesiano rimanda a un passo di S. Agostino, citato nel *Traité* di La Forge: «cette attention continuelle de l'ame aux objets matériels, et la peine qu'elle sent à se connoître elle-même, sont merveilleusement bien expliquées dans le Livre de l'esprit qu'on attribué à S. Augustin: *sed quia in istis est corporibus quæ cum amore cogitat et cum quibus amore assuefacta est, non valet sine imaginibus eorum videre semetipsam, vel esse in semetipsa: nam tanto glutino amoris ei cohæserunt hæc quæ foris sunt corporalia, ut etiam cum absint ista, imagines eorum præsto sint cogitanti, quapropter secernere eas a se non potest, ut se solam inspiciat et videat. Redeat ergo ad se ut nec in se, nec sicut absentem se quærat, sed velut præsentem se curet cernere et discernere; et intentionem voluntatis qua per alia vagabatur, statuatur in se ipsa et se cogitet ut se ipsam cognoscat et diligat. Ita videbit quod nunquam se non amaverit, numquam nescierit, sed alia secum amando cum iis se confundit, ita ut ab eis sine magno labore separari non possit quibuscum amore inhæxit*. Ce discours qu'on attribué à S. Augustin, marque clairement que le sentiment de ce grand homme estoit celui que nous venons d'établir, qui est que si l'ame (laquelle nous ne distinguons pas de l'esprit de l'homme) semble s'ignorer, cela vient de la grande habitude qu'elle a à ne considérer ses idées que par rapport à leurs objets, et du peu de soin qu'elle apporte à les considérer par rapport à elle-même, entant qu'elle en est le sujet» (*ibid.*, pp. 166-7); cfr. LA FORGE, *Traité*, *preface*, pp. 75-: «Mais peut-estre n'y en a-t-il pas encore assez pour apprendre à certaines gens ensevelis dans les sens [...] que l'on peut concevoir d'autres substances que celles qui sont l'objet des sens ou de l'imagination. Qu'ils écoutent donc encore une fois ce que dit ce fameux docteur de l'Eglise dans le 32 Chapitre du Livre de l'*Esprit et de l'Ame*, et il leur apprendra la cause de leur erreur et le moyen de s'en retirer avec la mesme methode que Monsieur Descartes a fait apres lui: *sed quia in istis est corporibus quæ cum amore cogitat et cum quibus amore assuefacta est, non valet sine imaginibus eorum videre semet-ipsam, vel esse in semet-ipsa: nam tanto glutino amoris ei cohæserunt hæc quæ foris sunt corporalia, ut etiam cum absint ista, imagines eorum præsto sint cogitanti. Quapropter secernere eas a se non potest, ut se solam inspiciat et videat. Videat ergo ad se ut stet in se, nec sicut absentem se quærat, sed velut præsentem se curet cernere et discernere; et intentionem voluntatis qua per alia vagabatur, statuatur in se ipsa et se cogitet ut se ipsam cognoscat et diligat. Ita videbit quod nunquam se non amaverit, numquam nescierit, sed alia secum amando cum iis se confundit, ita ut ab eis sine magno labore separari non possit, quibus cum amore inhæxit*».

⁶⁷² «[...] on peut justement comparer les sentimens et les imaginations à des tableaux; car comme en regardant des tableaux on porte sa principale attention vers les objets qu'ils representent et que ce n'est que par reflexion et comme par accident qu'on considere leur sujet, c'est-à-dire la toile ou le bois, sur lesquels ils sont faits, de même quand l'ame sent ou imagine, elle porte sa principale attention sur les objets de ses sentimens et de ses imaginations, et ce n'est que par accident qu'elle se considere elle-même, comme le sujet de ces sentimens et de ces imaginations» (RÉGIS, *Système*, vol. 1, p. 166).

Secondo Régis è grazie ai sensi che collegano l'uomo al mondo che l'anima può avere in se le immagini delle cose corporee, e percepirsi, con l'aiuto dell'idea di anima connaturata al suo spirito, come un essere esistente in un mondo reale e fenomenico. Anche Descartes, concependo l'anima come sostanza che pensa sempre ed ammettendo l'esistenza di contenuti mentali dipendenti direttamente dai sensi, non nega l'esistenza di un legame immediato tra sensi ed idee; le idee delle cose sensibili si generano nell'anima dalle cose esterne mediante i sensi, senza alcun intervento della volontà, spontaneamente: tant'è che l'uomo si può svincolare da tali contenuti immediati e prerazionali soltanto con un atto volontario. Se dunque tali contenuti precedono la facoltà volitiva e denotano un'azione del corpo sull'anima (anche se ciò viene formalmente negato dal filosofo), in Descartes la possibilità di pensarsi come mera *res cogitans* presuppone l'azione della volontà. Come Descartes, Régis afferma la possibilità di inferire l'esistenza dell'anima a partire dai suoi atti. Ma, mentre Descartes fonda l'autocoscienza su un atto volontario del soggetto, che lo porta a svincolarsi da tutto ciò che è corporeo per volgersi a ciò che è puramente spirituale e a rilevarne la sussistenza anche senza la parte corporea⁶⁷³, Régis ritiene che l'anima necessiti del corpo anche per pervenire alla conoscenza di se stessa. In tale prospettiva l'idea di Dio diviene, in ultima analisi, ciò che consente di affermare l'esistenza del soggetto in quanto essere pensante⁶⁷⁴.

Il *cogito* nella formulazione cartesiana, non solo abbraccia – come teorizza anche Régis – tutte le attività che sono proprie dello spirito in quanto legato ad un corpo (quali

⁶⁷³ Descartes, *Responsio ad quartas objectiones*, AT VII 219: «etsi enim multa forte in me sint quae nondum adverto (ut revera illo in loco supposebam me nondum advertere mentem habere vim corpus movendi vel illi esse substantialiter unitam), quia tamen id quod adverto mihi sufficit ut cum hoc solo subsistam, certus sum me a Deo potuisse creari absque aliis quae non adverto, atque ideo ista alia ad mentis essentiam non pertinere».

⁶⁷⁴ Descartes, *Meditatio III*, AT VII 51-2: Descartes, *III Meditazione*, pp. 48-9: «Et sane non mirum est Deum, me creando ideam illam mihi indidisse, ut esset tanquam nota artificis operi suo impressa; nec etiam opus est ut nota illa sit aliqua res ab opere ipso diversa, sed ex hoc uno quod Deus me creavit, valde credibile est me quodammodo ad imaginem et similitudinem ejus factum esse, illamque similitudinem, in qua Dei idea continetur, a me percipi per eandem facultatem, per quam ego ipse a me percipior, hoc est, dum in me ipsum mentis aciem converto, non modo intelligo me esse rem incompletam, et ab alio dependentem, remque ad majora, et majora sive meliora indefinite aspirantem, sed simul etiam intelligo illum, a quo pendeo, majora ista omnia non indefinite et potentia tantum, sed reipsa infinite in se habere, atque ita Deum esse; totaque vis argumenti in eo est, quod agnoscam fieri non posse ut existam talis naturae qualis sum, nempe ideam Dei in me habens, nisi revera Deus etiam existeret, Deus inquam ille idem cujus idea in me est, hoc est habens omnes illas perfectiones, quas ego non comprehendere, sed quocunque modo attingere cogitatione possum, et nullis plane defectibus obnoxius. Ex quibus satis patet illum fallacem esse non posse: omnem enim fraudem, et deceptionem a defectu aliquo pendere lumine naturali manifestum est».

il volere, il sentire, il percepire, l'immaginare, etc.), ma può anche essere inteso – a differenza di quanto sostiene Régis – come l'atto consapevole del puro pensare. Non a caso per raggiungere la piena consapevolezza di sé in quanto essere pensante, Descartes si sforza di svuotare i propri atti mentali di qualsiasi contenuto: il fine della meditazione cartesiana è quello di affermare l'autonomia ontologica del soggetto pensante a partire dal pensiero stesso e di dimostrare il ruolo costitutivo e determinante di Dio per una conoscibilità certa ed indubitabile della realtà interiore e di quella esteriore. Al contrario, ad avviso di Régis l'assoluta e piena indipendenza dalla contingenza del reale non è mai riconducibile all'anima ma solo allo spirito, il quale «se connoit luy-même par luy même, c'est-à-dire par sa propre substance»⁶⁷⁵. Mentre nel caso dell'anima umana il soggetto conoscente (lo spirito unito al corpo) e l'azione conoscitiva (riflessione su idee e sensazioni stimulate dalla componente corporea) differiscono ontologicamente dall'oggetto conosciuto (lo spirito in quanto tale), nel caso dello spirito soggetto conoscente, azione conoscitiva e oggetto conosciuto sono realmente la stessa cosa⁶⁷⁶.

Se nella sezione dedicata alla logica Régis fornisce un'interpretazione del cogito cartesiano in chiave volontaristica, in quella dedicata alla metafisica l'autore reinterpretava il cogito in chiave empirica: il superamento del dubbio circa la veridicità dei sensi e delle conoscenze dell'individuo⁶⁷⁷ viene condotto, come in Descartes, a partire dalla certezza della propria esistenza in quanto essere umano e non dalla propria esistenza in quanto sostanza pensante: ma, contrariamente al filosofo di La Haye, per

⁶⁷⁵ REGIS, *Système*, vol. 1, p. 192. Per avvalorare la tesi dell'autocoscienza immediata dello spirito Régis cita il *De trinitate* di S. Agostino, riprendendo il passo dal *Traité* di La Forge: «Que l'esprit se connoit luy-même par luy-même et non pas par une connoissance distincte de luy, c'est ce que S. Augustin enseigne expressement dans le 3 Chap du 10 Livre de la Trinité: quid eius ei tam notum est quam se vivere? Non potest autem mens esse et non vivere (...) sicut mens tota est, sic tota vivit, novit autem vivere se (...). Cum se nosse mens quærit, mentem se esse jam novit. Ergo quoniam manifestum est esse te, nec tibi aliter manifestum esset nisi viveres, id quoque manifestum est te vivere» (*ibid.*, p. 149); cfr. LA FORGE, *Traité, préface*, p. 16. : «comme il [*scil.* Saint Augustin] dit fort bien dans le 3 Chapitre du 10 livre de la Trinité, quid ejus etiam notum est quam se vivere ? non potest autem mens esse et non vivere sicut mens tota est, sic tota vivit, novit autem vivere se. Cum se nosse mens quærit, mentem se esse jam novit. Ergo quoniam manifestum est esse te, nec tibi aliter manifestum esset, nisi viveres, id quoque manifestum est te vivere, intelligis ista duo esse verissima ? ...Ergo tertium hoc manifestum est, hoc est te vivere».

⁶⁷⁶ «[...] l'esprit estant intelligible par luy-même, il n'y a nulle nécessité qu'il se connoisse avant que de se connoître; ce qu'il sera facile de concevoir si l'on considere que quand il s'agit de la connoissance que les choses intelligibles ont d'elles-mêmes, le sujet connoissant, l'action de connoître et l'objet connu sont réellement une même chose, ce qui fait qu'ils sont connus en même temps» (REGIS, *Système*, vol. 1, p. 192).

⁶⁷⁷ Degno di nota è il fatto che, a fronte delle numerose critiche avviate contro lo scetticismo iperbolico cartesiano, Régis ripropone il dubbio cartesiano nella sua accezione più ristretta.

l'autore del *Système* sono le conoscenze sensibili presenti nell'anima a fornire la prova inconfutabile dell'esistenza effettiva dell'individuo:

voicy l'analyse que chacun peut faire pour s'assûrer de son existence. J'ay un grand nombre de connoissances; je connois par exemple le ciel, la terre, la mer, etc. et je ne puis pas douter de l'existence de ces connoissances, lors que je les separe de leurs objets et que je les considere comme de simples perceptions par lesquelles je crois connoître le ciel, la terre, la mer etc. Or, la lumiere naturelle m'apprend que si je n'estois rien, je ne pourrois pas avoir des perceptions ni des connoissances: il faut donc que je sois quelque chose, et par consequent que j'existe⁶⁷⁸

L'attribuzione degli atti conoscitivi e sensoriali a un soggetto esistente, che presiede ad affermazioni quali «je connois» o «je crois connoître», per Régis non è che l'esito di una «connaissance simple et interieure, qui precede toutes les connoissances acquises»⁶⁷⁹, più propriamente definita coscienza⁶⁸⁰.

Il *cogito* nella forma più propriamente cartesiana viene ripreso, non senza alcune varianti degne di nota, ai fini della dimostrazione della natura umana in chiave antiaristotelica. Oltre a non essere proposto in forma intuitiva bensì nella forma inferenziale tipica della sillogistica tradizionale⁶⁸¹, per scongiurare qualsiasi istanza scettica il cogito di Régis prende le mosse non solo dal dubbio ma anche dalla certezza che risiede nell'uomo:

apres avoir reconnu que je suis et que j'existe, je pourray facilement decouvrir ce que je suis et quelle est ma nature par cette analyse. Le doute et la certitude sont des proprieté que je connois en moy: les proprieté ne peuvent exister ni estre conçûs hors du sujet duquel elles sont proprieté; le doute et la certitude ne peuvent exister ni estre conçûs hors de la pensée; la pensée est donc le soujet du doute et de la certitude. Or est-il que je suis aussi le sujet du doute et de la certitude; car c'est moy-même qui doute de l'existence de toutes choses et qui suis assûré de la mienne: *je suis donc une pensée* qui est le sujet du doute et de la certitude⁶⁸².

Régis distingue il pensiero che caratterizza essenzialmente l'uomo – fisso e permanente – dai pensieri che ne rappresentano i modi d'essere – mutevoli e passeggeri –, per rilevare infine come la natura dell'uomo in quanto composto di anima e corpo debba

⁶⁷⁸ RÉGIS, *Système*, vol. 1, p. 68.

⁶⁷⁹ *Ibid.*

⁶⁸⁰ Cfr. *Ibid.*

⁶⁸¹ È curioso notare come, sebbene nel 1691 Régis difenda il carattere intuitivo del *cogito* contro le critiche mosse da Huet, nel *Système* sembri condividere le posizioni di Gassendi e dello stesso Huet, che ravvisavano nel *cogito* una forma di sillogismo mascherato.

⁶⁸² Cfr. RÉGIS, *Système*, vol. 1, p. 70.

essere ravvisata nel pensiero in quanto soggetto a diverse modificazioni. Sono infatti le «differentes manieres de penser»⁶⁸³ a permettere alla sostanza pensante di individualizzarsi per divenire la ragione del singolo⁶⁸⁴.

Se per Régis la conoscenza che l'individuo ha del proprio spirito è di natura intuitiva ed avviene «par une idée simple et naturelle»⁶⁸⁵, l'esistenza del corpo è conosciuta per via razionale, «en déduisant une vérité d'une autre»⁶⁸⁶. A differenza dell'anima, la cui idea, essendo connaturata alla sua stessa essenza, non necessita che di stimoli atti a presentificarla, il corpo può essere conosciuto dall'individuo solo accidentalmente. Mentre lo spirito è formalmente intellegibile a sé stesso, «s'il n'y avoit aucun esprit qui fût capable de connoître, le corps ne seroit jamais connu»⁶⁸⁷. Per Régis l'idea di estensione non è innata ma viene impressa da Dio nell'anima al momento della sua unione con il corpo, divenendone una proprietà essenziale proprio come «l'égalité de trois angles à deux droits qui n'est qu'un accident du corps, est une vraie propriété essentielle d'un triangle»⁶⁸⁸. Per la sua natura modale tale idea non può infatti inerire allo spirito in quanto tale, bensì all'anima in quanto essere modale:

l'idée de l'étenduë ne peut estre de l'essence de l'ame, parce que l'ame est une substance et que l'idée de l'étenduë n'est qu'un mode, mais il est aisé de lever cette difficulté si l'on considere que l'ame n'est pas tant une substance qu'un estre modal, c'est-à-dire, qu'un estre dont la forme consiste dans un veritable mode, tel qu'est l'union de l'esprit e du corps⁶⁸⁹.

Se dunque l'idea di sostanza pensante è essenziale allo spirito in quanto tale, l'idea di estensione è connaturata all'anima in quanto unita al corpo, la quale può pertanto conoscere l'*étenduë en general* par soy-même et par sa propre nature. È grazie all'idea di estensione in essa impressa che l'anima può conoscere i corpi particolari attraverso i sensi e l'immaginazione.

C'est donc une chose constante que l'idée de l'étenduë precede dans l'ame au moins d'une priorité de nature tous les sentimens et toutes les imaginations: en effet, les sentimens et les imaginations ne surviennent à l'ame que comme des moyens que sont necessaires pour lui faire conclure que l'étenduë dont

⁶⁸³ *Ibid.*, p. 72.

⁶⁸⁴ *Ibid.*, pp. 70-1.

⁶⁸⁵ *Ibid.*, p. 147.

⁶⁸⁶ *Ibid.*

⁶⁸⁷ *Ibid.*, p. 165.

⁶⁸⁸ *Ibid.*, p. 159.

⁶⁸⁹ *Ibid.*, p. 159.

elle a l'idée, est diversement modifiée puis qu'elle est capable de produire en elle des sentimens et des imaginations différentes⁶⁹⁰.

Così, quando l'individuo si volge a conoscere i corpi particolari, non cessa di pensare all'estensione in generale ma si limita a considerarne alcune parti senza prestare attenzione alle altre⁶⁹¹. L'idea di estensione in quanto tale prodotta da Dio nell'anima viene modificata in seguito all'azione degli oggetti sui sensi, i quali si trovano ad essere la causa efficiente all'idea dei corpi particolari⁶⁹². Una volta unita al corpo, l'anima «sent toujours en quelque maniere»⁶⁹³ e l'illusione che talvolta l'uomo ha di non essere affetto da sensazioni di sorta è riconducibile, per Régis, alla particolare condizione in cui si trova l'anima quando viene sollecitata da molteplici sensazioni differenti o quando dorme:

si nous croyons quelquefois ne sentir pas, c'est qu'étant éveillés nous sentons tout à la fois un si grand nombre de choses que nous n'en sentons aucune distinctement, ou de ce qu'étant dormis nous avons de sentimens si légers qu'ils ne laissent pas dans le cerveau des traces assez profondes pour nous en faire souvenir quand nous sommes éveillés⁶⁹⁴.

È proprio l'esperienza dell'attività percettivo-sensoriale a consentire all'individuo di conoscersi, oltre che come spirito, anche come corpo. La sperimentazione della dipendenza delle idee dell'anima dai movimenti corporei, e, viceversa, delle azioni del corpo dai pensieri dell'anima conduce l'uomo a ravvisare nel corpo lo strumento organico attraverso cui lo spirito può svolgere la propria funzione sensitiva e immaginativa. In virtù del legame irrecidibile tra anima e spirito, tuttavia, la deduzione dell'esistenza del proprio corpo a partire dagli atti sensibili si accompagna alla riaffermazione dell'esistenza dell'anima attraverso la coscienza che essa ha degli atti stessi e delle proprietà che ne derivano:

si l'ame connoît que son corps existe, parce qu'elle le voit et qu'elle le touche, elle connoît encore mieux sa propre existence; parce qu'elle a la propriété de voir et de toucher son corps. Si l'ame connoît que son corps est grand ou petit, parce qu'elle le voit dans de grandes ou dans de petites bornes, elle connoît encore mieux qu'elle a la propriété de voir ces grandes

⁶⁹⁰ REGIS, *Système*, vol. 1, p. 158.

⁶⁹¹ *Ibid.*

⁶⁹² Cfr. *ibid.*, p. 188. La seconda condizione dell'unione dello spirito e del corpo sancisce il legame necessario tra l'azione dei corpi esterni sui sensi, i movimenti particolari generati nel cervello da tale azione e l'idea dei corpi particolari.

⁶⁹³ REGIS, *Système*, vol. 1, p. 159.

⁶⁹⁴ *Ibid.*, pp. 159-60.

ou ces petites bornes. Enfin, si l'ame connoît que son corps est dur ou mou, elle connoît encore mieux qu'elle a la propriété de connoître la dureté ou la mollesse et ainsi de toutes les autres propriétés du corps humain⁶⁹⁵.

Nonostante dal punto di vista empirico l'autocoscienza dell'anima si espliciti nell'uomo grazie alla componente corporea e la conoscenza dello spirito implichi in un certo senso quella del corpo, a livello formale la conoscenza dello spirito precede quella del corpo, presentandosi come la *conditio sine qua non* del processo conoscitivo⁶⁹⁶.

Per Régis la teoria di un «philosophe moderne qui enseigne que nous voyons les corps en Dieu, non entant que Dieu produit en nous leurs idées, mais entant qu'il est lui-même comme l'idée dans laquelle ou par laquelle nous voyons les corps»⁶⁹⁷ è pertanto del tutto infondata. Ad avviso dell'autore del *Système* la visione dei corpi in Dio teorizzata da Malebranche presuppone l'unione, metafisicamente inammissibile, tra l'anima e Dio. L'unione di due sostanze trova il suo fondamento in una dipendenza reale e reciproca, dipendenza del tutto insussistente nel caso dell'anima e di Dio, il cui legame è meramente causale. Dio può ritenersi unito all'anima in quanto «il l'a créée, il la conserve et il produit en elle toutes ses idées et toutes ses sensations en qualité de cause première [...] ou entant qu'il est la cause exemplaire de l'idée que l'ame a de

⁶⁹⁵ *Ibid.*, p. 165. Régis suffraga la teoria secondo cui gli atti percettivi sensoriali conducono l'anima non solo a conoscere ciò che la circonda, ma anche ad approfondire la conoscenza di sé stessa, con le parole del *De trinitate* di S. Agostino, che, ancora una volta, non viene citato dalla fonte diretta ma dal *Traité* di La Forge: «Saint Augustin prouve ensuite à Evodius que quand l'ame aperçoit quelque objet par les sens, elle n'a pas seulement la connoissance de cet objet, mais encore de l'operation, c'est-à-dire, de la sensation par laquelle elle le connoît et il prouve qu'elle a cette connoissance non pas par aucune reflexion qu'elle fasse sur soy-même, autrement il n'attribuerait pas aussi cette propriété aux bêtes, qu'on n'a jamais crû capables de reflexion. Il faut donc que ce soit précisément, parce que l'esprit agit que S. Augustin a crû qu'il s'aperçoit de son operation. Voicy ces propres paroles: namque aperire oculum et movere aspiciendo ad id quod videre appetit nullo modo posset, nisi oculo clauso vel non ita moto se id videre non sentiret. Si autem sentit se non videre, dum non videt, necesse est etiam sentiat se videre dum videt. C'est donc une chose constante, selon S. Augustin, que l'ame ne voit rien par les sens qu'elle ne s'aperçoive qu'elle le voit, c'est-à-dire, que l'ame connoît ses sensations par elles-mêmes: et en effet si l'ame connoissoit une sensation par une autre, elle connoîtroit encore cette autre sensation par une autre, et ainsi le progres iroit à l'infini. Cependant, quoique l'esprit connoisse directement toutes ses operations, cela n'empêche pas néanmoins qu'il ne les puisse connoître par reflexion, et qu'en effet il ne les connoisse ainsi toutes les fois qu'il cesse de considerer les objets pour ne faire attention qu'aux sensations» (*ibid.*, pp. 149-50); cfr. LA FORGE, *Traité, preface*, pp. 18-9: «St. Augustin fait voir à Evodius que quand l'ame aperçoit quelque objet des sens, elle n'a pas seulement la connoissance de cet objet, mais encore de l'operation par laquelle elle l'aperçoit, non par aucune reflexion qu'elle fasse sur soi-même, autrement il n'attribuerait pas aussi cette même chose aux bêtes, qu'on n'a jamais crû capables de réflexion; il faut donc que se soit immédiatement, parce que l'ame agit, qu'il a crû qu'elle s'apercevoit de son operation [...]; voici les termes de St. Augustin: namque aperire oculum et movere aspiciendo ad id quod videre appetit nullo modo posset, nisi oculo clauso, vel non ita moto se id non videre sentiret. Si autem sentit se non videre dum non videt, necesse est, etiam sentiat se videre dum videt».

⁶⁹⁶ REGIS, *Système*, vol. 1, p. 147.

⁶⁹⁷ *Ibid.*, p. 184.

l'estre parfait»⁶⁹⁸. L'interpretazione di Dio come «tout estre» sottesa alla teoria della visione dei corpi in Dio racchiude inoltre inquietanti risvolti materialistici o panteistici, a seconda che i singoli esseri siano interpretati come parti integranti o soggettive dell'essenza divina. Se infatti nel primo caso Dio si troverebbe ad essere composto di parti, cosa che ripugnerebbe alla semplicità della sua natura, nel secondo caso egli perderebbe gli attributi della semplicità e dell'estrema determinazione in favore della completa fusione con la natura:

les estres ne sont pas des parties integrantes de Dieu, parce que s'ils l'estoient Dieu seroit composé des estres, comme une montre est composée de roües et de ressorts, etc. Ce qui repugne à la simplicité de la nature divine. Les estres ne sont pas non plus les parties subjectives de Dieu, parce que s'ils l'estoient, Dieu seroit une nature universelle, qui n'existeroit que dans l'entendement de celuy qui la concevroit; ce qui repugne à l'idée de dieu, laquelle le represente comme la chose du monde la plus singuliere et la plus déterminée. Il rest donc que Dieu n'est tout estre ou l'estre universel qu'entant qu'il est la cause efficiente, mediate ou immediate de tous les estres⁶⁹⁹.

La visione dei corpi in Dio non trova giustificazione nemmeno in ragione dell'assunto secondo cui «il ne se peut faire que Dieu ait d'autre fin principale de ses actions que luy-même»⁷⁰⁰. Sebbene Dio agisca in sé stesso e per sé stesso, ad avviso di Régis è sufficiente la percezione dei corpi a disporre i soggetti a lodare colui che è responsabile della loro produzione e conservazione. Lungi dall'essere delle limitazioni dell'idea di Dio, le idee dei corpi particolari dipendono dunque, per *le prince des cartesiens*, oltre che dall'idea di estensione come loro causa formale e da Dio come loro causa efficiente prima, dai corpi rappresentati come causa esemplare, dall'azione dei corpi sull'anima come causa efficiente seconda e, infine, dall'anima come causa materiale.

4.2.2 Idea di Dio, Attributi divini e dimostrazione dell'esistenza dell'essere perfetto

Come l'idea di anima, anche l'idea di Dio impressa nell'anima dell'uomo, pur essendo connaturata alla sostanza spirituale⁷⁰¹, non può essere colta dall'individuo a

⁶⁹⁸ *Ibid.*, p. 185.

⁶⁹⁹ *Ibid.*, p. 187.

⁷⁰⁰ *Ibid.*.

⁷⁰¹ Régis si pone il problema relativo alla priorità dell'autocoscienza o della conoscenza di Dio e lo risolve affermando che da un lato – come del resto aveva già rilevato Descartes –, essendo l'idea di Dio la causa della consapevolezza da parte dello spirito della propria condizione di limitatezza e finitudine, «l'idée de l'indipendance de Dieu precede dans l'esprit celle de sa dependance» (*ibid.*, p. 193), dall'altro

prescindere dalla componente corporea⁷⁰². Nonostante l'anima rechi in sé l'effigie di Dio, la molteplicità e la forza delle impressioni sensibili ne derminano il distoglimento dell'attenzione in favore delle cose sensibili. L'idea di Dio può riaffiorare alla coscienza dell'uomo soltanto in seguito a stimoli adeguati che, operando sulla componente corporea, le consentono di agire in maniera appropriata sull'anima, determinandone il ripiegamento su sé stessa nonché l'avvio del processo riflessivo.

Régis rigetta la prova cosmologica e la prova fisico teologica dell'esistenza di Dio⁷⁰³, in favore della prova ontologica e della prova *ab effectibus* Cartesiane⁷⁰⁴. La prova ontologica viene suffragata da Régis con diversi argomenti, tutti volti a rilevare come l'idea dell'essere perfetto sia un'idea naturale innata nell'anima. Per l'autore del *Système* essa non può essere un'idea artificiale formata per composizione dalle singole idee delle perfezioni percepite nel mondo, poiché, essendo tali perfezioni rappresentate unitamente, e, soprattutto, in sommo grado, la proprietà rappresentativa dell'idea dell'essere perfetto avrebbe la sua ragion d'essere nel nulla. Tale idea non può essere inoltre acquisita, poiché sta alla base della percezione tanto della perfezione quanto dell'imperfezione. L'idea dell'essere perfetto non può essere altresì un'idea chimerica, poiché, sebbene lo spirito umano abbia il potere di unire arbitrariamente le idee delle perfezioni osservate nel mondo, non ha la facoltà di «faire que chacune de ces idées represente plus de perfections qu'il n'y en a dans son objet»⁷⁰⁵. Essendo infine la natura e l'esistenza dell'essere perfetto inseparabili, è per ciò stesso impossibile che l'idea di tale essere sia finta o inventata. Per Régis sull'idea innata di Dio nella mente non poggia

lato, poiché l'esistenza dello spirito appare come la condizione stessa di concepibilità dell'idea di Dio, è plausibile che la conoscenza che lo spirito ha della sua propria esistenza, preceda la conoscenza dell'esistenza di Dio, se non per una priorità di tempo, almeno per una priorità di natura.

⁷⁰² Ne *L'usage* la necessità della componente corporea ai fini della presentificazione dell'idea di Dio viene ulteriormente enfatizzata. Oltre a sottolineare, in linea con Descartes e come già aveva fatto nel *Système*, che la concezione dell'idea di Dio in quanto sostanza che pensa perfettamente è in realtà implicita nell'idea dell'anima in quanto sostanza che pensa imperfettamente (RÉGIS, *L'usage*, p. 15), Régis eleva le cose sensibili a cause efficienti di tale idea in ragione della funzione – già riconosciuta nel *Système* – che esse ricoprono: è grazie a queste ultime che l'anima accorda una rinnovata attenzione all'idea di Dio, altrimenti percepita confusamente; «ainsi on peut dire véritablement que l'homme a toujours l'idée de Dieu, autant qu'elle depend des sens, qui appartient proprement à la conception prise pour une espece d'entendement humain. C'est aussi de cette idée dont parle l'Apostre, lors qu'il dit, *que les choses de Dieu invisibles deviennent connues par les choses visibles, même la puissance éternelle et sa divinité*: car cela ne veut pas dire que les choses visibles puissent estre la cause exemplaire de l'idée de Dieu; cela signifie seulement que les choses sensibles sont la cause efficiente de l'idée de Dieu, qui est insensible» (*ibid.*)

⁷⁰³ *Ibid.*, pp. 81-2.

⁷⁰⁴ *Ibid.*, pp. 79-81.

⁷⁰⁵ *Ibid.*, p. 84.

solo la dimostrazione della sua esistenza ma anche l'indagine circa la sua natura: essendo conosciuto sottoforma di idea, Dio è in linea di principio riconducibile a una delle sostanze conoscibili dallo spirito dell'uomo:

je sçay par experience que je ne puis connoître que deux substances, sçavoir le corps et l'esprit: je suis donc obligé de reconnoître que la nature de l'Estre parfait consiste dans l'une ou dans l'autre⁷⁰⁶.

Sebbene Régis riconosca l'imperfezione tanto della sostanza corporea quanto della sostanza pensante (per l'autore quest'ultima manca quantomeno delle perfezioni corporee e non può pertanto dirsi perfetta), egli si spinge a rimarcare due differenti gradi in ragione delle perfezioni ad esse ascrivibili: a differenza delle «perfections de l'étenduë», che «sont toutes mêlées de quelque défaut qui marque leur dependance», ad avviso del filosofo cartesiano «celles de la pensée considérée en elle-même et sans restriction n'en ont aucune»⁷⁰⁷. In particolare, se l'estensione, essendo per sua natura divisibile e mobile, necessita per ciò stesso di una causa esteriore per essere mossa o divisa, il pensiero considerato in sé stesso, in quanto immateriale, si trova ad essere completamente indipendente da qualsiasi causa esterna. Per l'autore del *Système* Dio non può pertanto essere definito altro che come «une substance qui pense parfaitement, qui est une, simple, immuable, éternelle, complete, nécessaire, immense, incomprehensible, toute puissante, et de laquelle toutes choses dependent non seulement quant à leur nature, et à leur existence, mais encore quant à leur ordre et à leur possibilité»⁷⁰⁸.

Dio è uno in forza di un'unità di essere e di essenza che rende la sua natura estremamente singolare e determinata, ovvero irriducibile alle categorie generali dell'essere e dell'universalità. Così, la definizione malebranchiana di Dio come *tout estre*, o la visione spinoziana di Dio come una sorta di *estre universel*, non rendono ragione, ad avviso di Régis, della suprema ed infinita perfezione divina, che si esplica innanzitutto nell'assoluta indipendenza dell'essere sommo sancita dalla sua estrema determinazione e singolarità:

si par tout estre j'entends l'estre independant, c'est à tort que j'appelle Dieu tout estre, parce que l'estre independant est le plus singulier et le plus

⁷⁰⁶ *Ibid.*, p. 85.

⁷⁰⁷ *Ibid.*, p. 86.

⁷⁰⁸ *Ibid.*, p. 87.

déterminé de tous les estres: et si par les mots de *tout estre* j'entends indéfiniment l'estre dépendant et l'estre indépendant, il faut que Dieu soit tout estre parce que les mots de *tout estre* pris en ce sens signifient une nature universelle qui n'existe que dans l'entendement de celui qui la conçoit. Par la même raison je ne dirai pas que Dieu est *l'Estre universel* ou *l'Estre en general*, parce que ces termes signifient un estre vague et indéterminé, ce qui ne peut convenir à l'unité ni à la singularité de Dieu; ou si je le dis, ce ne sera que pour signifier que Dieu est la cause de tous les estres; ce qui regarde seulement les effets que Dieu produit et non pas sa nature, de laquelle seule s'agit à présent⁷⁰⁹.

Non essendo circoscritto da alcuna differenza positiva e non potendo essere il soggetto di alcuna determinazione particolare, Dio è piuttosto un *estre simple*. La perfezione divina esclude qualsiasi composizione di genere e differenza, sostanza e modo, soggetto e accidente: se infatti genere, sostanza e soggetto denotano la possibilità di ricevere determinazioni, modificazioni e qualificazioni, queste ultime implicano quella di inerire a sostanze e soggetti.

Dio è inoltre immutabile, poiché non esiste nulla né in lui né fuori di lui che abbia il potere di cambiarlo; al contrario Egli sarebbe infatti dipendente e, dunque, imperfetto. Se infatti «il y avoit quelque chose, Dieu dépendroit de ce qui auroit cette puissance, ce qui repugne à la nature d'un estre parfait»⁷¹⁰.

In quanto perfetto, Dio deve essere anche completo: la sua perfezione comporta l'impossibilità di unirsi «à un autre être pour composer avec luy un tout plus parfait qu'il n'est»⁷¹¹.

Alla natura divina convengono poi gli attributi di eternità e necessità. In quanto perfetta, non ammette nessun principio che la possa causare: se dunque si ipotizzasse che «il y avoit un seul instant de temps auquel il n'eût pas existé, il ne se seroit jamais trouvé aucune cause pour le produire»⁷¹².

Dio è immenso e incomprendibile poiché, oltre ad essere ubiquo, è caratterizzato da un'infinità di perfezioni talmente elevate da non poter essere concepite da uno spirito così limitato come quello dell'uomo. Come la natura divina non può essere compresa dall'uomo, essa non può nemmeno essere oggetto di alcuna definizione. In quanto privo di determinazioni particolari, sfugge infatti a «toute vraie définition», la quale

⁷⁰⁹ *Ibid.*, p. 86.

⁷¹⁰ *Ibid.*, p. 87.

⁷¹¹ *Ibid.*

⁷¹² *Ibid.*

presuppone «un genre et une difference»⁷¹³.

Infine, l'attributo dell'esplicita in maniera definitiva la completa autossufficienza di Dio e la dipendenza di tutte le cose create dalla sua natura, proprietà già implicate negli altri attributi divini:

je dis en dernier lieu que Dieu est tout puissant pour signifier qu'il repugne à la nature de Dieu qu'il y ait quelque chose qui ne dépende pas de luy, non seulement quant à sa nature et à son existence, mais encore quant à son ordre et à sa possibilité, comme il a esté dit⁷¹⁴.

Régis teorizza la coincidenza tra intelletto e volontà in Dio, che in quanto essere semplice, non ammette in seno alla sua natura distinzioni di sorta⁷¹⁵. La conoscenza e il volere divini agiscono per se stessi e contemporaneamente senza alcuna priorità di tempo o di natura. L'autore del *Système*, in linea con la tradizione, ritiene che la purezza e la perfezione degli atti volitivi divini, oltre ad implicare l'assenza assoluta di determinazioni esterne, comporti l'immutabilità del volere divino. Se dunque la volontà divina è caratterizzata da un'indifferenza estrinseca nell'agire, marchio di libertà suprema, non può tuttavia essere qualificata come indifferente in ragione dell'estrema determinazione dei suoi atti. L'azione eterna della volontà divina non ammette, inoltre, modificazioni di sorta; queste ultime afferiscono al piano della temporalità, dove la volontà immutabile di Dio può agire solo indirettamente attraverso le creature. Infine, in ragione della coincidenza assoluta di intelletto e volontà divini, Régis nega la possibilità della presenza degli archetipi delle cose *in mente Dei* prima che Dio ne decreti l'esistenza.

Il filosofo cartesiano avvia una critica tanto implicita quanto serrata all'interpretazione malebranchiana e leibniziana del volere divino, ree, a suo avviso, di sottendere l'attribuzione a Dio di perfezioni relative anziché assolute⁷¹⁶.

Contro Malebranche, che, affiancando alla volontà generale di Dio, l'azione di volontà particolari, mirava a legittimare l'intervento soprannaturale di Dio all'interno dell'ordine del creato e, dunque, a giustificare la deroga alle leggi generali, Régis nega lo sdoppiamento della volontà dell'essere perfetto. Per l'autore del *Système* se Dio

⁷¹³ *Ibid.*

⁷¹⁴ *Ibid.*

⁷¹⁵ *Ibid.*, pp. 89-91.

⁷¹⁶ Le stesse critiche vengono riproposte da Régis anche ne *L'usage*: cfr. REGIS, *L'usage*, pp. 74-6.

agisse «par des volonte^z generales»⁷¹⁷, queste volontà consisterebbero o «en ce qu'il ne voudroit les choses qu'au regard du general, sans descendre au particulier; comme un roy gouverne un royaume par des loix generales, n'ayant pas la puissance de conduire luy-même chaque sujet»⁷¹⁸, oppure consisterebbero «en ce qu'il ne voudroit aucune chose qu'il n'y fût déterminé par quelque agent particulier»⁷¹⁹. Régis rigetta l'azione divina attraverso delle «volonte^z generales au premier sens», perché queste volontà comporterebbero l'impotenza di Dio di scendere nel dettaglio della particolarità delle cose; quanto alle volontà generali «au second sens», esse sarebbero «de soy indéterminées», cosa che ripugna alla semplicità ed all'attualità della natura divina. Per quanto riguarda le verità particolari, invece, se Dio decretasse ciò che vuole per mezzo di queste, ad avviso del filosofo cartesiano «ces volonte^z seroient distinctes et indépendantes les unes des autres»⁷²⁰ e la natura di Dio si troverebbe ad essere composta «d'autant de volonte^z differentes qu'il n'y auroit des choses particulieres qui Dieu voudroit»⁷²¹: cosa che ripugna di nuovo alla semplicità divina.

Infine, contrapponendosi in maniera decisa al pensiero leibniziano, Régis nega la possibilità che Dio espleti le sue azioni attraverso delle volontà antecedenti e delle volontà conseguenti. Leibniz distingue in Dio una volontà antecedente (che vuole il bene in se) e una volontà conseguente (che vuole il meglio), ed in virtù di quest'ultima giustifica la presenza del male nel mondo, in quanto voluto da Dio come mezzo per raggiungere il meglio. La visione leibniziana implica l'azione in successione di intelletto e volontà divina, grazie a cui Dio, pur volendo tutto il bene in se antecedentemente, si risolve a volere il meglio in seguito alla mediazione della sua suprema saggezza, che gli permette di valutare i beni e i mali in rapporto al bene maggiore. Ad avviso di Régis le volontà antecedenti sono legate alla considerazione delle cose in una prospettiva generale: per questa loro caratteristica, quindi, se messe in relazione alla potenza divina, «elles ne sont pas tant des volonte^z que des velleitez, que je n'oserois attribuer à Dieu»⁷²². Non ammettendo come plausibile l'azione divina per

⁷¹⁷ REGIS, *L'usage*, p. 74.

⁷¹⁸ REGIS, *Système*, vol. 1, p. 92; cfr. REGIS, *L'usage*, p. 74.

⁷¹⁹ REGIS, *Système*, vol. 1, p. 92; cfr. REGIS, *L'usage*, p. 74.

⁷²⁰ REGIS, *Système*, vol. 1, p. 92; REGIS, *L'usage*, p. 75.

⁷²¹ REGIS, *Système*, vol. 1, p. 92; REGIS, *L'usage*, p. 75.

⁷²² REGIS, *Système*, vol. 1, p. 93; cfr. REGIS, *L'usage*, p. 75.

volontà antecedenti, Régis esclude altresì l'azione di volontà conseguenti; queste ultime infatti «supposent des volontez antedentes, qui ne se peuvent recontrier en Dieu»⁷²³.

In accordo con la visione cartesiana ed agostiniana, Régis ribadisce che l'azione di Dio si esplicita «par une volonté simple, éternelle et immuable, laquelle embrasse indivisiblement et par un seul acte, tout ce qui est, et qui sera à l'avenir»⁷²⁴. Così, per esempio,

(...) nous ne dirons pas que Dieu veuille la pluie et le beau temps par deux volontez particulieres: nous penserons au contraire que la pluie et le beau temps (quelque opposition qu'il y a entr'eux) sont deux effets d'une seule et même volonté, par laquelle Dieu veut que la pluie succede au beau temps, et le beau temps à la pluie⁷²⁵.

In quanto misura della potenza di Dio, la volontà divina deve essere ritenuta la causa immediata tanto della possibilità quanto dell'impossibilità delle cose, le quali vengono in essere soltanto in seguito a un decreto divino. Per scongiurare una determinazione estrinseca della volontà di Dio, nonché una limitazione e una diminuzione della sua potenza, Régis si fa dunque sostenitore della dipendenza da Dio tanto di quelle regole che determinano l'ordine naturale, quanto dell'impossibilità delle cose⁷²⁶. Secondo la visione regissiana, se la possibilità e l'impossibilità delle cose fossero indipendenti dalla volontà divina, sarebbe necessario ricondurle alla natura stessa delle cose, accordando loro lo statuto di caratteristiche essenziali (nonché necessariamente assolute) delle cose stesse, al di là di qualsiasi volere di Dio. Gli attributi delle cose si troverebbero pertanto

⁷²³ REGIS, *Système*, vol. 1, p. 93; cfr. REGIS, *L'usage*, p. 75.

⁷²⁴ REGIS, *Système*, vol. 1, p. 93; cfr. REGIS, *L'usage*, p. 75.

⁷²⁵ REGIS, *Système*, vol. 1, p. 93; cfr. REGIS, *L'usage*, p. 75.

⁷²⁶ Cfr. REGIS, *Système*, vol. 1, pp. 102-5; cfr. REGIS, *L'usage*, pp. 83-9. Ne *L'usage* Régis coronerà la teoria della dipendenza dal potere divino di tutto quanto pertiene al creato rielaborando in maniera originale la dottrina cartesiana delle verità eterne. Applicando la distinzione leibniziana tra verità *ex hypothesi* e verità assolute alle verità eterne, Régis sviluppa la teoria relative a queste ultime su due differenti ordini logici, i quali, a loro volta, fondano la loro differenza su due distinti statuti ontologici ed hanno differenti ricadute sul piano fenomenico. Così, se per Régis le verità eterne di necessità assoluta non possono propriamente dirsi create da Dio, in quanto a lui connaturate e consustanziali, le verità eterne di necessità ipotetica sono un effetto contingente della volontà divina, la quale si esplica avvalendosi degli uomini come cause seconde. Le verità eterne di necessità assoluta sono dunque ravvisate da Régis negli attributi divini; le verità eterne di necessità ipotetica sono invece ricondotte al mondo naturale e alle sue leggi. Grazie alla sua reinterpretazione della dottrina delle verità eterne, Régis persegue un duplice obiettivo: da un lato fornisce un fondamento metafisico al proprio empirismo, dall'altro cerca di risolvere la complessa questione della creazione delle verità eterne che, formulata da Descartes, era risultata problematica sul piano teologico (a riguardo si veda GASPARRI, *Le grand paradoxe*; resta fondamentale SERGIO LANDUCCI, *La creazione delle verità eterne in Descartes*, Pisa, Scuola Normale 1980 (cfr. RÉGIS, *L'usage*, pp. 132-5). Relativamente alla teoria regissiana delle verità eterne si faccia riferimento a MARIA EMANUELA SCRIBANO, *Da Descartes a Spinoza. Percorsi della teologia razionale nel Seicento*, Milano, Angeli 1988, pp. 83-139.

ad essere incompatibili o compatibili per se stessi e non per la volontà divina, proprio come sosteneva Du Hamel nelle sue *Reflexions critiques sur le Systeme Cartesien de la Philosophie de Mr. Régis*:

on soutient que la possibilité et l'impossibilité des choses ne dépend point originairement et radicalement du decret de la volonté de Dieu, mai que la possibilité des choses vient originairement de la non répugnance, ou, ce qui est la même chose, de la non contradiction des choses, et qu'au contraire l'impossibilité vient originairement et radicalement de la repugnance ou contradiction des choses⁷²⁷.

Ad avviso di Régis, se si accettasse quanto sostenuto da Du Hamel, si dovrebbe al contempo ammettere l'esistenza a priori (ovvero prima dell'atto di creazione divina) del soggetto di inerenza di tali attributi (di ripugnanza o non ripugnanza); ma

(...) comme il n'y a point de sujet repugnant, ou non repugnant, qui ne dépende de la volonté de Dieu, comme de la cause universelle de tout ce qui a quelque raison d'entité ou de vérité, il n'y a point aussi de repugnance ou de non repugnance qui ne dépende de cette mesme volonté⁷²⁸.

L'esistenza di determinati attributi e, dunque, di un soggetto a cui essi possano inerire, implica quindi per Régis un decreto di Dio che sancisca il loro venir in essere; in effetti,

que seroit-ce que la possibilité des estres modaux avant le decret de la volonté de Dieu? Seroit-elle un pur neant? Cela ne se peut dire, parce-que le neant n'a aucune propriété, et cette possibilité auroit la propriété de preceder le decret de Dieu. Seroit-il une simple non-répugnance de la chose qui est dite possible? Cela ne se peut dire encore, parce-que toute non-répugnance suppose un sujet non-répugnant, et il implique contradiction qu'il y ait un sujet non-repugnant qui precede le decret de Dieu: il faut donc dire qu'avant le decret de Dieu il n'y a rien de possible⁷²⁹.

Allo stesso modo,

(...) par la même raison qu'il n'y a rien de possible avant le decret de Dieu, il n'y a aussi rien d'impossible; car en effet, que seroit-ce que cette impossibilité? Ce ne seroit pas un neant, puis qu'elle a des propriétés dont le neant n'est pas capable; ce ne seroit pas non plus une répugnance de la chose impossible, parce que cette répugnance supposerait un sujet répugnant. Il rest donc qu'il n'y a point d'impossibilité avant le decret de Dieu, de sorte que quand je dis qu'il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas en même temps, qu'un bâton n'ait pas deux bouts, et que le tout ne soit pas plus grand que sa partie, etc., cela ne signifie autre chose si ce n'est que Dieu a voulu qu'une chose qui seroit, fut tandis qu'elle seroit; qu'un bâton eût deux bouts, et que le tout fut plus grand que sa partie. D'où je conclus facilement que ces

⁷²⁷ DU HAMEL, *Réflexions*, pp. 82-83.

⁷²⁸ REGIS, *Réponse aux Réflexions*, p. 48.

⁷²⁹ REGIS, *Système*, vol. 1, pp. 102-3; cfr. REGIS, *L'usage*, p. 86.

choses ne peuvent etre à present d'une autre façon, parce-que si elles l'estoient, la volonté de Dieu seroit changeante ou repugnante à elle-même, ce qui est également impossible.⁷³⁰

Se da un lato, dunque, la potenza sovrana di Dio lo rende padrone assoluto di tutte le cose, dall'altro, secondo quanto sostiene Régis nel suo *Système*, è la natura stessa di Dio ad imporgli delle restrizioni. Se si considera la teoria regissiana relativa alla natura divina e la si pone in relazione con la teoria concernente l'atto creativo, l'azione di Dio pare in un certo senso condizionata dall'eterna verità dei suoi stessi attributi. In particolare, l'attributo dell'immutabilità non consente al creatore di mutare le verità inerenti all'ordine naturale⁷³¹, nonostante Dio detenga la potenza assoluta di farlo. Questa strategia argomentativa consente a Régis di giustificare la necessità e l'eternità delle leggi scientifiche e a salvare quindi la certezza delle conoscenze fisiche e matematiche. Se infatti Dio decidesse di cambiare per sua volontà le verità relative al mondo fenomenico, cadrebbe lui stesso in contraddizione dal momento che «la volonté de Dieu seroit changeante ou repugnante à elle-même»⁷³², cosa che viene rigettata dall'autore del *Système* come assolutamente impossibile. Il fatto che l'eternità delle leggi naturali proceda dall'immutabilità della volontà divina permette a Régis di rendere ragione del fatto che esse siano calate nel mondo fenomenico pur non essendo soggette al mutamento; in quanto create, infatti, le verità naturali si rapportano con la temporalità, ma non sono soggette ad essa, poichè, si trovano in un certo senso a partecipare dell'eternità di Dio in virtù dell'immutabilità della sua volontà.

Régis pare essere consapevole del rischio relativo alla teorizzazione della dipendenza delle verità relative al mondo fenomenico da un decreto della volontà di Dio implichi quello – che verrà posto in evidenza da Du Hamel nel 1692 – di invalidare l'intero sistema scientifico, il quale potrebbe improvvisamente trovarsi ad essere privo di fondamenti assoluti su cui sviluppare le proprie conoscenze. Come rileva l'aristotelico:

si la possibilité et l'impossibilité venoit originairement et radicalement du decret de la volonté de Dieu, nous ne pourrions estre assûrez de la possibilité et de l'impossibilité des choses, et par consequent de leur vérité et de leur

⁷³⁰ REGIS, *Système*, vol. 1, p. 103; cfr. REGIS, *L'usage*, p. 86.

⁷³¹ Ne *L'usage* le verità relative al mondo naturale vengono definite, in virtù della loro dipendenza dall'atto creativo “verità eterne di necessità ipotetica”.

⁷³² REGIS, *Système*, vol. 1, p. 103; cfr. REGIS, *L'usage*, p. 134.

fausseté, à moins que de connoître et d'estre assûrez du decret de la volonté de Dieu qui les eût fait possibles ou impossibles, vraiyes ou fausses (...) ⁷³³.

Mediante una strategia argomentativa, che prende le mosse dagli attributi divini per dimostrare l'impossibilità da parte di Dio di mutare l'ordine da lui stabilito, Régis pare voler difendere la certezza del sapere scientifico. Oltre a salvare l'eternità delle verità su cui si fonda la scienza del mondo fenomenico, Régis accorda inoltre implicitamente, sulla base delle stesse premesse, una validità assoluta al principio di non contraddizione; la tesi dell'assolutezza degli attributi divini si basa infatti sull'inderogabilità di tale principio⁷³⁴. È sulla base di quest'ultimo che Dio non può compiere operazioni che contrastino con i suoi attributi: se le compisse, infatti, si troverebbe ad essere in contraddizione con la sua stessa natura. Régis accorda pertanto una validità assoluta al principio di non contraddizione, senza tuttavia palesare i limiti che esso impone a Dio stesso.

L'argomentazione del filosofo cartesiano potrebbe essere convincente se quest'ultimo non ammettesse, in ultima analisi, l'impotenza effettiva di Dio nei confronti dell'impossibilità assoluta, cadendo in contraddizione con quanto da lui stesso stabilito. Dopo aver sostenuto nel capitolo 9 e nei paragrafi di apertura del capitolo 13 della prima parte del libro primo del suo *Système* la dipendenza tanto della possibilità quanto dell'impossibilità delle cose dal volere divino, nel paragrafo 4 dello stesso capitolo 13 emerge che il principio di non contraddizione, lungi dall'essere posto in essere da Dio, travalica la sua stessa volontà guidandola nell'azione⁷³⁵. Régis limita infatti il potere sovrano di Dio al mero ambito del possibile, ovvero di tutto ciò che non implica contraddizione nella sua idea, in ragione del fatto che cose impossibili, in quanto chimeriche, non possono ricevere lo statuto ontologico di esistenza:

il faut remarquer aussi que les choses impossibles ne sont pas tant des estres réels que des chimeres, lesquelles Dieu ne peut faire bien qu'il soit tout-puissant; et c'est pour cela même que ne les pouvant faire il est tout-puissant, parce que si c'est une veritable puissance de faire des choses réelles, la

⁷³³ DU HAMEL, *Réflexions*, p. 84.

⁷³⁴ Questo si paleserà in maniera più accentuata ne *L'usage*, dove viene chiarito come le uniche verità che si possono ritenere assolute, anche in relazione alla potenza divina, e che sono dunque imprescindibili per Dio stesso, siano le verità concernenti gli attributi divini; ma la cogenza di tali verità, in ultima analisi, non può che trovare la sua ragion d'essere nel principio di non contraddizione.

⁷³⁵ Cfr. REGIS, *Système*, vol. 1, pp. 91-2, 103-4.

puissance d'en faire qui ne le sont pas ne peut estre qu'une puissance chimérique, ou une puissance de rien, laquelle ne peut convenir à Dieu⁷³⁶

Le stesse incongruenze relative al modo in cui Régis tratta nell'opera del 1691 il rapporto tra la potenza divina e l'impossibilità assoluta delle cose, vengono evidenziate nelle *Reflexions critiques* di Du Hamel, il quale rileva come le «propositions (...) qu'il avance sur la possibilité et l'impossibilité des choses, comme dépendantes originairement et radicalement du seul decret de la volonté de Dieu»⁷³⁷ siano «évidemment contradictoires»⁷³⁸ a quelle che riguardano le caratteristiche intrinseche delle cose impossibili; in accordo con quanto sostiene Régis, infatti, le cose impossibili, racchiudendo un'intrinseca contraddizione, devono essere considerate delle chimere e, in quanto tali, assolutamente irrealizzabili anche da Dio stesso⁷³⁹. Nella sua *Réponse* a Du Hamel Régis ribadisce che, sebbene il marchio dell'impossibilità delle cose sia la contraddizione in esse racchiusa, quest'ultima non debba ritenersi connaturata alle cose stesse bensì decretata da Dio e quindi estrinseca ad esse; secondo Régis, infatti, è proprio Dio a sancire l'incompatibilità degli attributi delle cose impossibili e a volere dunque che l'uomo possa riconoscerle come tali, rilevando l'incompatibilità dei loro attributi per mezzo della loro contraddittorietà:

⁷³⁶ Cfr. *Ibid.*, vol. 1, p. 103.

⁷³⁷ DU HAMEL, *Reflexions*, p. 82.

⁷³⁸ *Ibid.*

⁷³⁹ Degna di nota è la riproposizione della stessa teoria circa l'impossibilità delle cose ne *L'usage*, quasi a rimarcare la coerenza e l'assenza di problematicità nei passi in questione: cfr. RÉGIS, *L'usage*, pp. 87-8: «(...) Dieu ne peut faire en aucune façon ce qui est absolument impossible, à cause (...) que ce qui est ainsi impossible n'est pas tant un être reel qu'une chimere, qui ne peut estre l'objet de l'action de Dieu. Nous dirons donc que totes les choses qui ne renferment point de contradiction dans leur idée, sont possibles à Dieu (...)» e *ibid.*, p. 86: «que seroit-ce que la possibilité (...) avant le decret de la volonté de Dieu? Seroit-elle un pur neant? Cela ne se peut dire, parce-que le neant n'a aucune propriété, et cette possibilité auroit la propriété de precéder le decret de Dieu. Seroit-il une simple non-répugnance de la chose qui est dite possible? Cela ne se peut dire encore, parce-que toute non-répugnance suppose un sujet non-répugnant, et il implique contradiction qu'il y ait un sujet non-repugnant qui précède le decret de Dieu: il faut donc dire qu'avant le decret de Dieu il n'y a rien de possible. (...) par la même raison qu'il n'y a rien de possible avant le decret de Dieu, il n'y a aussi rien d'impossible avant le même decret; car en effet, que seroit-ce que cette impossibilité? Ce ne seroit pas un neant, puis qu'elle a des propriétés dont le neant n'est pas capable; ce ne seroit pas non plus une répugnance de la chose impossible, parce que cette répugnance supposerait un sujet répugnant. Il rest donc qu'il n'y a point d'impossibilité avant le decret de Dieu, de sorte que quand je dis qu'il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas en même temps, qu'il est impossible qu'un bâton n'ait pas deux bouts, que le tout ne soit pas plus grand que la partie, etc., cela ne signifie autre chose si ce n'est que Dieu a voulu immédiatement qu'une chose qui seroit, fut tandis qu'elle seroit; qu'un bâton eût deux bouts, et que le tout fut plus grand que sa partie, etc. D'où il faut conclure que ces choses ne peuvent être à présent d'une autre façon, parce-que si elles l'étoient, la volonté de Dieu seroit changeante ou repugnante à elle-même, ce qui est également impossible». A riguardo si veda inoltre *ibid.*, p. 134.

bien loin que ces propositions soient contradictoires à la première, elles y sont au contraire très conformes; car supposé qu'une chose ne soit impossible que dans le lieu cy parce-que Dieu a voulu que ses attributs essentiels fussent incompatibles, comme je l'ay prouvé dans le lieu cy-devant cité, peut-on parler plus raisonnablement que je parle dans le nomb. 4, lors que je dis que Dieu, quelque puissant qu'il soit, ne peut produire une chose impossible, parce que s'il la pouvoit produire, il pourroit vouloir le contraire de ce qu'il veut; ce qui repugne à l'idée d'un estre parfait et immuable. Peut-on encore parler plus conséquemment que je parle dans le nomb. 5, lors que je dis que la marque la plus assurée de l'impossibilité des choses est la contradiction qu'elles renferment; car puisque Dieu a voulu que les attributs des choses impossibles fussent incompatibles, peut-on mieux connoître leur incompatibilité que par la contradiction qui se trouve dans leurs propres termes, qui est telle qu'ils se détruisent l'un l'autre. Je ne tombe donc point en contradiction (...)⁷⁴⁰.

In virtù della risposta di Régis, la soluzione all'apparente contraddizione potrebbe essere ricondotta allo scarto che l'autore delinea tra la condizione di onnipotenza assoluta in cui versa Dio prima del decreto relativo alla creazione del mondo ai limiti che a Lui si impongono dopo il decreto stesso in ragione della propria natura da un lato e di quanto da lui stabilito dall'altro. In questo caso l'essere chimerico delle cose impossibili sarebbe prima decretato da Dio per poi imporglisi vincolandolo nell'azione.

Nonostante Du Hamel rilevi una contraddittorietà assoluta in questi passi, in quanto a suo avviso contengono delle «propositions évidemment contradictoires à celles qu'il avance sur la possibilité et l'impossibilité des choses, comme dépendantes originairement et radicalement du seul decret de la volonté de Dieu»⁷⁴¹, la contraddizione tra i due passi risulta meno stringente se si considera quanto sostenuto da Régis nel paragrafo 3 del capitolo 9. Se si analizza tale passo, infatti, si possono già rilevare in esso i presupposti di quello che il filosofo afferma nei passaggi successivi e che risulta in contrasto con il passo in questione. Qui Régis afferma che la creazione di determinate verità eterne da parte di Dio implica l'impossibilità che verità ad esse contraddittorie vengano in essere; ed indica come causa ultima di tale impossibilità la natura stessa di Dio. Se infatti quest'ultimo, dopo avere accordato l'esistenza a determinate verità, ponesse in essere anche le verità ad esse contrarie, la sua volontà «seroit changeante ou repugnante à elle-même» e dunque in contrasto con la sua natura immutabile. Ecco dunque che, ancor prima di palesarsi nei passi del capitolo 13, la contraddizione emerge in seno alla stessa argomentazione che vuole sancire la

⁷⁴⁰ RÉGIS, *Reponse aux Réflexions*, pp. 46-7.

⁷⁴¹ DU HAMEL, *Reflexions*, p. 82.

dipendenza tanto della possibilità quanto dell'impossibilità delle cose dalla volontà divina; l'impossibilità di porre in essere verità impossibili in relazione all'ordine naturale stabilito per decreto divino, infatti, è da ricondurre all'impossibilità da parte di Dio di essere il soggetto di inerenza di attributi tra loro contraddittori (quali l'immutabilità e la mutabilità) e, in ultima analisi, di violare il principio di non contraddizione.

Nonostante non lo ammetta esplicitamente, Régis abbraccia dunque la stessa soluzione che Du Hamel propone per ovviare le difficoltà rilevate nei passi citati. Seppur implicitamente, infatti, anche nel sistema filosofico di Régis

(...) la possibilité et l'impossibilité des choses ne dépend point originairement et radicalement du decret de la volonté de Dieu, mais (...) la possibilité des choses vient originariement de la non répugnance, ou ce qui est la même chose de la non contradiction des choses, et (...) au contraire l'impossibilité vient originairement et radicalement de la repugnance ou contradiction des choses⁷⁴².

Ciò emerge anche dalla risposta che il filosofo fornisce a Du Hamel:

bien loin que ces propositions soient contradictoires à la premiere, elles y sont au contraire très conformes; car supposé qu'une chose ne soit impossible que dans le lieu cy parce-que Dieu a voulu que ses attributs essentiels fussent incompatibles, comme je l'ay prouvé dans le lieu cy-devant cité, peut-on parler plus raisonnablement que je parle dans le nomb. 4, lors que je dis que Dieu, quelque puissant qu'il soit, ne peut produire une chose impossible, parce que s'il la pouvoit produire, il pourroit vouloir le contraire de ce qu'il veut; ce qui repugne à l'idée d'un estre parfait et immuable. Peut-on encore parler plus consequemment que je parle dans le nomb. 5, lors que je dis que la marque la plus assurée de l'impossibilité des choses est la contradiction qu'elles renferment; car puisque Dieu a voulu que les attributs des choses impossibles fussent incompatibles, peut-on mieux connoître leur incompatibilité que par la contradiction qui se trouve dans leurs propres termes, qui est telle qu'ils se détruisent l'un l'autre. Je ne tombe donc point en contradiction (...) ⁷⁴³.

Régis cerca di eludere il problema ribadendo che, sebbene il marchio dell'impossibilità delle cose sia la contraddizione in esse racchiusa, quest'ultima non debba ritenersi connaturata alle cose stesse bensì decretata da Dio e quindi estrinseca ad esse; secondo Régis, infatti, è proprio Dio a sancire l'incompatibilità degli attributi delle cose impossibili e a volere dunque che l'uomo possa riconoscerle come tali, rilevando l'incompatibilità dei loro attributi per mezzo della loro contraddittorietà.

⁷⁴² *Ibid.*, pp. 82-3.

⁷⁴³ REGIS, *Reponse aux Réflexions*, pp. 46-7.

Tuttavia, nemmeno con questa strategia argomentativa il filosofo riesce ad eludere il vero problema: «Dieu, quelque puissant qu'il soit, ne peut produire une chose impossible, parce que s'il la pouvoit produire, il pourroit vouloir le contraire de ce qu'il veut»; in accordo con quanto sostiene Régis, infatti, Dio, nonostante la sua onnipotenza, non può volere il contrario di ciò che vuole e di ciò che ha stabilito, pena l'autocontraddittorietà. Il reale nucleo problematico dell'argomentazione dell'autore è pertanto il rapporto, da lui accordato, tra il principio di non contraddizione e gli attributi della natura divina; se in relazione alle creature si può infatti caratterizzare tale principio come contingente sulla base della decisione divina di sancire l'impossibilità delle cose sulla base della loro contraddittorietà, esso risulta invece stringente per la natura divina stessa. Il principio di non contraddizione impone infatti a Dio di non mutare l'ordine stabilito per non inficiare la sua stessa natura; il creatore, infatti, operando in contrasto con quanto decretato, contraddirebbe anche la sua natura, i cui attributi diverrebbero appunto incompatibili. Posto che Régis concede lo statuto di assolutezza ai soli attributi divini, i quali vengono pertanto ritenuti le uniche verità eterne assolutamente necessarie, ci si può interrogare circa lo statuto metafisico del principio di non contraddizione. Analizzando la visione di Régis, tale principio si pone in una relazione essenziale con gli attributi stessi di Dio; la loro assolutezza, invero, è sancita dalla loro appartenenza alla natura divina (di cui sono appunto le caratteristiche essenziali) che, in quanto eterna ed immutabile, deve essere sempre in accordo con se stessa e soggiacere dunque al principio di non contraddizione. È quest'ultimo infatti ad imporre che alla natura divina non convenga alcun attributo che la contraddica. Ora, regolando le caratteristiche essenziali della natura divina stessa, il principio di non contraddizione deve esserle ritenuto esteriore; esso non può pertanto essere annoverato tra gli attributi divini ma si presenta come la *conditio sine qua non* della loro assoluta necessità e, dunque, come assoluto. Posta l'incondizionatezza di tale principio, tuttavia, l'impossibilità e la possibilità delle cose non possono più essere ricondotte alla sola volontà divina; quest'ultima, infatti, non agisce in maniera totalmente indipendente, dovendo in ogni caso rispettare un principio increato ed assoluto. In ultima analisi, dunque, seppur Régis cerchi di nascondere, il principio di non contraddizione viene da lui ammesso come verità indubitabile ed assoluta. La sua posizione può quindi essere ricondotta alla soluzione proposta dal Du Hamel per dirimere le contraddizioni insite nel suo sistema:

la possibilità e l'impossibilità delle cose non dipende essenzialmente dalla volontà di Dio, ma deriva rispettivamente dalla compatibilità o non contraddizione delle caratteristiche essenziali delle cose, e dalla loro incompatibilità o contraddizione. Se la possibilità e l'impossibilità delle cose fossero decretate dalla volontà di Dio, infatti,

comme (...) la volonté de Dieu est souverainement indifferente et libre à l'égard des tous les choses exterieures, la possibilité et l'impossibilité des choses seroient tres-indifferentes, et tres libres à l'égard de Dieu: les choses possibles et impossibles seroient possibles et impossibles contingemment, et non pas necessairement, au moins d'une necessité absoluë. Or est-il que la possibilité et l'impossibilité des choses ne sont pas indifferentes et libres, meme à l'égard de Dieu, les choses possibles et impossibles ne sont pas telles indifferemment et librement, mais necessairement d'une necessité absoluë: car il est possible d'une necessité absoluë qu'il y ait un Dieu, et il est impossible d'une impossibilité absoluë qu'il y en ait plusieurs, et par consequent la possibilité et l'impossibilité generale des choses ne vient pas originairement et radicalement du decret de la volonté de Dieu⁷⁴⁴.

In ragione dell'incommensurabilità tra le cose create da un lato e l'onnipotenza e la perfezione divina dall'altro, Régis ritiene che quest'ultima possa esplicarsi anche al di là dell'ordine naturale. Per il filosofo cartesiano Dio si avvale della sua potenza ordinaria per creare tutto ciò che appartiene all'ordine naturale, e che quindi l'uomo può concepire, ma può ricorrere anche alla sua «puissance extraordinaire et surnaturelle» per realizzare cose e fenomeni che travalicano le leggi naturali e sono pertanto incomprensibili all'uomo. Oltre all'impossibilità assoluta che implica contraddizione, Régis individua un altro tipo di impossibilità che non ne sottende alcuna; quest'ultima, essendo una conseguenza della potenza straordinaria di Dio, non ha un carattere assoluto, ma è relativa alle forze naturali e viene pertanto definita «impossibilité naturelle». Le cose impossibili per impossibilità naturale, infatti, travalicando le forze della natura, derogano dall'ordine naturale accessibile all'umana ragione e risultano pertanto incomprensibili all'uomo. Così, se l'uomo può dominare con la propria ragione tutto ciò che è generato dalla potenza della natura, egli non solo deve arrendersi di fronte ai fenomeni della potenza soprannaturale, ma deve inoltre avvalersi di tali fenomeni per riconoscere l'esistenza di due ordini di verità, irriducibili l'uno all'altro e, dunque, non discordanti tra loro:

la lumiere naturelle me fait connoître que lors que je suis assuré de deux veritez, je n'en dois pas rejeter une, parce que je ne puis pas comprendre les

⁷⁴⁴ DU HAMEL, *Reflexions*, pp. 83-4.

rapports qu'elle a avec l'autre. Ainsi, sçachant d'un côté par la raison que les loix de la nature sont immuables, et de l'autre par la revelation divine que Dieu a changé une vierge en serpent, je seray obligé de recevoir ces deux veritez comme tres-constantes, bien que je ne puisse pas concevoir comment elles s'accordent ensemble⁷⁴⁵.

4.2.3 La teoria regissiana delle verità: verità immutabili, verità naturali, verità soprannaturali, verità necessarie e verità di fatto

Nel *Système* di Régis emergono due differenti paradigmi di verità: alla verità come corrispondenza, si affianca infatti la concezione, marcatamente cartesiana, della verità come certezza soggettiva della coscienza.

Se dal punto di vista formale il termine 'verità' denota la conformità delle idee agli oggetti rappresentati e dei giudizi alle idee per ciò che concerne l'ambito epistemologico, nonché la corrispondenza dei discorsi ai pensieri reali relativamente all'ambito morale, il contrassegno di tale verità viene ravvisato dall'autore nell'evidenza⁷⁴⁶. Quest'ultima viene cartesianamente elevata da Régis a «vraye et unique caractere de la verité»⁷⁴⁷, ma viene al contempo interpretata in chiave empirica. Al paradigma cartesiano della verità come certezza soggettiva della coscienza, Régis sostituisce una concezione della verità come corrispondenza. Così se per Descartes l'evidenza è propria del pensiero razionale e trova nella matematica il suo punto più elevato, dall'autore del *Système* l'evidenza di un'idea viene ravvisata nella rispondenza tra realtà fattuale e realtà rappresentata. In ultima analisi, a differenza di Descartes, secondo cui un'idea è chiara quando è autotrasparente, Régis ritiene che la chiarezza delle idee debba consistere nel loro essere oggettivo, da lui interpretato non come contenuto rappresentativo, bensì come proprietà rappresentativa⁷⁴⁸. Per il filosofo cartesiano quest'ultima non avrebbe ragion d'essere se non vi fosse una corrispondenza reale tra il contenuto rappresentativo delle idee e le proprietà da esso rappresentate, la

⁷⁴⁵ REGIS, *Système*, vol. 1, p. 94.

⁷⁴⁶ La stessa concezione si riscontra ne *L'usage*, dove, dopo aver messo in luce che «quand les jugemens sont conformes aux perceptions de l'entendement, ils sont veritables, et quand ils n'y sont pas conformes, ils sont faux», distingue la verità e la falsità oggettiva dalla verità e dalla falsità formale, ritenendo la prima il presupposto dell'altra. Se la verità o la falsità oggettiva consiste nella «conformité ou non conformité de nos idées avec leurs objet», la verità e la falsità formale «ne sont autre chose que la conformité ou la non conformité de nos jugemens avec nos idées naturelles» (REGIS, *L'usage*, p. 42) e presuppongono dunque la verità o la falsità oggettiva.

⁷⁴⁷ REGIS, *Système*, vol. 1, p. 196.

⁷⁴⁸ Così, ad esempio, «la clareté de l'idée du soleil consiste en ce qu'elle a la propriété de représenter cet astre, et en ce que l'âme sçait qu'elle n'aurait pas cette propriété, si le soleil ne contenoit en luy-même toutes les propriétés que cette idée représente» (REGIS, *Système*, vol. 1, pp. 196-7).

quale affonda le sue radici nel principio di causalità e nell'assunto secondo cui il nulla non ha proprietà⁷⁴⁹. Régis pone una netta cesura tra la chiarezza e la completezza delle idee: la rappresentazione parziale delle proprietà di un oggetto non inficia a suo avviso la conoscenza dell'oggetto stesso ma denota soltanto l'impossibilità di ritenerne *adæquata* l'idea:

il n'importe de dire que l'idée du soleil ne represente pas toutes les proprieté du soleil, car il ne s'ensuit pas de là qu'elle ne soit claire puis qu'elle represente distinctement tout ce qu'elle represente de cet astre; mais cela veut dire seulement qu'elle n'est pas complete, c'est-à-dire qu'elle n'est pas ce qu'on appelle dans l'École *Adæquata*. Or cela ne donne aucune occasion de se méprendre à ceux qui considerent les choses avec attention; car ils sçavent bien que le soleil contient beaucoup de perfections, outre celles qu'ils connoissent et ils ne laissent pas de dire qu'ils ont l'idée du soleil et que cette idée est claire, parce qu'elle exprime distinctement tout ce qu'elle represente du soleil et que ce qu'elle en represente suffit pour leur faire connoître que cet astre est un corps qui differe de tous les autres corps qui composent ce monde sensible⁷⁵⁰.

Le idee evidenti sono dunque vere per lo stesso motivo per cui i ritratti hanno la prerogativa di essere quanto quanto più fedeli possibile agli originali:

on concevra aisement que toutes nos idées quant à la propriété de représenter, peuvent estre comparées à des portraits et que comme les portraits sont de telle nature qu'ils ne peuvent représenter plus de perfections qu'il y en a dans leurs originaux, il est aussi de la nature des idées de ne pouvoir représenter plus de propriétés qu'il y en a dans leurs objets. Or si les idées ne peuvent représenter plus de perfections qu'il y en a sans les objets, et si c'est en cela que consiste leur clarté, n'est-il pas évident que toutes les idées claires sont vraies, c'est à dire, telles que leurs objets contiennent tout ce qu'elles représentent⁷⁵¹.

Così, se la verità delle idee naturali viene giustificata da Régis eminentemente attraverso il principio di causalità, quella delle idee artificiali viene ricondotta all'impossibilità di avere «des idées qui n'auroient pas d'objet et qui par consequent tireroient du neant la propriété qu'elle auroient de représenter»; tra queste ultime Régis annovera le verità eterne.

⁷⁴⁹ Cfr. *ibid.*, p. 197. L'assunto secondo cui «le neant n'a aucun propriété» e il principio che «tout effet presuppose un cause» rappresentano rispettivamente il primo e il assioma delle *Reflexions metaphysiques* che alternano il *Système*. In particolare, il primo assunto viene elevato dall'autore a «principe de toute la certitude humaine» (*ibid.*)

⁷⁵⁰ *Ibid.*, pp. 197-8.

⁷⁵¹ *Ibid.*, p. 198.

Per Régis le verità eterne non hanno uno statuto ontologico: esse non sono altro che «certaines manieres dont l'ame conçoit les objets de ses idées»⁷⁵² ed hanno pertanto un'esistenza meramente logica. L'anima ha il potere di agire sulle idee operando delle astrazioni, delle comparazioni o delle supposizioni volontarie. In ragione di tali operazioni, Régis declina le verità cosiddette eterne in verità numeriche, verità geometriche e verità metafisiche. Se le verità numeriche sono il frutto della comparazione di diversi oggetti secondo la categoria dell'unità; le verità geometriche sono l'esito della supposizione di un limite regolare all'estensione e, infine, le verità metafisiche derivano da astrazioni arbitrarie. Così, ad esempio, l'anima conosce «la vérité trois en comparant deux unitez avec une autre unité», essa si forma «l'idée du triangle en supposant que l'étenduë est bornée par trois côtez» e, infine, ha il potere di elaborare «l'idée d'homme et de cheval en general en retranchant de l'idée de chaque homme et de chaque cheval tout ce qu'elle a de singulier et ne retenant que ce qu'elle a de commun»⁷⁵³. Régis aggira dunque i problemi relativi alla dottrina cartesiana della creazione delle verità eterne distinguendo in queste ultime l'aspetto materiale dall'aspetto formale e riconducendo la loro produzione a una duplice causalità. Se la materia delle verità geometriche, numeriche e metafisiche, viene ravvisata dall'autore nelle sostanze e nei loro modi, mentre la loro forma viene ricondotta all'azione dello spirito tramite cui l'anima rielabora questi ultimi. Dal punto di vista causale, esse sono dunque l'esito del concorso della causalità efficiente divina, che pone in essere gli elementi ultimi dal punto di vista materiale, con l'azione dello spirito che le produce formalmente divenendone al contempo il soggetto di inerenza e del volere divino che ne sancisce l'immutabilità⁷⁵⁴.

Après quoy, pour donner une idée des veritez éternelles, qui comprennent tout ensemble leur matiere et leur forme, on peut dire *qu'elles consistent dans les substances que Dieu a créés, entant que l'ame considere ces substances d'une certaine maniere, et qu'elle les compare suivant les differens rapports qu'elles ont les unes avec les autres*⁷⁵⁵.

⁷⁵² REGIS, *Système*, vol. 1, p. 177.

⁷⁵³ *Ibid.*, p. 178.

⁷⁵⁴ *Ibid.*, pp. 178-9. In accordo con la tradizione empirista, Régis risolve quindi il problema del rapporto tra aspetto logico ed aspetto ontologico degli universali in favore del primo. Egli ritiene infatti che gli universali siano delle determinazioni ricavate per astrazione da più idee di cose particolari che, una volta astratte, sono passibili di essere attribuite a più cose

⁷⁵⁵ REGIS, *Système*, vol. 1, p. 179.

Per il filosofo cartesiano le verità numeriche, geometriche e metafisiche, non sono propriamente eterne bensì immutabili per volere divino. Sebbene non sia Dio a porle in essere dal punto di vista formale, è tuttavia grazie a un suo decreto che «les substances peuvent estre toûjours comparées ensemble»⁷⁵⁶ e che tutte le anime sono determinate a concepire la stessa verità allorché le sostanze vengono comparate nella stessa maniera.

In ragione del divario tra ordine naturale ed ordine soprannaturale, Régis ammette l'esistenza di altri due tipi di verità, le quali trovano la loro ragione ultima rispettivamente nell'ordine del creato e nell'onnipotenza divina. A differenza delle verità naturali, che sono colte razionalmente dall'uomo sulla base dei fenomeni che si verificano in natura nonché degli enti in essa presenti e dei loro rapporti, le verità soprannaturali, essendo l'esito di una deroga dall'ordine naturale per volere divino, non possono essere comprese dall'uomo per via razionale, ma possono solo essere accolte tramite un atto di fede nei confronti della rivelazione divina. Lungi dall'essere poste sotto il dominio della scienza, le verità soprannaturali rientrano sotto l'egida dell'autorità della Chiesa, che oltre ad essere interprete del verbo divino è anche arbitro delle controversie in materia di fede⁷⁵⁷. Così, se «l'égalité de trois angles d'un triangle à deux angles droits est une vérité naturelle, parce que nous pouvons concevoir le rapport d'égalité qui est entre les trois angles d'un triangle et deux angles droits», «la Sainte Trinité est une vérité surnaturelle, car bien que nous puissions concevoir clairement une nature divine et trois personnes, nous ne pouvons pas néanmoins comprendre les rapports d'identité qui sont entre trois personnes et cette nature divine»⁷⁵⁸. Lo scarto che intercorre tra l'ordine naturale e quello soprannaturale, costituisce, ad avviso di Régis, il fondamento dell'accordo tra fede e ragione, il cui contrasto, in ragione della loro appartenenza a due ordini tra loro eterogenei, non può che rivelarsi apparente. L'irriducibilità dell'ordine della grazia all'ordine della natura sancisce infatti la possibilità di una coesistenza tra le verità soprannaturali e le verità naturali, senza che l'affermazione delle une implichi la negazione delle altre. Così, relativamente al mistero trinitario, ad esempio, sebbene sia una verità costante nell'ordine della natura che cose uguali a una stessa cosa sono uguali tra loro, è tuttavia lecito credere che nell'ordine soprannaturale le tre persone divine sono realmente distinte tra loro, nonostante esse

⁷⁵⁶ *Ibid.*

⁷⁵⁷ *Ibid.*, vol. 3, pp. 522-6.

⁷⁵⁸ *Ibid.*, p. 520.

siano una stessa cosa con Dio:

c'est ce qui a fait dire aux theologiens que les veritez de la foy sont au dessus de la raison, mais qu'elles ne sont pas contraires à la raison; mettant au dessus de la raison les veritez que nôtre esprit ne peut concevoir et qu'il est obligé de croire seulement parce que Dieu les luy revele et tenant pour contraires à la raison les veritez que l'esprit ne peut comprendre et que Dieu ne luy a pas revelées. Ainsi, par exemple, si trois personnes estoient réellement les mêmes avec une nature singuliere et existente, et qu'elles fussent neanmoins réellement distinctes entre-elles, cela passeroit pour une verité contraire à la raison dans l'ordre naturel, où toutes choses sont concevables: mais cela n'est qu'au dessus de la raison dans l'ordre surnaturel, où tout surpasse la force de nôtre esprit⁷⁵⁹.

In linea con la tradizione, Régis ritiene che la soprannaturalità delle cose possa essere relativa alla loro natura o alla maniera in cui si realizzano, e chiama misteri le verità soprannaturali del primo tipo mentre definisce miracoli le verità soprannaturali del secondo⁷⁶⁰. Così, per esempio,

la Sainte Trinité est surnaturelle de la premiere sorte, parce qu'elle est de sa nature inconcevable, n'estant pas possible de comprendre que trois personnes soient réellement la même chose avec la nature divine, et qu'elles soient réellement distinctes entre-elles. Le serpent auquel la Verge d'Aaron fut changée est surnaturel de la seconde sorte, car quoyqu'on puisse concevoir la nature et la maniere d'exister de ce serpent, on ne peut jamais comprendre comment il fut fait immédiatement d'une vierge⁷⁶¹.

Pur essendo entrambi inconcepibili per l'uomo, misteri e miracoli si trovano dunque ad essere caratterizzati da un genere diverso di inconcepibilità. Se i misteri sono cose di cui l'uomo non può comprendere la natura (come, ad esempio, la trinità e l'incarnazione), i miracoli sono eventi di cui l'uomo non può concepire il modo in cui sono stati fatti (come il parto di un serpente da parte di una vergine). Ciò che li accomuna è tuttavia per Régis la loro comune incompatibilità con le leggi della natura. A differenza di S.

⁷⁵⁹ *Ibid.*, p. 521.

⁷⁶⁰ *Ibid.* Ne *L'usage* l'autore, in accordo con la tradizione, annovera una seconda classe di misteri, relativi alla maniera in cui le cose si verificano e riformula l'esempio addotto nel *Système* per comprendere anche tale classe (REGIS, *L'usage*, pp. 90-1): «la trinité et l'incarnation sont des veritez surnaturelles de la premiere sorte, parce que leur nature est d'elle-même inconcevable, car il n'est pas possible de concevoir clairement, ni que deux natures subsistent par une seule personne, ni qu'une seule nature subsiste par trois personnes. La presence réelle du corps de notre Seigneur dans l'Eucharistie est une verité surnaturelle de la seconde sorte, car nous ne pouvons pas concevoir clairement comment ce corps existe dans ce Sacrement. Enfin le serpent qui fuit produit de la verge d'Aaron, est une verité surnaturelle de la troisième sorte, car, bien qu'on puisse connoître clairement la nature et la maniere d'exister de ce serpent, on ne peut pas neanmoins concevoir de quelle maniere il a esté fait, et c'est seulement à cet égard que ce serpent est une verité surnaturelle» (REGIS, *L'usage*, pp. 91). Il filosofo chiama misteri le verità soprannaturali del primo e del secondo tipo, e definisce invece miracoli le verità soprannaturali del terzo tipo.

⁷⁶¹ REGIS, *Système*, vol. 3, p. 521.

Agostino, secondo cui i miracoli si limitano a contraddire ciò che della natura l'uomo conosce, per Régis tanto i miracoli quanto i misteri sono da ritenersi *contra naturam* nel senso letterale del termine. Régis riprende quindi da S. Agostino l'accento posto sull'aspetto straordinario e mirabile del miracolo estendendolo anche al mistero, ma sottolinea, riecheggiando la visione tomistica, come le verità soprannaturali implicino una violazione, o quantomeno una sospensione delle leggi della natura. La credenza nei misteri e nei miracoli, oltre a poggiare su un atto di fede disinteressato, può basarsi sulla testimonianza, alla quale è riconducibile, oltre la credenza nelle verità della religione cristiana, la credenza nella tradizione.

Régis accoglie e fa propria la tendenza arnauldiana a superare il riduttivismo dell'epistemologia cartesiana in favore di un recupero della dignità conoscitiva delle discipline storiche e morali. Ma, mentre Arnauld sviluppa i prodromi funzionali ad un ampliamento dell'enciclopedia cartesiana nella quarta parte della sua logica, Régis nella sezione della logica dedicata al metodo si limita a riassumerli per poi approfondirli nei due libri dedicati alla metafisica⁷⁶². A differenza di Arnauld e Nicole, i quali fondano il riconoscimento dell'autonomia teoretica di discipline quali la storia e la storia sacra sul differente *status* epistemologico dei saperi fisico-matematici rispetto a quelli morali, Régis si spinge, sulla scia di Clauberg⁷⁶³, a dare un fondamento ontologico della differente modulazione della certezza all'interno della compagine del sapere. L'autore del *Système* distingue, non senza echi leibniziani, due tipi di verità: il primo tipo è costituito dalle verità necessarie o di diritto che esprimono il massimo grado di certezza, in quanto, essendo il concetto espresso dal predicato già contenuto nel concetto espresso dal soggetto, la relazione tra soggetto e predicato da esse espressa è essenziale; il secondo tipo di verità coincide con le verità contingenti o di fatto che forniscono una certezza meno stringente, in quanto istituiscono una relazione soltanto accidentale tra il soggetto e il predicato. Se dunque la causa delle verità necessarie deve essere individuata nella natura stessa delle cose a cui tali verità si riferiscono e corrisponde pertanto ad una causa formale, la causa delle verità contingenti è da ricondurre alla causa efficiente delle cose in oggetto⁷⁶⁴. Sulla base di tale distinzione e del presupposto cartesiano secondo cui la «clarté ou évidence dépend absolument de ce que les idées

⁷⁶² Si compari *ibid.*, pp. 40-62, 136-137, 141-144 con ARNAULD, NICOLE, *La logique*, pp. 291-355.

⁷⁶³ Cfr. CLAUBERG, *Logica vetus*, pp. 64-7.

⁷⁶⁴ Cfr. RÉGIS, *Système*, vol. 1, pp. 136-7.

que j'ay de ces veritez doivent voir des causes exemplaires qui contiennent réellement toutes les perfections que ces idées representent»⁷⁶⁵, Régis mette in luce come i principi della certezza umana possano essere ridotti in generale a tre: la ragione, la fede e i sensi:

on réduit à la raison la certitude de toutes les veritez nécessaires. On réduit aux sens la certitude de toutes les veritez contingentes qu'on connoît par soy-même et on réduit à la foy la certitude des ces mêmes veritez lors qu'on ne les connoît pas par soy-même mais par le témoignage que d'autres en rendent⁷⁶⁶.

Tale tripartizione, già presente in Clauberg⁷⁶⁷, viene sviluppata da Régis in accordo con *L'art de penser*⁷⁶⁸. Così, la fede viene a sua volta divisa in fede nella testimonianza degli uomini – la quale riguarda sia la comunicazione delle esperienze sensibili fatte da altri, sia la trasmissione delle conoscenze concernenti i fatti storici – e fede nella testimonianza divina. A differenza di Clauberg e di Arnauld, i quali rilevano come la certezza possa manifestarsi in diversi gradi tanto per le cose che si conoscono attraverso i sensi, quanto per quelle ricevute per rivelazione divina o per testimonianza umana, Régis non prevede gradazioni né all'interno della certezza relativa alle verità necessarie né all'interno di quella relativa alle verità contingenti. Se le prime sono garantite da una certezza metafisica che deriva dalla deduzione delle proprietà dalla natura stessa della cosa esaminata per mezzo della ragione, le verità di fatto, a seconda che siano assicurate per la testimonianza dei sensi, degli uomini o di Dio, sono caratterizzate da indubitabilità – se i sensi sono ben usati⁷⁶⁹ –, certezza morale – se le dichiarazioni sono sufficientemente attestate – o certezza assoluta – in quanto dipendente dall'autorità divina. Riprendendo alla lettera Arnauld e Nicole, Régis enuncia dunque gli ultimi due assiomi della sua metafisica che costituiscono rispettivamente il fondamento della conoscenza storica e delle verità religiose. Ma, mentre la conoscenza storica dipende direttamente dalla testimonianza degli uomini, le verità religiose, pur dipendendo da

⁷⁶⁵ *Ibid.*, p. 137.

⁷⁶⁶ *Ibid.*, p. 137.

⁷⁶⁷ Cfr. J. CLAUBERG, *Logica vetus et nova, quadripartita, modum inveniendae ac tradendae veritatis, in Genesi simul et Analysis, facili methodo exhibens*, Amstelodami, apud Ludovicum Elzevirium 1654, p. 63. Riguardo la logica cartesiana elaborata da Clauberg si vedano MASSIMILIANO SAVINI, *L'insertion du cartésianisme en logique : la "Logica vetus et nova" de Johannes Clauberg*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 2006-I, pp. 73-88; Id., *Johannes Clauberg. Methodus cartesiana et Ontologie*, Paris, Vrin 2011 «Bibliothèque d'histoire de la philosophie». Si veda inoltre Borghero, *La certezza*, pp. 35-45.

⁷⁶⁸ Cfr. ARNAULD, NICOLE, *La logique*, pp. 335-8.

⁷⁶⁹ Régis rivaluta in maniera più accentuata rispetto ad Arnauld e Nicole la certezza proveniente dalla componente sensibile riconducendola alla necessaria dipendenza delle sensazioni da una causa esteriore realmente esistente (cfr. RÉGIS, *Système*, vol. 1, p. 136).

Dio come loro causa efficiente, non possono essere sempre rivelate da Lui direttamente e necessitano pertanto anch'esse la mediazione della testimonianza umana; da ciò segue che per credere alle verità della religione cristiana, che sono tramandate grazie ai libri sacri, è in linea di massima necessaria la credenza nelle verità storiche. Non a caso Régis si avvale dei libri scritti da Mosé come esempio di certezza storica per spingersi solo in seconda istanza a trattare della «certitude que chacun peut avoir de la vérité de la religion Chrétienne»⁷⁷⁰.

⁷⁷⁰ *Ibid.*, p. 141.

5 LA FISICA DEL *SYSTÈME* TRA CARTESIANESIMO E INNOVAZIONE

Nonostante Pierre Sylvain Régis sia divenuto membro ufficiale dell'*Académie des sciences* di Parigi solo otto anni prima della sua morte⁷⁷¹, durante i suoi soggiorni a Parigi non manca di farsi partecipe del clima di profondo rinnovamento scientifico proprio del XVII secolo. Oltre a seguire le famose conferenze del Mercoledì (conosciute a Parigi con il nome di *Mercredis*) del fisico cartesiano Jacques Rohault e a prendere parte ai *Cours publics* tenuti da Lémery nel suo laboratorio in rue Galande⁷⁷², Régis interviene attivamente al dibattito scientifico della capitale sia tenendo delle conferenze⁷⁷³ sia sostenendo delle vere e proprie dispute anche avvalendosi del *Journal des Sçavans* per esprimere il suo pensiero in merito a specifiche questioni⁷⁷⁴. Tuttavia, nonostante la sua riflessione in campo meramente filosofico non sia priva di originalità, la sua vasta conoscenza scientifica in ambito teorico e pratico presenta più i tratti di un sapere enciclopedico che quelli di un'elaborazione e sperimentazione autonoma e originale. Grazie ad alcuni tra i più efficaci metodi seicenteschi di veicolazione del sapere scientifico, Régis si tiene talmente aggiornato sui progressi della scienza

⁷⁷¹ Régis fu «nommé pour être de l'Académie des Sciences» soltanto «en 1699» (*Journal des sçavans, table générale des matieres*, tom. 8, Paris, Jean Cusson 1665, p. 351). Si veda anche BERNARD LE BOVIER DE FONTENELLE, “Eloge de M. Régis”, in *Histoire de l'Académie royale des sciences – année 1707 –*, Paris, chez Gabriel Martin, Jean-Baptiste Coignard, H. Louis Guérin 1730, p. 163: «il étoit entré dans l'Académie en 1699, lorsqu'elle se renouvella, mais à cause de ses maladies il ne fit presque aucune fonction Académique, seulement son nom servit à orner une liste où le public eût été surpris de ne le pas trouver». Riguardo la biografia di Régis e i suoi rapporti con l'Académie si veda DAVID JOHN STURDY, *Science and social status: the members of the “Académie des sciences”, 1666-1750*, Woodbridge, Boydell 1995.

⁷⁷² Cfr. BERNARD LE BOVIER DE FONTENELLE, “Eloge de M. Lémery”, in *Histoire de l'Académie royale des sciences – année 1715 –*, Paris, chez Gabriel Martin, Jean-Baptiste Coignard, H. Louis Guérin 1741, pp. 74-5. Per ciò che concerne il rapporto tra meccanicismo e chimica in Régis e l'influenza di Lémery su Régis riguardo la sua riflessione in ambito chimico si veda LUC PETERSCHMIT, “The Cartesians and Chemistry: Cordemoy, Rohault, Régis” in *Chymists and Chymistry. Studies in the History of Alchemy and Early Modern Chemistry* edited by Lawrence Principe, Sagamore Beach (MA), Science History Publ. 2007, pp. 193-201.

⁷⁷³ Nel 1680 inizia a tenere dei corsi pubblici nella casa di Lémery, che aveva probabilmente conosciuto a Montpellier e a cui rimarrà profondamente legato fino alla morte. In quel periodo, infatti, a Parigi: «il y avoit (...) des conférences chez divers particuliers: ceux qui avoient le gout des véritables sciences, s'assembloient par petites troupes, comme des espèces de rebelles, qui conspiraient contre l'ignorance et les préjugés dominans» (FONTENELLE, “Eloge de M. Lémery”, in *Histoire de l'Académie royale*, p. 74).

⁷⁷⁴ Cfr. PIERRE SYLVAIN REGIS, “Reflexions sur une lettre de M. Leibnits écrite à M. l'Abbé Nicaise, dans laquelle il pretend faire voir que les principes de la Philosophie de M. Descartes renferment des consequences contraires à la Religion et à la pieté”, in *Journal des Sçavans. Du Lundy 17 Juin 1697*, Paris, Jean Cusson 1697, pp. 273-276. ID., “Reflexions pour servir de Replique a une Reponse inferée dans le XXXII et dans le XXXIII Journal de l'année présente”, in *Journal des Sçavans. Du Lundy 18 Novembre 1697*, Paris, Jean Cusson 1697, pp. 439-442.

sperimentale da diventare, verso il 1690 – data della prima pubblicazione della sua opera –, un punto di riferimento per gli studiosi di fisica⁷⁷⁵.

Il suo *Système* può dunque essere considerato come un importante contributo scientifico non tanto per l'originalità delle teorie in esso esposte, quanto piuttosto perché tramanda una *summa* delle indagini e delle teorie scientifiche sviluppate nella Francia del XVII secolo in generale e nella *Académie des sciences* in particolare. Le leggi e i principi della fisica sono infatti dedotti empiricamente⁷⁷⁶ a partire dagli assiomi della metafisica, le teorie scientifiche enunciate all'interno dell'opera sono nel complesso coerenti con i presupposti di fondo del meccanicismo cartesiano: riduzione della materia a estensione e dei fenomeni naturali a movimenti locali. Questo è il motivo per cui il titolo dell'edizione di Amsterdam del 1691⁷⁷⁷ può essere ritenuto più appropriato rispetto a quello dell'edizione di Parigi nel 1690⁷⁷⁸. Come rileva lo stesso Régis, l'impostazione sistematica dell'opera rappresenta la condizione imprescindibile del suo carattere manualistico:

si tous les auteurs modernes avoient apporté autant de soin que ce grand philosophe à rechercher une methode simple et naturelle, nous aurions aujourd'huy de meilleurs moyens que nous n'avons pas pour apprendre et pour enseigner la philosophie, et nous ne verrions pas cette multitude confuse de propositions peu liées et mal suivies dont la plupart des livres sont remplis. C'est un système general qu'on doit principalement établir, sans se mettre en peine de toutes les veritez qu'on peut découvrir, parce qu'effectivement si l'on vouloit ramasser toutes les découvertes particulieres, on ne finiroit jamais, puisq'on en peut trouver une infinité de nouvelles⁷⁷⁹.

L'opera di Régis assume le vesti di un *Cours entier de philosophie* proprio in quanto si presenta essenzialmente come un *Système general* e la sua originalità deve essere ricercata nella sua evidente e spiccata funzione didattica. Non a caso, il *compte rendu*

⁷⁷⁵ Mouy tratteggia la figura di Régis come quella di «une sorte d'arbitre des difficultés techniques que les physiciens rencontrent» e rileva come «les fascicules du *Journal des sçavans* qui datent de cette année ou des suivantes sont remplis de lettres qu'on lui écrit pour avoir son avis sur tel problème de mathématique, sur tel phénomène anatomique» (MOUY, *Le développement de la physique*, p. 166). Ciò è confermato dallo stesso Régis che, nel *Système*, ci informa del fatto di aver ricevuto da Homberg un manoscritto in cui lo scienziato espone la teoria secondo cui è l'uomo ad essere l'attore principale nel processo di generazione (RÉGIS, *Système*, vol. 2, p. 642).

⁷⁷⁶ Mi avvalgo di tale ossimoro per mettere in evidenza l'originalità e la peculiarità del metodo regissiano, caratterizzato da un'abile integrazione del metodo cartesiano e di quello sperimentale galileiano.

⁷⁷⁷ *Cours entier de philosophie ou système general selon les principes de M. Descartes contenant la logique, la metaphysique, la physique et la morale*.

⁷⁷⁸ *Système de philosophie, contenant la logique, la metaphysique, la physique et la morale*.

⁷⁷⁹ RÉGIS, *Système*, vol. 1, *Preface*.

del *Système* che viene fatto nel *Journal des Sçavans. Du lundy 11 septembre 1690*, oltre a fornire una sintesi dei contenuti dell'opera, rileva che:

Mr. Régis s'est servi comme les autres du droit de faire des hypotheses. Il a pris mesme la liberté de corriger celles qui sont faites quand il l'a jugé nécessaire; mais pour n'en établir que d'exactes, il a fait en sorte qu'elles dépendent absolument des premieres veritez. Ces veritez sont: qu'il y a une nature corporelle qui existe; que cette nature considérée selon quelque grandeur prend le nom de quantité; que la quantité est divisible par sa nature et actuellement divisée par le mouvement local; que le mouvement local se fait suivant quelques regles; que selon ces regles les parties de la quantité reçoivent différentes figures; que selon ces différentes figures, le corps physiques qui sont composez de ces parties, sont capables de produire differens effets. Ce sont là les premieres veritez, ausquelles se doivent necessairement rapporter toutes les hypotheses qui sont propres à former le veritable système de la physique⁷⁸⁰.

Una delle più originali caratteristiche del *Système* è, in ultima analisi, quella di essere non solo attento al pensiero e alle opere di Descartes, ma anche sensibile alla cultura scientifica e filosofica del tempo e aperto alle sue diverse voci. La rilettura in chiave empirica della filosofia del maestro è condotta parallelamente al tentativo di accordare le nuove scoperte scientifiche con «les principes de M. Descartes» sistematizzandole in un corso di studio volto a stimolare l'*ars inveniendi* nell'ambito scientifico e a scongiurare al contempo il rischio di disperdere i risultati in un crogiuolo disarticolato di «hypotheses arbitraires» in quanto infondate e tra loro irrelate. Il *Système*, tramandando una *summa* delle indagini e delle teorie scientifiche sviluppate nell'Europa del XVII secolo in generale e nell'*Académie des sciences* in particolare, può a buon diritto essere considerato lo specchio di quel fervore scientifico dai connotati pratici e sperimentali che si afferma, a partire dal 1600, al di fuori delle istituzioni universitarie⁷⁸¹. Le fonti di cui Régis si avvale sono molteplici, talvolta esse sono esplicitate dall'autore, mentre più spesso rimangono implicite.

Il primo libro della fisica è volto alla spiegazione dei caratteri del movimento, delle sue leggi e delle sue regole⁷⁸². La spiegazione che l'autore fornisce circa l'origine

⁷⁸⁰ *Journal des Sçavans. Du Lundy 11 Septembre 1690*, p. 432.

⁷⁸¹ La diffusione della nuova scienza in ambienti estranei all'Università, quali le case private e le accademie, è in larga parte determinata dalla stretta della censura della nuova filosofia. Per ciò che concerne la diffusione delle condanne relative al nuovo pensiero si veda

⁷⁸² Régis distingue tra leggi e regole del movimento, ritenendo che le prime riguardano la spiegazione del movimento dei corpi considerati in se stessi, le seconde la spiegazione del moto dei corpi rivestiti di qualità sensibili: «il n'y a personne qui ne sçache par experience que les corps qui se meuvent ou qui sont en repos changent diversement l'état où ils sont selon la differente nature des corps qu'ils rencontrent ou par lesquels ils sont rencontrez. (...) Or les regles suivant lesquelles se font ces changemens, sont proprement ce qu'on appelle en general *les loix du mouvement*; d'où il s'ensuit qu'il y a deux sortes de loix du mouvement, sçavoir les loix du mouvement des corps considerez en eux-mêmes et depouillez de

e la modificazione del movimento si inserisce a pieno titolo nel quadro della sua innovativa interpretazione su base empirica del rapporto tra sostanza e modi e, dunque, della sua concezione metafisica del mondo. Ciò non toglie che le sue teorie sul moto dei corpi siano in linea di principio in accordo con i presupposti di fondo della fisica cartesiana e che tanto le leggi quanto le regole del movimento siano volte a convalidare le teorie cartesiane sul moto con l'ausilio delle più recenti innovazioni. Così, se la distinzione tra «mouvement propre» e «mouvement commun»⁷⁸³ sottintende la conoscenza e la condivisione, da parte dell'autore, del principio di relatività galileiano⁷⁸⁴, la legge cartesiana della tendenza dei corpi a muoversi in linea retta è ripresentata da Régis attraverso la ripresa, in forma implicita, delle pagine di Rohault⁷⁸⁵ – il cui *Traité* era stato recensito nel *Journal des Sçavans* del 22 giugno 1671⁷⁸⁶ –. Dal fisico cartesiano Régis riprende anche la spiegazione, di matrice galileiana, del movimento composto, delle sue proprietà e delle sue specie, che vengono enunciate attraverso tre esempi⁷⁸⁷. Il primo è volto a «faire voir pourquoi un corps qui est poussé en même temps par deux causes qui agissent uniformément avec des déterminations différentes, décrit la diagonale d'un parallelogramme dont il ne décrirait qu'un côté, si chaque cause qui le pousse agissoit separément»⁷⁸⁸. Il secondo esempio⁷⁸⁹ vuole invece illustrare la seconda specie di movimento, caratterizzata dal moto di un corpo spinto contemporaneamente da due cause tra loro opposte. Anche la spiegazione di questo tipo di moto è di derivazione galileiana: Galileo aveva infatti illustrato il suo innovativo

toutes leurs qualitez sensibles, telles que sont la dureté, la liquidité, la pesanteur, la legereté, la flexibilité à ressort ou sans ressort, etc. Et les loix du mouvement des corps considerez comme revêtus de ces qualitez. Bien que les premieres loix du mouvement paroissent maintenant inutiles, à cause que les corps ne sont plus dans l'état où elles supposent qu'ils ont esté, nous ne laisserons pas neanmoins de les proposer, puis que le plus seur moyen que nous ayons de connoître exactement les choses est de les examiner jusques dans leur origine. (...) et parce que les changemens de mouvement que les corps reçoivent dans ces deux états sont fort differens, pour plus grand facilité nous appellerons *loix du mouvement*, les regles, suivant lesquelles se changent les mouvemens des corps qui sont depouillees des qualitez sensibles, et nous nommerons *regles du mouvement*, les loix suivant lesquelles se changent les mouvemens des corps revêtus des mêmes qualitez» (REGIS, *Système*, vol. 1, pp. 362-363).

⁷⁸³ *Ibid.*, 298-301.

⁷⁸⁴ GALILEO GALILEI, *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*, Fiorenza, Landini 1632, pp. 180-1.

⁷⁸⁵ Cfr. REGIS, *Système*, vol. 1, pp. 337-41; cfr. JACQUES ROHAULT, *Traité de physique*, 2 voll., vol. 1, Paris, Desprez 1705 (1^a ed. 1671), pp. 110-5. Riguardo alla diffusione della filosofia cartesiana da parte di Rohault e Régis e il loro rapporto si veda DENNIS DES CHENE, *Cartesian Science: Régis and Rohault*, in S.M. Nadler (ed.), *A companion to early modern philosophy*, Malden (Mass.), Blackwell Publishing 2007 («Blackwell companions to philosophy», 23), pp. 182-191.

⁷⁸⁶ *Journal des Sçavans. Du Lundy 22 Juin 1671*, pp. 25-30.

⁷⁸⁷ Cfr. RÉGIS, *Système*, vol. 1, pp. 342-6; ROHAULT, *Traité*, vol. 1, pp. 115-9.

⁷⁸⁸ *Ibid.*, p. 343.

⁷⁸⁹ *Ibid.*, p. 345-6.

principio della composizione degli spostamenti nella *Giornata quarta* del suo *Dialogo sopra i massimi sistemi*, dedicata al moto dei proiettili. Se Rohault si appella, come lo scienziato italiano, all'esempio del proiettile⁷⁹⁰, Régis si limita a mostrare come un movimento composto costituito da due movimenti semplici ineguali segua una traiettoria parabolica⁷⁹¹. Il terzo esempio⁷⁹², mutuato da dal *Système* di Gadroys⁷⁹³, rappresenta infine i movimenti composti da due movimenti circolari, di cui uno è un movimento comune e l'altro proprio. L'esemplificazione, che riguarda il moto della terra intorno al sole, è degna di nota in quanto consente di rilevare come la spiegazione del movimento e delle sue proprietà sia per Régis, in accordo con Descartes, funzionale a rendere ragione della struttura dell'universo secondo l'integrazione del copernicanesimo con il cartesianesimo. Non a caso, il modello esplicativo richiama quelli presenti ne *Le monde* di Descartes volti a rendere ragione del movimento della terra intorno al sole in accordo con la teoria dei vortici⁷⁹⁴. Per ciò che concerne la teoria relativa alla riflessione del movimento, oltre ad enunciare il principio secondo cui la determinazione del movimento di un corpo riflesso segue sempre una perpendicolare, Régis illustra il principio cartesiano dell'uguaglianza degli angoli di incidenza e riflessione, riproponendo sia l'esempio presentato da François Bernier nel suo *Abregé de la philosophie de M. Gassendi*⁷⁹⁵, sia quello, di derivazione cartesiana, proposto nel *Traité de physique* di Rohault⁷⁹⁶. Come la spiegazione del fenomeno della riflessione del movimento, anche quella della sua rifrazione risulta essere in accordo con i principi

⁷⁹⁰ ROHAULT, *Traité*, vol. 1, pp. 119-20

⁷⁹¹ Régis rileva come sia la traiettoria seguita che lo spazio percorso varino nel corso del tempo (cfr. RÉGIS, *Système*, vol. 1, p. 345).

⁷⁹² *Ibid.*, pp. 348-9.

⁷⁹³ GADROYS, *Système du monde*, Paris, Desprez 1675, pp. 198-200. Il *compte rendu* del *Système* di Gadroys era stato dato nel *Journal des Sçavans* n. XV. Du Lundy 1 Juillet 1675, pp. 175-8. Degno di rilievo è che quattro anni prima Gadroys aveva dato alle stampe un trattato – recensito nel *Journal des sçavans* n. VII. Du Lundy 11 Mars 1675, pp. 75-80 – volto a dimostrare che il sistema cartesiano era il più adatto a rendere ragione delle influenze astrali, qualora esistessero: cfr. CLAUDE GADROYS, *Discours sur les influences des astres selon les principes de M. Descartes*, Paris, Jean Baptiste Coignard 1671. Pirocchi individua in Gadroys uno dei responsabili dell'affermazione di un cartesianesimo viziato dall'applicazione della fisica cartesiana ad ambiti non annoverati da Descartes nella compagine delle scienze: si veda FRANCESCO M. PIROCCHI, *Claude Gadroys: cartesianesimo e astrologia nella seconda metà del Seicento* in Carlo Borghero e Antonella Del Prete, *Immagini filosofiche e interpretazioni storiografiche del cartesianesimo*, Le Lettere, Firenze 2011.

⁷⁹⁴ Cfr. DESCARTES, *Le monde*, X, AT XI 70.

⁷⁹⁵ Cfr. REGIS, *Système*, vol. 1, p. 352; lo si compari con FRANÇOIS BERNIER, *Abregé de la philosophie de M. Gassendi*, 8 voll., vol. 1, Lyon, Anisson&Posuel 1678, pp. 406-7. L'*Abregé* di Bernier era stato recensito nel *Journal des sçavans*. Du Lundy 24 Juillet 1684, pp. 241-4.

⁷⁹⁶ Cfr. REGIS, *Système*, vol. 1, pp. 352-4; lo si compari con ROHAULT, *Traité*, vol. 1, pp. 122-5.

cartesiani ed ha come sua fonte diretta il *Traité* di Rohault⁷⁹⁷. Régis riprende fedelmente le pagine del fisico cartesiano per spiegare il principio secondo cui «le corps qui rencontrent le second milieu directement ne souffrent aucune refraction»⁷⁹⁸, ma nella spiegazione del fenomeno della *refraction du mouvement* nel caso in cui i corpi incontrino il secondo luogo obliquamente si discosta da Rohault e da Descartes per avvicinarsi a Bayle. Muovendo dal principio secondo cui quando un corpo passa da un mezzo ad un altro «c'est une nécessité qu'il se détourne à droit ou à gauche, suivant que ce second milieu resiste plus ou moins à son mouvement que le premier»⁷⁹⁹, Régis mette in luce, in accordo con Bayle⁸⁰⁰, come la direzione del movimento rifratto non debba essere tracciata a partire dal momento in cui il corpo sfiora la superficie del secondo mezzo attraverso cui si propaga, ma soltanto a partire dall'istante in cui il corpo in questione si trova completamente immerso in esso.

Degna di nota è la spiegazione del funzionamento di una macchina «donnée au public par M. Mariotte de l'Académie Royale des Sciences»⁸⁰¹ utile per «faire les experiences qui sont nécessaires pour l'intelligence des regles du mouvement»⁸⁰². Mentre Mariotte nel suo *Traité de la percussion ou choc des corps* del 1676⁸⁰³ si limita ad enunciare le conclusioni tratte dagli esperimenti attuati per mezzo della sua stessa invenzione, Régis si spinge a descriverne il funzionamento in maniera piuttosto dettagliata. L'autore del *Système* non manca di esporre, riprendendola da Mariotte⁸⁰⁴, la regola elaborata da Archimede secondo cui due pesi diseguali applicati alle estremità di una leva sono destinati a rimanere in equilibrio se la distanza di ogni corpo dal centro è inversamente proporzionale al suo peso⁸⁰⁵.

Dopo aver esposto le regole del movimento riguardanti i corpi solidi, Régis si volge ad illustrare quelle relative a quelli liquidi. Non vengono riportati esperimenti

⁷⁹⁷ Cfr. REGIS, *Système*, vol. 1, p. 355; si veda inoltre ROHAULT, *Traité*, vol. 1, p. 125.

⁷⁹⁸ REGIS, *Système*, vol. 1, p. 355.

⁷⁹⁹ *Ibid.*

⁸⁰⁰ Cfr. FRANÇOIS BAYLE, *Dissertationes physicae*, Hagae-Comitis, apud Petrum Regium 1678, Dissert. 5, art. 5.

⁸⁰¹ REGIS, *Système*, vol. 1, p. 367.

⁸⁰² *Ibid.*, p. 366.

⁸⁰³ Cfr. EDMÉ MARIOTTE, *Traité de la percussion ou choc des corps* (I^a ed. 1673), in ID., *Oeuvres*, 2 voll., vol. 1, Leide, Pierre Vander 1717, pp. 3-116, p. 5; il *compte rendu* del *Traité de la percussion* viene dato nel *Journal des Sçavans. Du Lundy 25 May 1676*, pp. 109-12.

⁸⁰⁴ Cfr. MARIOTTE, *Traité du mouvement des eaux et des autres corps fluids* (I^a ed. 1686), in ID., *Oeuvres*, 2 voll., vol. 2, pp. 356-76, p. 357. La recensione di questo trattato era apparsa nel *Journal des sçavans n. VIII. Du Lundy 15 Avril 1666*, pp. 90-3.

⁸⁰⁵ Cfr. REGIS, *Système*, vol. 1, pp. 385-6.

compiuti in prima persona dall'autore, ma vengono soltanto enunciati in forma semplificata principi ed esperimenti già elaborati da Bernoulli e da Pascal. Così, la regola XVI del movimento, che afferma che «quand une liqueur passe d'un lieu large en un plus estroit, sa vitesse augmente à mesure que la largeur de son chemin décroît»⁸⁰⁶, richiama il teorema di Bernoulli secondo cui la velocità di un fluido in un condotto è inversamente proporzionale alla sezione del condotto stesso. Régis ripropone inoltre il principio di Pascal secondo cui i liquidi comunicanti con altri liquidi «selon leur hauteur et non pas suivant leur largeur»⁸⁰⁷, riproponendo due esperimenti attuati dal fisico francese: il primo consiste nei noti vasi comunicanti⁸⁰⁸, di cui Régis si avvale per rilevare l'equilibrio dei liquidi in essi contenuti; il secondo consiste invece nella realizzazione di un recipiente sferico con due aperture alle estremità l'una il quadruplo dell'altra, all'interno delle quali sono inseriti due pistoni di dimensioni uguali alle aperture⁸⁰⁹, di cui il filosofo si serve per mostrare che se le forze impresse sui due pistoni saranno proporzionate alle aperture i pistoni rimarranno in equilibrio.

Il secondo libro della fisica illustra la teoria cartesiana dei vortici a partire dall'infinita divisibilità della materia per enunciare infine la teoria relativa alla disposizione degli elementi all'interno dei vortici stessi. Régis si propone di «rendre plus intelligible»⁸¹⁰ il movimento delle infinite parti in cui è divisa la materia, il quale, generando continui urti e deviazioni, conduce le particelle a muoversi attorno a diversi centri. Rimanendo fedele ai principi della fisica cartesiana, Régis dimostra che, in seguito al susseguirsi degli urti e in base alle leggi del moto, le particelle sono naturalmente portate a muoversi in modo circolare intorno a un dato centro. Dopo aver mostrato che le forme dei vortici hanno preceduto tutte le altre, Régis si avvia a spiegare, in accordo con la tradizionale rappresentazione cartesiana dei vortici, il significato di alcuni termini fondamentali per una corretta comprensione della struttura dell'universo: vortice, centro, eclittica, polo e asse⁸¹¹. Per rendere ragione della teoria di ascendenza kepleriana secondo cui i pianeti ruotano attorno al loro centro in modo tale

⁸⁰⁶ *Ibid.*, p. 385.

⁸⁰⁷ REGIS, *Système*, vol. 1, pp. 387-8; cfr. BLAISE PASCAL, *Traité de l'équilibre des liqueurs et de la pesanteur de la masse de l'air*, Paris, Desprez 1698 (I^a ed. 1649), pp. 6-15. Il *Traité* di Pascal era stato menzionato nel *Journal des Sçavans. Du Lundy 26 Avril 1666*, p. 208.

⁸⁰⁸ Cfr. BLAISE PASCAL, *Traité*, pp. 4-5.

⁸⁰⁹ Cfr. *ibid.*, pp. 12-13.

⁸¹⁰ REGIS, *Système*, vol. 1, p. 399.

⁸¹¹ Cfr. *ibid.*, pp. 400-1

che il loro asse sia sempre parallelo a se stesso l'autore si avvale della spiegazione avanzata da Descartes ne *Le monde* secondo cui la rotazione dell'asse terrestre è da ritenersi una conseguenza della deviazione del moto delle particelle del vortice esteriore causata dall'urto con il corpo del pianeta, che le conduce a ruotare intorno a quest'ultimo determinandone il movimento su sé stesso⁸¹²; l'inclinazione dell'asse di rotazione dei pianeti sull'asse dell'eclittica⁸¹³ è poi spiegata in conformità con l'ipotesi copernicana (*De revolutionibus*), mentre la spiegazione relativa forma ellittica dei vortici rispetto ai pianeti⁸¹⁴ ripropone in forma semplificata la prima legge di Keplero.

Il secondo libro della fisica si conclude⁸¹⁵ con la confutazione delle opinioni di Bernier⁸¹⁶, Rohault⁸¹⁷, Gadroys⁸¹⁸, Galileo⁸¹⁹, Perrault⁸²⁰, e Varignon⁸²¹ in relazione alla caduta dei gravi. Queste ultime vengono rigettate in quanto si presentano, sia pure in modo diverso, in disaccordo con la teoria cartesiana della pesantezza difesa da Régis. Come Descartes⁸²², l'autore del *Système* ritiene infatti che il peso dei corpi sulla terra sia da ricondurre a un effetto di pressione dovuto alla materia celeste che avvolge la terra e che è responsabile, tra l'altro, del suo moto di rotazione. Sulla base di tale teoria Régis crede di poter dimostrare che la velocità di caduta di un corpo coincida con la radice quadrata dello spazio percorso. Da ciò il filosofo inferisce che quando un corpo cade, le particelle di materia sottile che esso va a sostituire e che lo spingono verso il basso gli imprimono dei gradi di velocità supplementari ma decrescenti, che si aggiungono in una progressione tale che la sua velocità acquisita corrisponde alla radice quadrata dello spazio percorso. Régis mostra quindi, secondo i principi cartesiani, come il peso dei corpi aumenti in prossimità dei poli. Tale teoria era già stata elaborata da Richer⁸²³ nel 1679, il quale aveva rilevato come il pendolo fosse più lento a Cayenne che in Francia,

⁸¹² Cfr. *ibid.*, pp. 424-7; cfr. Descartes, *Le monde*, AT XI 69-71.

⁸¹³ Cfr. REGIS, *Système*, vol. 1, p. 428.

⁸¹⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 429-35.

⁸¹⁵ Cfr. *ibid.*, pp. 439-80.

⁸¹⁶ Cfr. BERNIER, *Abregé*, vol. 1, pp. 303-32.

⁸¹⁷ Cfr. ROHAULT, *Traité*, vol. 2, pp. 128-39.

⁸¹⁸ Cfr. GADROYS, *Le système du monde*, pp. 318-24.

⁸¹⁹ Cfr. GALILEO GALILEI, *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze*, Elsevier, Leiden 1638

⁸²⁰ CLAUDE PERRAULT, *De la pesanteur des corps, de leur ressort et de leur dureté*, in ID., *Oeuvres de physique et de mécanique*, 2 voll., vol. 1, Amsterdam, Bernard 1727 (1^a ed. 1680), pp. 1-52, 33-52.

⁸²¹ Cfr. *Histoire des Ouvrages des Sçavants. Mois de Juillet 1688*, Rotterdam, Reinier Leers 1688, pp. 351-9.

⁸²² Cfr. DESCARTES, *Principia philosophiae*, IV, AT VII-1 212-7.

⁸²³ JEAN RICHER, *Observations astronomiques et physiques faites en l'isle de Caïenne*, Paris, Imprimerie Royale 1679.

ma a Régis va il merito di averne rielaborati i presupposti secondo i principi della fisica cartesiana.

Il terzo libro della fisica è dedicato all'analisi dei fenomeni astronomici, i quali vengono spiegati secondo tre diverse ipotesi: quella aristotelico tolemaica, quella copernicana e quella di Tycho. In accordo con i suoi presupposti metodologici ed epistemologici, Régis ammette l'utilizzo delle ipotesi in fisica nel caso in cui le prove empiriche siano insufficienti per concludere la necessità di una teoria, affinché tra le ipotesi rivali venga scelta quella più conforme alla semplicità delle leggi naturali e all'esperienza. Inserendo la sua riflessione sull'astronomia all'interno della fisica, Régis ritiene infatti di dover rispettare le esigenze di quest'ultima: anche i fenomeni celesti devono dunque essere spiegati attraverso i due principi della fisica cartesiana: materia e movimento. Se infatti le ipotesi puramente arbitrarie «peuvent bien servir aux astronomes pour calculer les mouvements des cieux et des astres»⁸²⁴, esse non possono invece essere di alcuna utilità ai fisici «pour découvrir les causes de ces mouvements»⁸²⁵. A ciò si aggiunge un altro fondamentale discrimine nella scelta delle ipotesi: le supposizioni fondate si caratterizzano infatti per essere basate su una catena di congetture funzionali le une alle altre e tra loro coerenti⁸²⁶. In ragione di tali presupposti programmatici, Régis rigetta l'ipotesi aristotelico tolemaica per accettare esplicitamente quella copernicana come «une hypothese qui est essentiellement fondée sur les loix de la nature»⁸²⁷. In ultima analisi, dunque, «la supposition de Copernic», pur rimanendo nel campo delle ipotesi, viene elevata a «hypothese vraiment physique», mentre quella aristotelico-tolemaica viene ridotta a «hypothese purement arbitraire»⁸²⁸.

Per illustrare l'ipotesi di Ipparco, Régis prende le mosse dalla differenza tra orizzonte sensibile ed orizzonte reale⁸²⁹. Régis propone in seguito «l'explication des apparences du soleil par les suppositions d'Hipparque»⁸³⁰ rendendo ragione, in

⁸²⁴ REGIS, *Système*, vol. 2, *Avertissement*.

⁸²⁵ *Ibid.*

⁸²⁶ Si veda REGIS, *Système*, vol. 1, pp. 275-6: «comme la nature agit toujours par les voyes les plus simples, nous sommes persuadez que son action ne sçauroit être expliquée que par un seul système. Nous entendons par système, non une seule hypothese, mais un amas de plusieurs hypotheses dépendantes les unes des autres, et tellement liées avec les premieres veritez qu'elles en soient comme des suites et des dépendances necessaires. Ce qui ne sçauroit convenir aux hypotheses purement arbitraries, telles que sont celles de la plus-part des philosophes modernes».

⁸²⁷ *Ibid.*, vol. 2, *Avertissement*.

⁸²⁸ *Ibid.*

⁸²⁹ Si veda *ibid.*, pp. 5-6.

⁸³⁰ *Ibid.*, p. 15.

conformità con l'ipotesi di quest'ultimo, del moto apparente secondo cui il sole sembra descrivere una linea curva rassomigliante a un cerchio parallelo all'equatore, di quello secondo cui il sole sembra andare meno veloce rispetto le stelle fisse e, infine, del moto apparente secondo cui il sole sembra più grande quando si trova nella parte meridionale del mondo. Per ciò che concerne la spiegazione delle apparenze delle stelle fisse, riprendendo in parte Rohault⁸³¹, Régis non si limita a illustrare la spiegazione che Ipparco fornisce del firmamento ma si spinge a rendere ragione del passaggio alla concezione tolemaica dello stesso; il filosofo cartesiano si avvale dunque, mutuandola da Rohault⁸³², della tradizionale rappresentazione del sistema tolemaico⁸³³ che mostra la terra al centro di undici cieli tra loro concentrici fino ad arrivare al primo mobile. La ragione «des apparences de Venus et de Mercure»⁸³⁴ è invece spiegata, come vuole l'ipotesi ipparchea, attraverso il sistema epiciclo-deferente⁸³⁵, che viene utilizzato anche per l'illustrazione dei moti apparenti di Marte, Giove e Saturno. La spiegazione delle più notevoli irregolarità del moto planetario secondo l'ipotesi tolemaica si conclude con l'illustrazione del moto apparente della luna tramite lo stesso sistema di moti circolari composti⁸³⁶. L'esposizione dell'ipotesi tolemaica da parte di Régis ha il pregio di mettere in luce la principale caratteristica di tale sistema: quella di essere in grado di spiegare, con opportune variazioni delle dimensioni e delle velocità relative dell'epiciclo e del deferente, il moto di tutti i pianeti.

Prima di avviarsi all'approfondimento dell'ipotesi copernicana, Régis si sofferma sulla spiegazione delle eclissi di sole e di luna, mutuandola da Bernier⁸³⁷, per rilevare che «le soleil peut estre éclipse à l'égard de certains peuples et non pas à l'égard d'autres»⁸³⁸ e che «l'ombre de la terre qui cause l'eclipse de lune va en diminuant en forme de cône»⁸³⁹. L'analisi dell'ipotesi copernicana è condotta in modo tale che risulti pressoché immediato condurre un paragone con quella precedente; non solo gli argomenti trattati nei capitoli sono gli stessi, ma anche le immagini sono

⁸³¹ Cfr. ROHAULT, *Traité*, vol. 2, pp. 77-9.

⁸³² Cfr. *ibid.*, p. 70.

⁸³³ Cfr. REGIS, *Système*, vol. 2, p. 23.

⁸³⁴ Cfr. *ibid.*, p. 25.

⁸³⁵ Si veda *ibid.*, pp. 27-8; la spiegazione delle apparenze di Mercurio e di Venere secondo l'ipotesi ipparchea richiama quella fornita da Bernier nel suo *Abregé* (cfr. BERNIER, *Abregé*, vol. 4, pp. 155-61).

⁸³⁶ Cfr. REGIS, *Système*, vol. 2, pp. 34-41.

⁸³⁷ Cfr. BERNIER, *Abregé*, vol. 4, pp. 185-203.

⁸³⁸ REGIS, *Système*, vol. 2, p. 42.

⁸³⁹ *Ibid.*, p. 43.

inserite in relazione alla spiegazione degli stessi fenomeni. In questo caso la funzione delle immagini è cruciale: anche limitandosi alla loro osservazione, infatti, il lettore è condotto a prendere coscienza dell'evidente maggiore semplicità del sistema copernicano rispetto a quello tolemaico e la sua conseguente maggiore conformità alle leggi della natura. Se i moti apparenti dei pianeti, del sole e delle stelle fisse sono illustrati seguendo la teoria copernicana, la spiegazione del moto apparente della luna riprende invece le osservazioni che Cassini aveva pubblicato nel 1677 sul *Journal des Sçavans*⁸⁴⁰, volte a presentare il continuo cambiamento del «petit diametre de l'ellipse de la lune»⁸⁴¹. Dopo aver raffigurato il sistema di Copernico nella sua complessità⁸⁴², Régis illustra, attraverso la riproposizione di alcuni passi di Gadroys, il sistema di Tycho Brahe, rilevando come, «hormis seulement [...] que le firmament ait la terre pour centre»⁸⁴³, si accordi con quello copernicano. Régis rileva che nel sistema ticonico il movimento dei pianeti è in aperto contrasto con le leggi del movimento: se la luna, il sole e il firmamento sono caratterizzati da movimenti propri contrari, quest'ultimo è inoltre caratterizzato da un moto incompatibile con la sua immensità; infine la terra si presenta «exempte des loix du mouvement, ausquelles tous les autres corps sont sujets»⁸⁴⁴. Da ciò Régis si ritiene in diritto di rigettare tale sistema in quanto in contrasto con le leggi della fisica ma di ammetterne al contempo l'uso per effettuare dei meri calcoli astronomici⁸⁴⁵.

Il quarto libro della fisica è dedicato allo studio dei corpi naturali. In accordo con l'impostazione di Rohault, Régis illustra la formazione e le proprietà dell'acqua, dell'aria, dell'olio, del sale e dei liquidi composti⁸⁴⁶. Ritenendo che le particelle d'acqua si siano formate in seguito ad una compressione del primo elemento all'interno dei pori terrestri per essere in seguito avvolte dal secondo elemento, Régis spiega la non coincidenza della lunghezza di tali particelle con la lunghezza dei pori terrestri mostrando come questi ultimi siano caratterizzati da numerosi restringimenti⁸⁴⁷. Per rendere ragione degli effetti della pressione dell'aria nelle fontane, l'autore si avvale del

⁸⁴⁰ Cfr. REGIS, *Système*, vol. 2, p. 80; lo si compari con *Journal des Sçavans. Du Lundy 10 May 1677*, Paris, Jean Cusson 1677, pp. 117-20.

⁸⁴¹ Cfr. REGIS, *Système*, vol. 2, p. 79.

⁸⁴² *Ibid.*, p. 98.

⁸⁴³ Cfr. *ibid.*

⁸⁴⁴ *Ibid.*, pp. 101-2.

⁸⁴⁵ Cfr. *ibid.*, p. 102.

⁸⁴⁶ Cfr. *ibid.*, pp. 113-36.

⁸⁴⁷ *Ibid.*, pp. 117-22.

cosiddetto vaso di Mariotte, il cui funzionamento era stato illustrato da quest'ultimo nell'*Essai de la nature de l'air*, recensito nel *Journal des Sçavans* n. XXIII. Du Lundy 20 Novembre 1679⁸⁴⁸. Lo stesso fenomeno della pressione dell'aria viene poi illustrato in relazione agli archibugi. Viene così rappresentato il funzionamento dell'archibugio inventato da Marin Bourgeois de Lisieux. Sulla scorta di tali esempi e sulla scia di Mariotte, Régis inferisce non solo che l'aria condensata ha una «vertu de ressort» che le permette di spingere i corpi ma anche che tale virtù appartiene soprattutto all'aria che è prossima alla terra – la quale si trova maggiormente compressa rispetto all'aria superiore –.

Le proprietà dei liquidi⁸⁴⁹ vengono in larga parte precisate tramite la descrizione di esperimenti condotti con l'ausilio dei vasi comunicanti, di cui vengono fatte variare le caratteristiche in funzione della proprietà da esporre; ma vengono anche mostrati degli esperimenti condotti premendo l'acqua contenuta in un vaso con un pistone di varie dimensioni: tutto riprendendo principi già teorizzati nella sezione dedicata alla fisica generale. Per ciò che concerne il comportamento dei corpi duri nei liquidi, è curioso invece notare come Régis, sulla linea di Rohault e Lamy⁸⁵⁰, imputi il galleggiamento o l'affondamento di un corpo al rapporto tra il peso del corpo e il peso del volume di acqua pari al volume del corpo stesso da un lato e al rapporto di equilibrio tra «la colonne d'eau»⁸⁵¹ dove è immerso il corpo e le «deux colonnes qui sont à ses côtez»⁸⁵² dall'altro. In tale contesto, il principio di Archimede non diventa che una concausa del galleggiamento dei corpi. Di tale teoria, riconducibile parzialmente a Pascal⁸⁵³, vengono rappresentati i due casi limite: lo sprofondamento e il

⁸⁴⁸ Cfr. MARIOTTE, *De la nature de l'air* (I^a ed. 1676), in ID., *Oeuvres*, vol. 1, TAB. V, fig. 48. La rappresentazione del vaso di Mariotte si trova anche in ROHAULT, *Traité*, vol. 2, p. 174. Cfr. REGIS, *Système*, vol. 2, pp. 125-6. Gli *Essais* di Mariotte – pubblicati a Parigi presso Estienne Michallet nel 1679 – che comprendevano la raccolta di quattro saggi (1. *Essai sur la vegetation des plantes*, 2. *Essai de la Nature de l'air*, 3. *Essai du chaud et du froid*, 4. *Essai de la Nature des Couleurs*) vengono recensiti in parte sul *Journal des Sçavans* del 1679 e in parte su quello del 1681: in particolare, il primo saggio viene presentato sul *Journal des sçavans* n. XIX. Du lundy 21 Aoust 1679, pp. 217-22; il secondo nel *Journal des Sçavans* n. XXIII. Du Lundy 20 Novembre 1679, pp. 265-9; il terzo nel *Journal des sçavans* n. XXII. Du lundy 11 Septembre 1679, pp. 263-4; il quarto infine sul *Journal des Sçavans* n. XXVIII. Du Lundy 8 Decembre 1681, pp. 415-20.

⁸⁴⁹ REGIS, *Système*, vol. 2, pp. 139-145.

⁸⁵⁰ Cfr. ROHAULT, *Traité*, vol. 1, pp. 133-8; BERNARD LAMY, *Traitez de mechanique, de l'équilibre des solides et des liqueurs*, Paris, Pralard 1679, pp. 240-4.

⁸⁵¹ REGIS, *Système*, vol. 2, p. 146.

⁸⁵² *Ibid*, vol. 2, p. 146.

⁸⁵³ Cfr. PASCAL, *Traitez*, pp. 21-30.

galleggiamento di un corpo⁸⁵⁴, oltre alla compressione dei corpi nell'acqua⁸⁵⁵. Anche l'illustrazione delle conseguenze della pressione dell'aria sui fluidi viene in larga parte ripresa da Rohault⁸⁵⁶. Come quest'ultimo, Régis pone in evidenza che, in seguito alla spinta dell'aria, la superficie dell'acqua che riempie soltanto una parte di un contenitore vitreo assume una forma concava; ma, a differenza del fisico cartesiano – il quale ritiene che tale forma sia dovuta allo scontro tra due masse d'aria entranti nel contenitore seguendo una linea curva –, l'autore del *Système* ritiene che la concavità sia da ricondurre al fatto che l'aria non colpisce la superficie dell'acqua soltanto perpendicolarmente ma anche obliquamente⁸⁵⁷. Tra gli effetti del peso dell'aria «sur la surface des liqueurs»⁸⁵⁸ il filosofo cartesiano annovera anche – in accordo con l'ipotesi di Torricelli⁸⁵⁹ e contro la teoria aristotelica della ripugnanza del vuoto⁸⁶⁰ – l'elevazione dell'acqua nei sifoni⁸⁶¹, grazie a cui rende ragione della suzione, della respirazione oltre che del rigonfiamento della pelle «à l'endroit du corps où l'on applique des ventouses»⁸⁶². Pur adottando i principi della fisica cartesiana, Régis raffigura dunque uno degli strumenti che nel 1600 furono utilizzati per provare empiricamente l'esistenza del vuoto e rigettare definitivamente l'*horror vacui*. Così, se la scoperta del peso dell'aria rappresentò per Torricelli il motivo essenziale della definitiva messa in discussione della teoria dell'*horror vacui* e il passo decisivo verso l'ammissione del vuoto, Régis scinde i due concetti per accettare soltanto il primo. Egli riporta infatti l'esperimento descritto da Pascal per mostrare «quels sont les effets» che, attribuiti «vulgairement a l'horreur du vuide»⁸⁶³, dipendono in realtà dal peso dell'aria; ma, mentre Pascal ne inferisce l'esistenza del vuoto, Régis sembra accettare il fatto che «l'élevation de l'eau dans les syphons (...) dépend du poids de l'air»⁸⁶⁴, il che lo conduce a non condividere la teoria aristotelica dell'*horror vacui* – senza tuttavia

⁸⁵⁴ REGIS, *Système*, vol. 2, pp. 145-7; cfr. ROHAULT, *Traité*, vol. 1, pp. 133-8.

⁸⁵⁵ REGIS, *Système*, vol. 2, pp. 147-51; cfr. PASCAL, *Traitez*, pp. 30-7.

⁸⁵⁶ Cfr. REGIS, *Système*, vol. 2, pp. 156-70. Si veda ROHAULT, *Traité*, vol. 1, pp. 204-17.

⁸⁵⁷ Cfr. REGIS, *Système*, vol. 2, pp. 156-7; lo si confronti con ROHAULT, *Traité*, vol. 1, pp. 204-6.

⁸⁵⁸ RÉGIS, *Système*, vol. 2, p. 162.

⁸⁵⁹ EVANGELISTA TORRICELLI, *Saggi di naturali esperienze fatte nell'Accademia del Cimento*, Firenze 1667, pp. XXIII-XXX.

⁸⁶⁰ «On attribué à la même horreur du vuide l'élevation de l'eau dans les syphons, mais pour faire entendre qu'elle dépend du poids de l'air, supposons icy un syphon [...]» (REGIS, *Système*, vol. 2, p. 168).

⁸⁶¹ Cfr. REGIS, *Système*, vol. 2, p. 168.

⁸⁶² REGIS, *Système*, vol. 2, p. 170.

⁸⁶³ PASCAL, *Traitez*, p. 61.

⁸⁶⁴ REGIS, *Système*, vol. 2, p. 168.

ammettere l'esistenza di spazi vuoti. Anche la durezza dei corpi è ricondotta da Régis alla pressione dell'aria. Il filosofo cartesiano, in accordo con i più recenti esperimenti fisici, sostiene infatti la presenza dell'aria nella maggior parte dei corpi terrestri⁸⁶⁵. L'asserzione secondo cui la durezza non dipende solo dalla pressione dell'*air grossier*, ma anche dalla pressione dell'*air subtil*, è dimostrata da Régis attraverso i principi della fisica cartesiana, prima fra tutti la dottrina dei tre elementi. Régis tuttavia non manca di fondare la teoria secondo cui «il y a de l'air renfermé dans presque tous les corps terrestres»⁸⁶⁶ sugli esperimenti realizzati da Boyle grazie alla sua *machine du vuide*⁸⁶⁷. Tale strumento fu di notevole rilievo filosofico poiché contribuì a confutare la tesi aristotelica secondo la quale la natura aborra il vuoto. Era una variazione della pompa pneumatica per la creazione de vuoto del borgomastro di Magdeburgo, Otto Guericke che consentiva l'introduzione di oggetti più grandi nello spazio vuoto, permettendo un'ulteriore indagine della natura dell'aria. L'immagine che appare nel trattato di Boyle, *New Experiments Physico-Mechanical Touching the Spring of the Air*, mostra l'apparecchio realizzato da Hooke e che venne usato per numerosi esperimenti descritti nel trattato. Boyle presentò la sua versione della pompa pneumatica alla Royal Society nel Maggio 1661, e, successivamente, la dimostrazione e la rivendicazione dei risultati del 'motore pneumatico' divenne centrale nei primi anni di vita della società; non a caso, la versione modificata del dispositivo originale fu impressa sul frontespizio della storia della Royal Society del 1667. Dal momento che i *New Experiments* di Boyle apparvero prima della pubblicazione del *Journal des Sçavans*, è plausibile ipotizzare che i membri dell'*Académie* furono avvertiti circa la pubblicazione del libro grazie ai fitti carteggi che Oldenburg intratteneva con i maggiori rappresentanti dell'istituzione francese. Oldenburg dedicò molto spazio sia nelle *Philosophical Transactions* sia nelle sue lettere a recensioni lusinghiere dei libri di Boyle, nonché ad articoli scritti da quest'ultimo. In una lettera al Auzout il 2 gennaio 1668/9, Oldenbourg lo informava riguardo la

⁸⁶⁵ Cfr. REGIS, *Système*, vol. 2, pp. 171-172.

⁸⁶⁶ REGIS, *Système*, vol. 2, p. 171.

⁸⁶⁷ A riguardo si veda STEVEN SHAPIN, SIMON SCHAFFER, *Leviathan and the air-pump: Hobbes, Boyle and the experimental life*, Princeton-Chichester, Princeton University Press 1985; NOEL WEST, *Robert Boyle (1627-1691) and the vacuum pump*, in «Vacuum» 43/4 (1992), pp. 283-285; H.D. TURNER, *Robert Hook and Boyle's Air Pump*, in «Nature» 184/4684 (1959), pp. 395-397; JOHN B. WEST, *Robert Boyle's Landmark book of 1660 with the first experiments on rarified air*, in «Journal of applied physiology» 98/1 (2005), pp. 31-39; STEPHEN PUMFREY, *Who did the work? Experimental philosophers and public demonstrators in Augustan England*, in «The British Journal for the History of Science» 28/2 (1995), pp. 131-156.

pubblicazione della seconda parte dei suoi esperimenti riguardanti la pressione dell'aria, sottolineando come essi non fossero per nulla inferiori quelli della prima parte⁸⁶⁸. Questa lettera rappresenta la prova che Auzout era stato informato dei *New Experiments* di Boyle. Le lettere di Oldenburg erano spesso lette dai membri dell' *Académie des Sciences*; è pertanto possibile che tali mezzi di comunicazione propagassero la notizia bibliografica relativa ai *New Experiments* di Boyle all'interno dell'élite scientifica parigina che era in contatto con Régis. È inoltre degno di nota che l'autore effettivo della *Second Continuation of New Experiments Physico Mechanical Touching the Spring and Weight of the Air* di Boyle (London, 1680 in Latino, 1682 in Inglese) fu Denis Papin⁸⁶⁹, legato agli ambienti della Royal Society di Londra (benché non ricevette un posto permanente all'interno dell'associazione) e che soggiornò a Parigi negli anni compresi tra il 1680 e il 1684. Relativamente alla durezza dei corpi Régis prende in esame l'opinione di Epicuro, che, come emerge dall'*Abregé* di Bernier⁸⁷⁰, imputa tale proprietà agli atomi e ai corpuscoli di cui sono formati i corpi, i quali sono per sé stessi e per loro propria natura duri, solidi e inalterabili. L'ipotesi "epicurea" è rifiutata a partire dai principi della fisica cartesiana, secondo cui la proprietà della durezza non è intrinseca bensì estrinseca ai corpi stessi e deve essere pertanto imputata a una causa ad essi esteriore⁸⁷¹.

La spiegazione della natura, dell'origine e delle proprietà dei magneti ha un'impronta marcatamente cartesiana. Anche in questo caso, come per i diversi sistemi

⁸⁶⁸ Cfr. Oldenburg to Auzout [1061] (2 January 1668/9), in Oldenburg, *The correspondence*, vol. 5, p. 298.

⁸⁶⁹ Denis Papin (1647-1712) of Blois ottenne il M.D. degree presso l'Università Protestante di Angers. Nel 1669 si recò a Parigi e nel 1673 divenne assistente di Huygens. Dopo la pubblicazione della *Second Continuation of New Experiments Physico Mechanical Touching the Spring and Weight of the Air* (London, 1680 in Latino, 1682 in Inglese) di Boyle, visse tra Parigi e Venezia fino al 1684, anno in cui fece ritorno a Londra. Visse poi in Germania per venti anni (dal 1687 al 1707) per tornare infine in Inghilterra nel 1707. Nonostante i suoi legami con la Royal Society non ricevette un posto permanente all'interno dell'istituzione: cfr. Huygens to Oldenburg [2693] (1 July 1675), in Oldenburg, *The correspondence*, vol. 11, p. 379.

⁸⁷⁰ Cfr. BERNIER, *Abregé*, vol. 2, pp. 136-46

⁸⁷¹ Régis rileva come l'ipotesi cartesiana sia confermata «par l'exemple de plusieurs corps sensibles qui resistant ou ne resistant pas à leur division, selon qu'ils sont également ou inégalement comprimez de tous côtez par les corps extérieurs. En effet, lors que l'air presse également de tous côtez deux corps polis qui sont près l'un de l'autre, on les peut separer sans aucune resistance, mais si on les applique l'un contre l'autre de telle sorte que l'air n'agisse par son poids que par dehors, il faudra alors pour separer ces corps employer une force plus grande que celle du poids de l'air» (REGIS, *Système*, vol. 2, pp. 179-80).

astronomici, Régis procede per via ipotetica: tra le molteplici ipotesi volte a rendere ragione del fenomeno del magnetismo, egli sceglie l'unica conforme al suo sistema⁸⁷².

Le caratteristiche dei magneti e i fenomeni ad essi connessi vengono illustrati secondo l'ipotesi di Rohault. In base a tale ipotesi la materia magnetica viene interpretata come «un amas de petites vis»⁸⁷³ che penetrano in particolar modo all'interno dell'«aimant» a causa della stretta somiglianza tra la loro forma e la forma dei pori di quest'ultimo; per quanto riguarda la forza attrattiva del magnete, essa viene spiegata con l'elevata velocità assunta dalla materia magnetica all'interno del magnete: infatti, secondo Régis, «les pores de l'aimant (...) sont tellement ajustez à la grosseur et à la figure des parties de la materie magnetique qu'elle ne passe par ces pores qu'accompagnée du seul premier element, ce qui est cause qu'elle acquiert une grande vitesse et par consequent cette grande force qu'elle possede»⁸⁷⁴. Da Rohault vengono inoltre mutuata la spiegazione dei fenomeni della comunicazione della forza attrattiva al ferro da parte del magnete⁸⁷⁵, della repulsione tra magneti e dell'attrazione del ferro⁸⁷⁶, nonché la descrizione delle proprietà relative ai poli di un magnete⁸⁷⁷ e del vortice di materia magnetica ad esso circostante⁸⁷⁸, l'illustrazione del motivo per cui gli aghi magnetici declinano dai meridiani⁸⁷⁹ e, infine, la ragione della maggiore capacità di sostenere il ferro da parte di un magnete rinforzato⁸⁸⁰. Ciò che distanzia Régis da Rohault è invece la spiegazione della formazione della materia magnetica: se infatti per quest'ultimo essa si genera nel sole, Régis segue Descartes nel ritenere che la sua costituzione abbia luogo «dans les pores de la terre interieure»⁸⁸¹; la rappresentazione del modo in cui le particelle di materia magnetica scorrono attraverso i meati della

⁸⁷² «On a fait plusieurs hypotheses pour expliquer ces proprietes de l'aimant, mais comme elles sont toutes arbitraires, c'est à dire telles qu'elles ne se rapportent à aucun Systeme general, nous ne nous en mettrons gueres en peine, nous tâcherons seulement d'en établir une qui soit plus exacte, c'est à dire, qui soit telle qu'elle depende necessairement des loix generales de la nature qui ont esté expliquées dans le I Livre et de la construction particuliere de l'univers qui a esté démontrée dans le second» (REGIS, *Système*, vol. 2, p. 222).

⁸⁷³ *Ibid.*

⁸⁷⁴ *Ibid.*, p. 225.

⁸⁷⁵ Cfr. REGIS, *Système*, vol. 2, p. 221; cfr. ROHAULT, *Traité*, vol. 2, pp. 218-9.

⁸⁷⁶ Cfr. REGIS, *Système*, vol. 2, pp. 229-40. Si veda ROHAULT, *Traité*, vol. 2, p. 230.

⁸⁷⁷ Cfr. REGIS, *Système*, vol. 2, pp. 241-4. Si veda ROHAULT, *Traité*, vol. 2, pp. 246-249.

⁸⁷⁸ Cfr. REGIS, *Système*, vol. 2, p. 239. Si veda ROHAULT, *Traité*, vol. 2, pp. 240-1.

⁸⁷⁹ Cfr. REGIS, *Système*, vol. 2, p. 242-4. Si veda ROHAULT, *Traité*, vol. 2, p. 252-4.

⁸⁸⁰ Cfr. REGIS, *Système*, vol. 2, pp. 244-9. Si veda ROHAULT, *Traité*, vol. 2, pp. 249-50.

⁸⁸¹ REGIS, *Système*, vol. 2, p. 251.

terra⁸⁸² viene dunque realizzata da Régis sul modello di Descartes⁸⁸³. Sempre sulla scorta di Descartes Régis può infine illustrare l'esperimento di Gilbert⁸⁸⁴ in base a cui il ferro riceve la materia magnetica diversamente a seconda dei modi in cui viene accostato al magnete⁸⁸⁵ nonché l'ipotesi relativa alla spiegazione dei principi che presiedono alla comunicazione della propria forza al ferro da parte del magnete⁸⁸⁶.

Anche la spiegazione della natura e delle proprietà della fiamma è ripresa in parte da Rohault e in parte da Descartes; mentre la definizione della fiamma⁸⁸⁷ viene mutuata dal primo⁸⁸⁸, la sua rappresentazione⁸⁸⁹ è tratta dai *Principia*⁸⁹⁰. Come Descartes, Régis si avvale della descrizione del processo di combustione di una candela per rendere ragione di tutti i suoi elementi costitutivi, a partire dalla cera e dall'aria per giungere alla fiamma. Sempre in merito a tale processo, Régis riprende dalla stessa opera⁸⁹¹ anche lo schema del movimento delle particelle di salnitro⁸⁹² che, insieme a quelle di zolfo e di carbone, compongono la polvere da sparo; analogamente a Descartes, l'autore del *Système* rileva come l'alto grado di combustibilità di quest'ultima sia dovuto alle caratteristiche intrinseche dei suoi componenti: ovvero alla natura dello zolfo, la quale «participe de la nature de l'air et des huiles»⁸⁹³; alla forma conica delle particelle di salnitro, che permette loro di muoversi circolarmente su stesse; e, infine, alla natura porosa del carbone, che consente al fuoco di penetrarvi con agilità.

Dopo aver analizzato la natura del fuoco, Régis dedica un capitolo all'analisi di quella del vetro, illustrando il curioso fenomeno, sperimentato per la prima volta in Olanda, in base al quale la rottura della coda di una lacrima di vetro determina la frantumazione dell'intero suo corpo. Tale fenomeno aveva destato la curiosità di

⁸⁸² *Ibid.*, pp. 224-5.

⁸⁸³ Cfr. DESCARTES, *Principia philosophiae*, IV, AT VIII-1 287-9.

⁸⁸⁴ GULIELMI GILBERTI *De magnete, magnetisque corporibus et de magno magnete tellure*, Londini, Petrus Short 1600, pp. 125-9.

⁸⁸⁵ Cfr. REGIS, *Système*, vol. 2, pp. 233-5; lo si compari con DESCARTES, *Principia philosophiae*, IV, AT VIII-1 296-7.

⁸⁸⁶ Cfr. REGIS, *Système*, vol. 2, pp. 235-6; lo si compari con DESCARTES, *Principia philosophiae*, IV, AT VIII-1 297-8.

⁸⁸⁷ Cfr. REGIS, *Système*, vol. 2, pp. 265-9.

⁸⁸⁸ Cfr. ROHAULT, *Traité*, vol. 2, pp. 269-70.

⁸⁸⁹ Cfr. REGIS, *Système*, vol. 2, pp. 265-8.

⁸⁹⁰ Cfr. DESCARTES, *Principia philosophiae*, IV, AT-1 258-61.

⁸⁹¹ Cfr. DESCARTES, *Principia philosophiae*, IV, AT-1 264.

⁸⁹² Cfr. REGIS, *Système*, vol. 2, pp. 269-70.

⁸⁹³ REGIS, *Système*, vol. 2, p. 269.

numerosi scienziati – tra cui Wilhelm Homberg⁸⁹⁴, Claude Perrault⁸⁹⁵, Reyher⁸⁹⁶, Monconys⁸⁹⁷ e Sturm⁸⁹⁸ – i quali si erano adoperati a darne una spiegazione plausibile. Essendo l'unica in accordo con il cartesianesimo, Régis sceglie la teoria di Rohault. Così, dopo aver descritto la «larme» come una goccia composta da un corpo piuttosto grosso e rotondo che termina con una sorta di filamento a forma di coda, si cimenta con la spiegazione della sua fragilità. Quest'ultima è interpretata come una conseguenza del particolare processo di raffreddamento subito dalle gocce di vetro, le quali, essendo fatte colare in un recipiente colmo d'acqua, si raffreddano immediatamente in superficie rimanendo tuttavia calde all'interno; per Régis questo provoca la formazione di pori di dimensioni diverse a seconda che essi siano situati sulla superficie o al centro della «larme»⁸⁹⁹ e, dunque, una limitata disposizione nei confronti della materia del secondo elemento: i piccoli pori della parte esterna non permettono infatti che il passaggio della «matiere du second element la plus subtile»⁹⁰⁰; ma la rottura della coda della lacrima di vetro determina il passaggio di un'ingente quantità di «parties du second element les plus grossieres»⁹⁰¹ che, penetrando nei pori dall'interno, non riescono ad uscirne senza determinare la rottura dell'intero corpo.

Per ciò che concerne lo studio dei corpi freddi e delle loro proprietà, Régis si sofferma ad analizzare gli effetti prodotti dal freddo sull'acqua⁹⁰². Il congelamento e il conseguente aumento di volume è ricondotto dal filosofo cartesiano alla rarefazione dell'aria contenuta all'interno dell'acqua, la quale, a sua volta, è riconducibile all'impotenza da parte della materia sottile che ne penetra i pori di comprimerla; come dimostra il fatto, riportato nel *Jurnal des sçavans. Du lundy 31 Janvier 1684*⁹⁰³ che

⁸⁹⁴ Cfr. *Memoires de mathematique et de physique, tirez des registres de l'Académie Royale des Sciences du 31 Decembre 1692*, Amsterdam, Pierre Coup 1723, pp. 269-75.

⁸⁹⁵ Cfr. PERRAULT, *De la pesanteur*, pp. 27-9.

⁸⁹⁶ Cfr. SAMUEL REYHER, *Dissertatio de aere*, Kiliae, Reumann 1673. Compte rendu au *Journal des sçavans. Du Lundy 5 Septembre 1678*, Paris, Jean Cusson 1678, pp. 374-6.

⁸⁹⁷ Cfr. BALTHASAR DE MONCONYS, *Journal des voyages de monsieur De Monconys*, 3 voll., Lyon, Horace Boissat, 1665-1666, vol. 2 (1666), pp. 32-3. Il *Journal* di Monconys era stato recensito nel *Journal des Sçavans. Du Lundy 29 Mars 1666*, pp. 149-52.

⁸⁹⁸ Cfr. JOHANN CHRISTOPHORUS STURM, *Collegii experimentalis sive curiosi*, 4 voll., Norimbergae, sumptibus W.M. Endteri 1685. Compte rendu au *Journal des Sçavans. Du Lundy 3 Decembre 1685*, Paris, Jean Cusson 1685, pp. 399-403.

⁸⁹⁹ REGIS, *Système*, vol. 2, p. 284.

⁹⁰⁰ *Ibid.*

⁹⁰¹ *Ibid.*

⁹⁰² *Ibid.*, pp. 293-5.

⁹⁰³ *Jurnal des sçavans. Du lundy 31 Janvier 1684*, p. 36: «ceux qui attribuent à la rarefaction de l'eau qui se fait par le froid, la rupture des vaisseaux qui la contiennent seront confirmez dans leur opinion, quand

«quand on expose au grand froid de l'eau qui a esté dans le vuide, et dont on a pompé l'air, les vaisseaux ne se cassent point»⁹⁰⁴.

Nel capitolo terzo della quinta parte del quarto libro del suo *Système*, Régis si riferisce polemicamente a un «célèbre Médecin Anglois, un des premiers Membres de la Société Royale de Londres»⁹⁰⁵: Thomas Willis. Dopo aver spiegato il fenomeno della fermentazione in accordo con i principi di Descartes, Régis mette in luce come la spiegazione cartesiana di tale fenomeno sia talmente semplice e congruente con le regole del movimento da dover essere preferita all'opinione di coloro che pretendono di spiegare il movimento che si genera durante il processo di fermentazione con alcuni spiriti ignei contenuti nei corpi⁹⁰⁶. Il riferimento implicito è al *De fermentatione* di Willis. Al di là di Oxford, i libri di Willis vennero propagandati in Europa grazie alla corrispondenza di Oldenburg e alle recensioni che apparvero sulle sue *Philosophical Transactions*⁹⁰⁷. Se si prende in considerazione il contesto frances, Oldenburg raccomandò le opere di Willis a *savants* come Pierre Borel, Samuel Sorbière, Henri Justel, Adrien Auzout, Christiaan Huygens, René François de Sluse e Jean Baptiste Du Hamel, tutti membri o scienziati connessi *Academie des Sciences*⁹⁰⁸; in alcuni casi

ils Sòauront que cela n'est point arrivé, loes qu'on a exposé au grand froid comme on a fait ces jours passez, de l'eau qui avoit esté dans le vuide et dont on avoit pompé l'air».

⁹⁰⁴ REGIS, *Système*, vol. 2, p. 295.

⁹⁰⁵ *Journal des Sçavans pour l'année 1665. Table des Matières*, t. 10, p. 42.

⁹⁰⁶ «Cette maniere d'expliquer la Fermentation est si simple et si conforme aux Regles du Mouvement qu'elle semble devoir estre preferée à l'opinion de ceux qui attribuent le mouvement qu'on observe dans les fermentations à certaines Esprits ignées qu'ils pretendent estre contenus dans les Corps qui fermentent : car outre qu'il y a des Fermentations qu'on ne peut attribuer à ces Esprits, telles que sont celles des Sucs et des Fruits qui fermentent d'eux-mêmes. Les esprits ignées sont d'ailleurs si agitez qu'ils s'évaporeront entierement sur tout dans les Liqueurs maigres où il n'y a rien qui les puisse retenir ; ce qui n'arrive pourtant pas : l'experience faisant voir au contraire qu'il y a plusieurs liqueurs qui fermentent long-temps après que les esprits ignées se devoient estre évaporez» (REGIS, *Système*, vol. 2, p. 308).

⁹⁰⁷ Il *Diatribae duae medico-philosophicae, quarum prior agit de fermentatione* (London 1659) e il *Cerebri Anatome nervorumque descriptio et usus* (London 1664) di Willis furono stampati prima della pubblicazione delle *Philosophical transactions* di Oldenburg. Il *Pathologiae cerebri* (Oxford 1667) venne recensito nelle *Philosophical transactions* 2 (6 January 1667/8), pp. 600-602; la recensione della *Affectionum quae dicuntur hystericæ et hypocondriacæ pathologia spasmodica* (London 1670) fu pubblicata nelle *Philosophical transactions* 5 (25 March 1670), p. 1178 e infine il *De anima brutorum* (London 1672) fu recensito nelle *Philosophical transactions* 7 (20 May 1672), pp. 4071-4073.

⁹⁰⁸ Per ciò che concerne la diffusione del *De fermentatione*, si veda Oldenburg to Pierre Borel (26 April 1659) [119], in Oldenburg, *The correspondence*, vol. 1, p. 230; Sluse to Oldenburg (26 September 1667) [666], in *ibid.*, vol. 3, p. 489. Riguardo la divulgazione del *De cerebri anatome*, si veda Oldenburg to Sorbière (3 January 1663/4), in *ibid.*, vol. 2, p. 142. Relativamente alla propagazione del *Pathologiae cerebri*, si veda Justel to Oldenburg [768] (5 February 1667/8), in *ibid.*, vol. 4, p. 148; Justel to Oldenburg [778] (12 February 1667/8), in *ibid.*, vol. 4, p. 173; Justel to Oldenburg [877] (3 June 1668), in *ibid.*, vol. 4, p. 441. In relazione alla diffusione del *De Anima brutorum*, si veda Oldenburg to Sluse [1687] (28 April 1671), in *ibid.*, vol. 8, p. 17; Oldenburg to Huygens [1752] (22 July 1671), in *ibid.*, vol.

provvide ad inoltrarne delle copie. In Francia le opere più popolari di Willis vennero recensiti o menzionati nel *Journal des Sçavans*⁹⁰⁹. Il *De Fermentatione* fu pubblicato per la prima volta a Londra nel 1659, prima della pubblicazione sia del *Journal des Sçavans* che delle *Philosophical Transactions*; mentre le *Philosophical Transactions* non solo non lo recensirono ma non lo menzionarono nemmeno, due differenti numeri del *Journal des Sçavans* lo raccomandarono seppur senza recensirlo. Régis fu probabilmente informato circa il *De Fermentatione* di Willis dal *Journal des Sçavans*. *Du Lundy 12 Janvier 1665* o dal *Journal de Sçavans. Du lundy 20 Juillet 1676*, dove si trova un riferimento molto positivo a tale libro⁹¹⁰.

Il quinto libro della fisica è dedicato allo studio dei fenomeni metereologici. L'approccio all'analisi dei «corps mixtes imparfaits qui se forment dans l'air»⁹¹¹ è di matrice cartesiana, ma non mancano approfondimenti relativi alle più recenti scoperte. Come rileva Mouy⁹¹², analogamente a Descartes Régis finalizza lo studio

8, p. 168; *Oldenburg to Du Hamel [2380] (6 November 1673)*, in *ibid.*, vol. 10, p. 337. Riguardo la diffusione del *Pharmaceutice rationalis* (Oxford 1674), si veda *Oldenbourg to Auzout [2356] (6 October 1673)*, in *ibid.*, vol. 10, p. 283; *Du Hamel to Oldenburg [2249] (11 June 1673)*, in *ibid.*, vol. 10, p. 22. Infine, per ciò che concerne la propalazione del *De Morbis Capitis*, see *Oldenburg to Du Hamel [2380] (6 November 1673)*, in *ibid.*, vol. 10, p. 337.

⁹⁰⁹ Degno di nota è il fatto che il *Cerebri Anatome* di Willis non venne recensito nelle *Philosophical Transactions* bensì solotanto nel *Journal des Sçavans n. II. Du Lundy 12 Janvier 1665*, pp. 16-19; nella stessa recensione sono menzionati il *De fermentatione* e il *De Urinis dissertation epistolica* (Schagen 1663), che erano stati entrambi recensiti nelle *Philosophical Transactions*: «outre cet Ouvrage, M. Willis a fait un traité de la fermentation et un autre des urines, qui n'ont pas esté trouvez moins beaux que celuy-cy» (*Journal des Sçavans n. II. Du Lundy 12 Janvier 1665*, p. 19). Tale opera venne tradotta in francese nel 1682. Anche la recensione del *Pharmaceutice rationalis* non apparve nelle *Philosophical Transactions* ma nel *Journal des Sçavans n. IV. Du Lundy 28 Janvier 1675*, pp. 37-41. Tutte le opere di Willis (*De Fermentatione*, *De Urinis*, *De Febribus*, *De Cerebri anatome*, *Pathologiae Cerebri et Nervosi Generis Specimen, in quo agitur de Morbis Convulsivis et Scorbuto* (Oxford 1667), *Affectionum quæ dicuntur hystericæ & hypochondriacæ pathologia spasmodica vindicata: contra responsionem epistolarem Nathanael Highmori, M.D. Cui accesserunt exercitationes medico-physicæ duæ. I. De sanguinis accensione. 2. De motu musculari* (Londini 1670), *De Anima brutorum*, *De pharmaceutice rationalis*, *Pathologiae cerebri* vennero menzionate nell'*Eloge de Th. Willis*, che venne pubblicato nel *Journal de Sçavans n. XIV. Du Lundy 20 Juillet 1676*, pp. 161-162: «ce ne seroit pas le dernier ouvrage que nous aurions de M. Willis si la mort ne l'eust ravi au milieu de la gloire qu'il s'estoit acquise par ses doctes écrits. Les troubles de l'Angleterre l'empêcherent de paroistre en public aussi tost que son merit le demandoit, mais la guerre ne l'empêcha pas de jouïr chez luy d'une paix profonde, dont les traitez de la fermentation, des fievres et des urines furent les fruits admirables et les premieres productions de son esprit. Son traité de l'Anatomie du Cerveau et celuy du scorbut et de maladies accompagnées de convulsions parurent bien tost apres qu'il eust esté honoré de la Chaire de Professeur de Philosophie (...). La foule des malades qui l'appelloient (...) et le grand nombre d'ordonnances qu'il estoit obligé de donner tous les jours ne l'empêchoient pas de faire des Livres. Celuy qu'il fit sur la chaleur extraordinaire du sang et sur le mouvement des muscles, parut au commencement de ses plus pressantes occupations et il fut suivi du livre de l'ame des brutes, des maladies du cerveau, et enfin de sa Pharmaceutique».

⁹¹⁰ See note 53.

⁹¹¹ REGIS, *Système*, vol. 2, p. 339.

⁹¹² Si veda MOUY, *Le développement de la physique*, p. 160.

all'attenuazione del panico causato dai fenomeni attraverso la conoscenza delle loro cause⁹¹³; così, prima di avviare la sua trattazione, nell'*Avertissement* ricorda il terrore generato dalla «colonne de nuée qui parut dans le voisinage de Reims le 10 Aoust 1680»⁹¹⁴ e dal «tonnere qui tomba à Soissons sur l'Abbaye de saint Medarat le 26 avril 1676»⁹¹⁵, per enfatizzare infine la sua convinzione di poter scongiurare la ripetizione dello scompiglio generale mettendo in luce la conformità di tali fenomeni con le leggi naturali. Inoltre, sulla scia di Descartes, si volge alla spiegazione dei fenomeni atmosferici prendendo le mosse dall'illustrazione delle proprietà dei vapori e delle esalazioni; l'elevazione di questi ultimi dalla terra rappresenta infatti a suo avviso la principale causa della generazione delle «meteores»⁹¹⁶. Il motivo del curioso fenomeno del volteggiamento nell'aria delle «bouteilles d'eau que les enfans font en soufflant dans l'eau où l'on a dissous du savon»⁹¹⁷ e, dunque, la causa della sospensione dei vapori e delle esalazioni nell'etere è ricondotta al rapporto inversamente proporzionale tra la loro superficie e la loro massa, riconducibile, come aveva dimostrato François Bayle nella sua *Dissertation sur la cause de la suspension des vapeurs dans l'air*⁹¹⁸ alla presenza all'interno e all'esterno di essi di un quantitativo di materia sottile maggiore rispetto all'acqua che ne determina la superficie. Régis rileva come i vapori, essendo rarefatti, occupino molto più spazio rispetto all'acqua; ma, mentre Descartes illustra come tali vapori possano essere «plus ou moins pressées ou étendues, et plus ou moins chaudes ou froides, et plus ou moins transparentes ou obscures, et plus ou moins humides ou sèches»⁹¹⁹ a seconda delle circostanze, Régis si limita a porre in evidenza la

⁹¹³ Si faccia riferimento a REGIS, *Système*, vol. 2, *Avertissement au livre cinquieme*, p. 338: «il n'y a point dans la nature d'effets si surprenans que le meteores: comme les causes en sont fort cachées, peu de personnes se donnent la peine de les rechercher et les plus habiles mêmes se persuadent aisement qu'on ne les peut trouver, ce qui fait qu'à l'aspect de ces phenomenes, sur tout quand ils sont extraordinaires, le vulgaire tombe dans des terreurs paniques, dont il est mal aisé de le guerir. (...) Nous esperons cependant d'expliquer ces phenomenes par des raisons qui paroîtront d'autant plus naturelles qu'elles ne dependent d'aucune nouvelle hypothese et qu'elles ne seront que des suites necessaires des loix generales du mouvement et de la construction particuliere de la masse elementaire qui ont esté établies cy-devant».

⁹¹⁴ REGIS, *Système*, vol. 2, *Avertissement au livre cinquieme*.

⁹¹⁵ *Ibid.*

⁹¹⁶ *Ibid.*, p. 339.

⁹¹⁷ *Ibid.* p. 342. La descrizione di tale fenomeno è ripreso da Bayle: FRANÇOIS BAYLE, *Dissertation sur la cause de la suspension des vapeurs dans l'air. Par monsieur Bayle, docteur en medecine & professeur aux arts liberaux en l'université de Toulouse*, Toulouse, Fouchac et Bely 1687, pp. 26-7; la *Dissertation* era stata recensita nell'*Histoire des ouvrages des sçavans* di de Beauval: HENRI BASNAGE DE BEAUVAL, *Histoire des ouvrages des sçavans. Mois de May 1688*, Rotterdam, Reinier Leers 1688, pp. 447-53.

⁹¹⁸ Cfr. BAYLE, *Dissertation*, pp. 22-7.

⁹¹⁹ Cfr. DESCARTES, *Les météores*, II, AT VI 243.

differenza di densità tra l'acqua e i vapori che da essa si generano⁹²⁰. A differenza del padre del razionalismo, Régis dedica un intero capitolo all'illustrazione dei principali strumenti di misurazione delle condizioni dell'aria, mettendone in luce la funzionalità nella previsioni meteorologiche: viene quindi illustrato il funzionamento dell'igrometro, del barometro e del termometro. Dell'igrometro, definito nel *Système* come uno strumento «propre à mesurer la quantité de l'humidité de l'air»⁹²¹, Régis descrive due modelli: il primo rispecchia le fattezze del «premier hygrometre»⁹²² – a detta dell'autore «fort semblable à celui dont parle le P. Emmanuel Magnan Religieux Minime de Toulouse»⁹²³ –; il secondo modello è invece il frutto del perfezionamento del primo. Entrambe le descrizioni⁹²⁴ sono riprese dal trattato di Foucher⁹²⁵ interamente dedicato

⁹²⁰ Cfr. REGIS, *Système*, vol. 2, pp. 344-5.

⁹²¹ Cfr. *ibid.*, p. 347.

⁹²² Cfr. *ibid.* Sulla scorta di Foucher, Régis attribuisce l'invenzione del primo igrometro a un «Messieur de l'Académie Royale de Londres» (cfr. REGIS, *Système*, vol. 2, p. 347; SIMON FOUCHER, *Traité des hygromètres ou machines pour mesurer la sécheresse et l'humidité de l'air*, Paris, Michallet 1686, p. 59). Egli si riferisce in realtà ad un barometro che venne soltanto perfezionato (non inventato) da Roberte Hooke, il quale fu il primo curatore degli esperimenti della *Royal Society of London*.

⁹²³ Cfr. REGIS, *Système*, vol. 2, p. 347. Régis si riferisce alla *Perspectiva horaria* del P. Emmanuel Magnan de Toulouse; in particolare, si veda PERE EMMANUEL MAIGNAN RELIGIEUX DE TOULOUSE, *Perspectiva horaria, sive de horologiographia tum teorica tum pratica*, Rome 1648, p. 89.

⁹²⁴ Si veda RÉGIS, *Système*, vol. 2, pp. 347-8: «la première sorte d'hygrometre» sfrutta il fatto che una barba del seme di avena si attorciglia in funzione dell'umidità dell'aria; esso è costituito da una «boëte» sul cui coperchio vi è un ago molto leggero sostenuto da un punzone attorno al quale è attorcigliata la barba di un seme di avena, in modo tale che un'estremità del punzone sia fissata al fondo della boëte, mentre l'altra entri, insieme alla barba del seme, all'interno di un buco posto al centro dell'ago; da ciò segue che l'avvolgimento e lo svolgimento della barba del seme di avena provocano il movimento dell'ago su se stesso, il quale, muovendosi, indica i gradi di secchezza o umidità scritti sul coperchio della botte traduzione giusta? Attenzione ai termini tecnici. Il limite di tale igrometro viene ravvisato nel fatto che il suo funzionamento sia limitato a un arco di tempo piuttosto circoscritto: la barba del seme d'avena, infatti, seccandosi perde al contempo la sua proprietà di attorcigliarsi. «La seconde sorte d'hygrometre» è volta dunque a superare i difetti del precedente modello. Esso è costituito da una «boëte» chiusa tramite una striscia di pergamena, attraverso cui è fissato un filo legato alla cuna di un ago, il quale è posto su un'assicella in posizione orizzontale rispetto a lui; all'estremità dell'ago è infine posta una perla che, in base al grado di umidità si muove indicando i gradi di umidità segnati sul quadrante.

⁹²⁵ Cfr. FOUCHER, *Traité*, pp. 59-62. Foucher, riprendendo la concezione cartesiana che riduce gli animali alla stregua di macchine perfettamente regolate, rileva come l'utilità dell'igrometro – e, quindi, del suo trattato – non sia circoscritta alla misurazione del tasso di umidità dell'aria, ma possa estendersi alla previsione dei processi fisico-chimici legati alle «dispositions de l'air» che avvengono all'interno di piante e animali: «parmy les découvertes de nostre siecle, les hygrometres ne sont pas des moins considerables; puis qu'ils servent à reconnoistre les principales dispositions de l'air, dans lequel nous vivons et que nous respirons à tout moment. Ils sont utiles aussi pour prévoir une partie des changemens qui arrivent dans les plantes et dans les animaux; ce qui ne sert pas peu à remédier aux maladies et à reparer les intemperies des humeurs: soit par des drogues, soit par le choix et l'usage des alimens. De sorte que l'on peut regarder le corps de chaque animal comme une machine, ou comme un cabinet rempli d'hygrometres, de barometres et de thermometres; mais sur tout d'hygrometres: car les humeurs dont les corps sont remplis s'augmentent fort ou se diminuent suivant les différentes dispositions de l'air; et pour ce qui regarde les plantes, il n'y en a point dont les fibres ne soient comme autant de canaux dans lesquels l'humidité de la pluie et le suc de la terre s'élève plus ou moins suivant les principes et les loix des machines dont nous parlons» (FOUCHER, *Traité*, pp. 3-5). Ciò mostra, ancora una volta, come Régis

alla storia e allo studio di tale strumento, trattato di cui Régis viene a conoscenza tramite il *Journal des Sçavans*⁹²⁶. Se l'umidità può essere misurata attraverso la dilatazione dei corpi, «la rarefaction de l'air marque la quantité de la chaleur»⁹²⁷: su tale principio si basa il funzionamento del termometro, la cui rappresentazione viene ripresa da Rohault⁹²⁸, che nel suo *Traité* aveva illustrato il funzionamento del/aveva illustrato il termometro di Galileo⁹²⁹, costituito da un cilindro di vetro contenente un liquido la cui densità aumenta sensibilmente al diminuire della temperatura. La descrizione del barometro⁹³⁰ è invece fedele alla descrizione del barometro (o baroscopio) di Boyle⁹³¹ che venne pubblicata nel *Journal des Sçavans* del 1666 come *Extrait du Journal d'Angleterre*⁹³²:

le Baroscope, ou Barometre, dont nous venons de parler, n'est autre chose qu'un grand tuyau de verre ayant environ quatre pieds de longueur et un cavité large d'environ la quatrieme partie d'un pouce. L'on bouche hermetiquement ce tuyau par un des bouts et par l'autre on l'emplit de vif argent. En suite on le dresse, tournant en bas le bout qui n'est pas bouché et on l'enfonce dans l'autre Mercure exposé à l'air et contenu dans un plus large vase qui est au dessous. Par ce moyen le vif argent qui est dans ce tuyau taschant de s'échapper autant qu'il peut et de s'écouler dans le Mercure, dans lequel, comme nous avons dit, l'embouchure de ce tuyau est enfoncée ; il faut de nécessité, comme le sçavent tous ceux qui ont veu cette experience, que ce qui reste du vif argent demeure suspendu dans ce tuyau, à la hauteur d'environ vingt huit ou trente pouces (plus ou moins selon que l'air auquel est exposé ce Mercure est plus léger ou plus pesante) laissant la partie superieure de ce tuyau vuide⁹³³.

Che il barometro di Boyle fosse noto in Francia lo conferma una lettera scritta da Huygens a Oldenburg. In tale lettera Huygens scrive alcune osservazioni sul suo barometro e non manca di sottolineare che barometri del tipo di Boyle e Hook erano molto conosciuti in Francia; come del resto era noto che «the French owed English

preferisca integrare nel suo *Système* riflessioni in accordo (o, in alternativa, facilmente accordabili) con il cartesianesimo.

⁹²⁶ Cfr. *Journal des Sçavans* n. XXVIII. Du lundy 2 decembre 1686, Paris, Jean Cusson 1686, pp. 345-6.

⁹²⁷ REGIS, *Système*, vol. 2, cit. nota 8, p. 348.

⁹²⁸ Cfr. ROHAULT, *Traité*, vol. 1, pp. 238-9.

⁹²⁹ Cfr. REGIS, *Système*, vol. 2, pp. 348-9.

⁹³⁰ Cfr. *ibid.*, pp. 349-50.

⁹³¹ Il «tuyau de M. Boyle» (REGIS, *Système*, vol. 2, p. 177) viene peraltro menzionato esplicitamente da Régis nel capitolo II della terza parte del quarto libro: qui Régis mette in relazione la durezza dei corpi con la pressione dell'aria e menziona alcuni esperimenti realizzati con tale strumento (cfr. *ibid.*, pp. 177-8).

⁹³² *Extrait du Journal d'Angleterre, contenant quelques observations faites par Monsieur Boyle et tirées d'une de ses lettres touchant le Baroscope et le moyen de peser l'air*, in *Journal des Sçavans* n. XVII. Du Lundy 26 Avril 1666, pp. 205-208.

⁹³³ *Ibid.*, pp. 207-208.

inventors a debt of gratitude»⁹³⁴. Nonostante il monito di Huygens, è interessante notare che al termine della descrizione del barometro di Boyle nel *Journal des Sçavans* è riportata una lunga nota nella quale si rileva come il barometro fosse conosciuto in Francia sin dai tempi della sua scoperta da parte di Galileo e Torricelli e che era stato migliorato grazie all'apporto di diversi scienziati francesi, quali Petit, Pascal, Mersenne e Auzout:

ce que le Journal d'Angleterre appelle Baroscope ou Barometre, n'est pas une chose nouvelle en France, où elle est presque aussi ancienne que la suspension du mercure pour l'expérience du vuide, qui ayant esté inventée en Italie par Galilée and Torricelli, fut faite pour la première fois en France en 1646 par M. Petit Intendant des Fortifications, comme il paroist par le discours qu'il en fit imprimer chez Seb. Cramoisy en 1647. En suite elle fut augmentée par M. Pascal et par plusieurs autres, qui laisserent le Mercure suspendu dans le tuyau en expérience, comme ils appelloient, continuelle, pour voir le changement qui arriveroit à la hauteur de Mercure selon la diversité des temps et des saisons. Il ya plus de 19 ans que le P. Mersenne en avoit une, et par le recit qui est dans le traité de M. Pascal *de l'Equilibre des Liqueurs*, on voit qu'en 1649 on a fait la mesme expérience en plusieurs endroits, qui a esté continuée icy en divers temps et l'est encore presentement par Mess. Auzout. Mais n'ayant jusqu'icy pû trouver aucune regle certaine de la difference qui arrive à la hauteur du vif-argent suivant les changemens de l'air, ils n'avoient jugé à propos d'en rien publier⁹³⁵.

Questo contribuisce a mostrare che, a differenza degli epistolari, il *Journal* poteva essere usato anche per rendere nota la paternità di nuovi esperimenti e scoperte alla comunità scientifica. Riguardo le osservazioni di Huygens circa il suo barometro, esse erano il riassunto della sua lettera pubblicata sul *Journal des Sçavans* del 12 Dicembre 1672⁹³⁶. Sia la nuova invenzione di Huygens che il numero del *Journal* erano state annunciate ad Oldenburg da Du Hamel, segretario dell'*Académie des Sciences*, il 29 Novembre 1672⁹³⁷. Lo stesso anno nel *Journal*

⁹³⁴ Huygens to Oldenburg [2138] (31 January 1672/3), in Oldenburg, *The correspondence*, vol. 9, p. 433: «les barometres de la façon de Mr. Boyle et de Mr. Hook sont tres connus icy, et l'obligation qu'on leur en doit avoir».

⁹³⁵ *Journal des Sçavans* n. XVII. Du Lundy 26 Avril 1666, p. 208.

⁹³⁶ Il *Journal des Sçavans* del 12 Dicembre 1672 contiene l'*Extrait d'une Lettre de M. Huygens touchant une nouvelle maniere de Barometre, qu'il a inventee*. Cfr. *Journal des Sçavans. Du Lundy 12 Decembre 1672*, pp. 152-156. See W.E. KNOWLES MIDDLETON, *The History of barometer*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press 1964, pp. 87-89.

⁹³⁷ «Vous aurez bientost un journal, ou il aura quelque chose de curieux de l'invention de Mr Huygens; je crois que c'est une nouvelle façon de barometre» (*Du Hamel to Oldenburg* [2103] (29 November 1672), in Oldenburg, *The correspondence*, vol. 9, p. 344). Non è chiaro se Oldenburg lo ricevette: in una lettera indirizzata a Lister datata 28 Dicembre 1672 menziona il nuovo strumento di Huygens come se avesse letto l'articolo pubblicato nel *Journal des Sçavans* a riguardo in una copia inviatagli da Huygens stesso: «I have very lately received from Monsr Hugens his contrivance of a New Barometer, yt maketh ye variations of ye weight and pressure of ye Air farr more discernable than the received ones; and will serve

apparve *An Extract of a Letter of M. Huygens to the Author of the JdS of July 25 1672 attempting to render the cause of that odd Phenomenon of Quicksilvers remaining suspended far above the usual eight in the Torricellian Experiment*⁹³⁸, citato da Régis nel capitolo de suo *Système* sopra menzionato. Dopo numerosi fallimenti, l'esperimento di Huygens sulla sospensione anomala⁹³⁹ fu ripetuto con successo di fronte alla Royal Society il 19 Agosto 1663⁹⁴⁰. Boyle scrisse ad Oldenburg riguardo l'originale scoperta di Huygens relativa all'anomala sospensione del mercurio in una lettera datata 29 Ottobre 1663. Boyle ricordava come l'esperimento era stato realizzato da Huygens grazie a uno dei suoi «Pneumaticall Engines a little vary'd»⁹⁴¹ and rilevava che Huygens aveva attribuito l'effetto alla pressione dell'aria, che poteva essere plausibilmente responsabile della coesione dei corpi solidi⁹⁴². Oldenburg lesse il resoconto dettagliato dell'esperimento di Huygens nel *Journal des Sçavans* del 25 Luglio 1672, i cui contenuti erano stati descritti da Oldenburg in una lettera a Towneley nel 1672⁹⁴³. Nello stesso anno la lettera di Huygens pubblicata nel *Journal des Sçavans* fu tradotta in inglese e pubblicata nelle *Philosophical Transactions* del 19 Agosto 1672⁹⁴⁴ con il titolo: *An Extract of a Letter of M. Huygens to the Author of the JdS of July 25 1672 attempting to render the cause of that odd Phenomenon of Quicksilvers remaining suspended far above the usual eight in the Torricellian Experiment*. Il 5 Settembre 1675 Oldenburg comunicò a Huygens la pubblicazione della sua lettera nel

wthall for a measure of hights of difficult accesse» (*Oldenburg to Lister [2115] (28 December 1672)*, in Oldenburg, *The correspondence*, vol. 9, p. 373). Ma Huygens non aveva inviato una copia del *Journal des Sçavans* a Oldenburg come emerge da una lettera indirizzata as he says in a Letter e datata 4 Gennaio 1672/3: «Je vous rends graces de vos deux Journaux, et j'aurois eu le soin de vous faire tenir le dernier de M. Gallois, si je ne croiois qu'on vous les envoie reglement. Vous y aurez vu mes considerations sur Saturne et la construction d'un nouveau barometre (...)» (*Huygens to Oldenburg [2122] (4 January 1672/3)*, in Oldenburg, *The correspondence*, vol. 9, p. 380).

⁹³⁸ See *Journal des Sçavans. Du Lundy 25 Juillet 1672*, pp. 133-140.

⁹³⁹ Cfr. *Oldenburg to Spinoza [287] (31 July 1663)*, in Oldenburg, *The correspondence*, vol. 2, pp. 96-98.

⁹⁴⁰ T. BIRCH, *The history of the Royal Society of London*, 2 vols., Vol.1, London, A. Millar 1756-57, p. 295.

⁹⁴¹ *Boyle to Oldenburg [298] (29 October 1663)*, in Oldenburg, *The correspondence*, vol. 2, p. 123.

⁹⁴² *Boyle to Oldenburg [298] (29 October 1663)*, in Oldenburg, *The correspondence*, vol. 2, pp. 123-127.

⁹⁴³ In una lettera a Oldenburg del 15 Agosto 1672, Towneley scrive di attendere «a perfect account of ye Quicksilver phenomenon yours mentions, and ye thoughts of Monsr. Hugins about ye solution of it» (*Towneley to Oldenburg [2049] (15 August 1672)*, Oldenburg, *The correspondence*, vol. 9, p. 212). La lettera scritta da Oldenburg a Towneley, che conteneva anche lo scritto di Cassini relativo ai satelliti di Giove non ci è pervenuta (si veda *Oldenburg to Flamsteed [2045] (5 August 1672)*, in Oldenburg, *The correspondence*, vol. 9, p. 204 e lo si confronti con *Flamsteed to Oldenburg [2055] (28 August 1672)*, in Oldenburg, *The correspondence*, vol. 9, p. 226).

⁹⁴⁴ See *Philosophical Transactions* n. 86 (19 August 1672), pp. 5027-5030.

giornale inglese, affermando che tale pubblicazione mirava a stimolare la riflessione degli scienziati dell'Accademia parigina:

Vous verrez dans l'annexe que j'ay pris la liberté d'y inserer en Anglois vostre solution de cet estrange phenomene de la suspension du Mercure bien purgé de l'air a la hauteur de 75 pouces etc. Nos curieux y voyent autant de difficulté que vous, et ne laisseront pas d'y resver iusques a ce qu'ils en soient mieux eclaircis⁹⁴⁵.

La verità circa il pensiero di Oldenburg relativo all'importanza dei giornali scientifici ai fini della stimolazione della riflessione scientifica è attestata da una lettera di Leibniz a Oldenburg, dove il primo esprimeva il suo desiderio di chiedere a «Mr. Boyle what he thinks of Huygens' experiment related somewhere in the *Journal des Sçavans* on two polished plates or tablets which do not separate either in a vacuum or in the open air»⁹⁴⁶, i cui risultati Leibniz «nevertheless recalled as being contrary to what Boyle says in his most recent tract on the elastic force»⁹⁴⁷.

Terminata l'analisi degli strumenti utili allo studio dei fenomeni atmosferici, Régis prosegue l'illustrazione dei fenomeni naturali legati ai vapori esaminando la natura e l'origine delle fontane. La scelta della teoria più vicina ai presupposti della fisica cartesiana lo conduce a rigettare le posizioni di Mariotte⁹⁴⁸ e Perrault⁹⁴⁹ in favore di quelle di Plot⁹⁵⁰. A differenza dei primi, i quali attribuiscono l'origine delle fontane allo scorrimento delle acque piovane nei canali sotterranei della terra, Plot imputa la loro origine alla penetrazione dell'acqua marina nei pori terrestri. Così, seguendo quest'ultimo, Régis illustra come l'acqua del mare, dopo essere entrata all'interno della montagna attraverso i suoi pori, evapori in seguito al contatto con la superficie calda della terra potendo così risalire la montagna e sgorgare infine da una sorgente⁹⁵¹. L'autore non manca inoltre di porre in rilievo come la pressione del getto d'acqua sia direttamente proporzionale al livello del mare: al crescere di quest'ultimo, infatti,

⁹⁴⁵ Oldenburg to Huygens [2058] (5 September 1672) in Oldenburg, *The correspondence* 1669, vol. 9, p. 234.

⁹⁴⁶ This is the Experiment V of Huygens' paper on the anomalous suspension of Mercury; see *Journal des Sçavans. Du Lundy 25 Juillet 1672*, pp. 133-140.

⁹⁴⁷ Leibniz to Oldenburg [2165] (26 February 1672/3), in Oldenburg, *The correspondence* 1669, vol. 9, p. 490.

⁹⁴⁸ Cfr. MARIOTTE, *Traité du mouvement des eaux*, pp. 333-40.

⁹⁴⁹ Cfr. PERRAULT, *Traité de l'origine des fontaines*, in ID. *Oeuvres*, vol. 2, pp. 727-820.

⁹⁵⁰ Cfr. ROBERT PLOT, *De origine fontium tentamen philosophicum*, Oxonii, Theatro Sheldoniano 1685. *Compte rendu au Journal des Sçavans. Du Lundy 18 Mars 1686*, Paris, Jean Cusson 1685, pp. 65-8.

⁹⁵¹ Cfr. REGIS, *Système*, vol. 2, pp. 350-6.

aumenterà anche il numero di pori che verranno coperti dall'acqua e, di conseguenza, il volume di vapore acqueo all'interno dei condotti sotterranei.

La recensione del *De origine fontium* di Plot era stata pubblicata nel *Journal des Sçavans. Du lundy 18 Mars 1686*⁹⁵², un anno dopo che apparve nelle *Philosophical Transaction*⁹⁵³, ma non fu riportata come *Extrait du Journal d'Angleterre*. Le due recensioni sono molto differenti e si soffermano su aspetti diversi del libro. Se Régis preferì la teoria elaborata da Plot a quelle di Mariotte e Perrault, i lavori di questi ultimi relativi all'idrologia «promptly crossed the Channel and were deemed remarkable enough to be printed in the *Philosophical Transactions* of the Royal Society of London»⁹⁵⁴. L'opera di Perrault fu inviata ad Oldenburg dall'Abbé Levasseur, come testimonia una lettera datata 24 Dicembre 1675:

je n'ay point reçu de vos nouvelles depuis que je vous ay envoyé le traité
des origins des fontaines de Mr Perrault, je ne sçais si vous l'aurez reçu, car il
y a desia cinq ou six mois que je l'ai envoyé⁹⁵⁵.

Lo stesso anno l'opera venne recensita sia nel *Journal de Sçavans* sia nelle *Philosophical Transactions*⁹⁵⁶. Nel 1686 apparve invece un riassunto del lavoro di Mariotte sulle *Philosophical Transactions*, mentre nel *Journal des Sçavans* venne pubblicato solo il suo account⁹⁵⁷. Once more a scientific periodical represents the starting point of a scientific debate. Come rileva Wilfried Brutsaert, a partire dalla pubblicazione delle recensioni delle due opere, specialmente di quella di Mariotte, in Inghilterra si scatenò un dibattito relativo alla corretta interpretazione dell'origine delle fontane, che coinvolse diversi scienziati inglesi starting from the publication of the accounts of the two books, especially that of Mariotte, in England a debate raged

⁹⁵² *Journal des Sçavans* n. VI. Du Lundy 18 Mars 1686, pp. 65-68.

⁹⁵³ *Philosophical Transactions* 15 (1 January 1685), pp. 861-865.

⁹⁵⁴ W. BRUTSAERT, *Hydrology: an introduction*, Cambridge, Cambridge University Press 2008, p. 581.

⁹⁵⁵ *The Abbé Levasseur to Oldenburg [2808] (24 December 1675)*, in Oldenburg, *The correspondence*, vol. 12, p. 110.

⁹⁵⁶ La recensione dell'opera di Perrault, intitolata *A particular account, given by an anonymous French author in his book of the Origin of Fountains, printed 1674 at Paris, to show that the Rain and Snow waters are insufficient to make Fountains and Rivers run perpetually*, fu pubblicata nelle *Philosophical Transactions* 119 (22 November 1675), pp. 447-450. Un riassunto del libro venne pubblicato anche nel *Journal des Sçavans* n. II. Du Lundy 2 Janvier 1675, pp. 19-22.

⁹⁵⁷ Cfr. *Philosophical Transactions* 181 (25 May 1686), pp. 119-123 and *Journal des Sçavans* V. Du Lundy 4 Mars 1686, p. 60.

concerning the correct interpretation of the origin of springs that involved a lot of English scientists⁹⁵⁸.

Sulla scorta di Descartes, Régis ritiene che anche i venti siano causati dai vapori; tuttavia ad avviso di Régis i venti possono essere incrementati dalle «fermentations» che si realizzano «aux quatre principaux points de l'horizon» e «dans les points d'entre-deux»⁹⁵⁹. Se infatti i venti si generano a causa del fatto che «la terre se meut plus vîte que l'air entre les tropiques et plus lentement hors de tropiques»⁹⁶⁰, il sole da un lato e il processo di fermentazione dall'altro, incidendo sul grado di rarefazione dell'aria nonché sul suo peso, concorrono nella formazione di ulteriori correnti. In tal modo Régis riesce a giustificare la presenza di 32 tipi di venti differenti, il cui ordine viene illustrato in conformità con la classica rosa dei venti⁹⁶¹. Il capitolo 14 (*Contenant l'Histoire particuliere des Vents qui regnent sur la Mer Atlantique*) e il capitolo 15 (*Contenant l'Histoire de Vents de la mer Indienne, et l'explication des plus considerables changemens qui leur arrivent*) della prima parte del libro quinto del *Système*⁹⁶² sono la traduzione francese dell'*Historical Account of the Trade Winds, and Monsoons, observable in the Seas between and near the Tropicks* di Halley, che apparve nelle *Philosophical Transactions* per l'anno 1686⁹⁶³. In tale scritto Halley aveva attribuito i venti al calore solare – pur essendo consapevole dell'incompletezza della sua spiegazione – e aveva inserito una carta della direzione dei venti, compilata da lui stesso. La carta, riportata anche nel *Système*, riporta i monsoni e gli alisei e venne realizzata in seguito a un viaggio dell'astronomo e meteorologo inglese all'isola di Sant'Elena, un'isola situata nel sud dell'Atlantico. Sia la carta dei venti che il resoconto dello scritto di Halley erano stati pubblicati nel periodico della Royal Society ma non erano apparsi nel *Journal des Sçavans*. È tuttavia possibile che Halley stesso inviò il suo lavoro a uno dei membri dell'*Académie des Sciences*, in virtù della fitta corrispondenza tra l'istituzione inglese e quella francese. Dello stretto rapporto che

⁹⁵⁸ Cfr. BRUTSAERT, *Hydrology* 2008, pp. 581-590.

⁹⁵⁹ RÉGIS, *Système*, vol. 2, pp. 372.

⁹⁶⁰ *Ibid.*, p. 368.

⁹⁶¹ La rosa dei venti viene riportata nella forma classica che risale all'epoca dell'introduzione della bussola ed è costituita da un cerchio, suddiviso in gradi, che circoscrive una stella a trentadue punte sovrapposte le une alle altre come i petali di una rosa; il centro del cerchio rappresenta il punto in cui si trova l'osservatore mentre le punte della stella indicano la direzione dei venti principali e la loro distanza angolare dal nord geografico. Cfr. *ibid.*, pp. 372-4.

⁹⁶² *Ibid.*, pp. 391-402.

⁹⁶³ *Philosophical Transactions* 16 (1686), pp. 153-168.

Halley aveva con l'*Académie des Sciences* ne è prova il fatto che il lungo *Éloge de M. Halley* scritto da Jean Jacques D'Ortous de Mairan venne letto all'*Académie des Sciences* l'anno della morte dello scienziato inglese⁹⁶⁴ e che fu pubblicato nelle *Mémoires de l'Académie Royale des Sciences pour l'Année 1742*⁹⁶⁵. Nel suo *Éloge*, D'Ortous de Mairan poneva l'accento sul desiderio di Halley di comunicare le esperienze fatte all'isola di Sant'Elena:

M. Hallay desiroit extrêmement de conférer avec M. Hévelius et lui faire part de tout ce qu'il avoit observé de curieux à l'Isle Sainte-Hélène et dans sa navigation. (...) Conduit par des semblables motifs M. Halley voulut voir aussi les Sçavans de France et d'Italie⁹⁶⁶.

Degno di nota è poi il rapporto di amicizia che Halley mantenne con Justel e Cassini, con i quali osservò la cometa del 1680 dall'osservatorio di Parigi, dove soggiornò per tutto l'anno⁹⁶⁷, oltre al fatto che a partire dal numero 179 (for January and February 1686), Halley fu nominato editore delle *Philosophical Transactions* nonché as editor and publisher⁹⁶⁸ nonché responsabile della corrispondenza della Royal Society con le altre istituzioni, come egli stesso scriveva a Cassini:

l'affair de manager la correspondence (...) de la Société a été mis dans les mes mains (...). Vous pourrez adresser vos lettres au Secrétaire de la Société Royale a Gresham College a Londres⁹⁶⁹.

È pertanto plausibile ipotizzare che lo scritto di Halley possa essere stato inviato dallo stesso Halley all'*Académie Royale de France*, dove venne tradotto in francese. La descrizione e la catalogazione delle correnti che regnano del mare è invece ripresa dall'*hydrographie* di Fournier⁹⁷⁰, che era stato recensito nel *Journal des sçavans. Du lundy 27 Fevrier 1668*. Régis non si limita a mettere in luce le cause generali dei venti, ma si spinge ad indagarne le cause particolari. Centrale, a riguardo, è la spiegazione

⁹⁶⁴ Cfr. *Journal des Sçavans. Du Janvier 1746*, pp. 45-48

⁹⁶⁵ *Mémoires de l'Académie Royale des Sciences pour l'Année 1742*, Paris, Imprimerie Royale 1744-1745, pp. 172-188.

⁹⁶⁶ *Mémoires* 1744-1745, p. 176.

⁹⁶⁷ See A. COOK, *Edmond Halley, Charting the Heavens and the Seas*, Oxford, Clarendon Press 1998, pp. 110-119.

⁹⁶⁸ Il n. 179 delle *Philosophical Transactions* dell'anno 1686 fu dedicato ad Halley: «to the Right Honourable John Earl of Carbery President of the Royal Society &c.this Sixteenth Volume of the *Philosophical Transactions* is most Humbly Dedicated by Edmond Halley».

⁹⁶⁹ *Lettre à Cassini (8 Juin 1686)*, in *Observatoire de Paris*, B 4-10.

⁹⁷⁰ GEORGE FOURNIER, *Hydrographie, contenant la theorie et la pratique de toutes les parties de la navigation*, Paris, Michel Soly 1643, livre neufiesme, pp. 478-80.

della formazione del vento nell'eolipila, la quale risulta essere perfettamente in linea con la tradizione cartesiana⁹⁷¹. Analogamente, l'illustrazione del fenomeno del flusso e del riflusso del mare viene fatta in conformità con l'ipotesi del filosofo di La Haye. Come Descartes, Régis imputa allo schiacciamento dell'aria ad opera della luna la causa di tale fenomeno⁹⁷². Se Clemens Timplerus, nella sua *Physicae*⁹⁷³ aveva illustrato 10 differenti ipotesi sulla causa del flusso e del riflusso del mare, Régis si limita ad esaminare quelle meglio fondate: l'ipotesi di Galileo⁹⁷⁴ e quella di Kirker⁹⁷⁵ sono pertanto esaminate per essere infine rigettate in ragione della loro scarsa conformità alle leggi naturali⁹⁷⁶. Viene inoltre rigettata l'ipotesi di Varen⁹⁷⁷, che nella sua *Géographie generale* aveva sostenuto l'ipotesi che l'oceano si muovesse da est a ovest sia durante il flusso sia durante il riflusso, in favore della tesi secondo cui «le flux tend en même temps de l'Orient vers l'Occident et des Tropiques vers les Poles, mais en telle sorte néanmoins qu'il y a certains lieux où l'un de ces mouvemens est plus grand et plus sensible que l'autre, ce qui dépend de la direction des côtes»⁹⁷⁸. L'autore del *Système* non manca infine di avvalersi delle osservazioni compiute da Coubard⁹⁷⁹, professore d'idrografia all'Università di Brest, per illustrare «les circonstances qui l'accompagnent [...] en plus endroits des mers»⁹⁸⁰.

⁹⁷¹ Descartes si avvale dell'eolipila inventata da Erone di Alessandria per lo studio di alcuni particolari tipi di venti (si veda DESCARTES, *Les météores*, IV, AT VI 265-7); lo stesso esperimento viene riportato da Rohault (si veda ROHAULT, *Traité*, vol. 2, pp. 289-90) e da Régis (cfr. RÉGIS, *Système*, vol. 2, pp. 386-9).

⁹⁷² Cfr. REGIS, *Système*, vol. 2, pp. 412-20; lo si confronti con DESCARTES, *Principia philosophiae*, IV, AT VIII-1 233-9.

⁹⁷³ CLEMENS TIMPLERUS, *Physicae seu philosophiae naturalis systema methodicum in tres partes digestum, pars prima complectens physicam generalem*, Hanoviae, apud Hæredes Guilielmi Antonii 1613, pp. 245-7.

⁹⁷⁴ GALILEO GALILEI, *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo tolemaico e copernicano*, Firenze, Gio. Battista Landini 1632, pp. 409-58.

⁹⁷⁵ ATHANASII KIRCHERII, *mundus subterraneus*, 12 voll., vol. 1., Amstelodami, Joannem Janssonium et Elizeum Weyerstraten 1665, pp. 128-53, recensito sul *Jurnal des sçavans* n. XXVI. Du lundy 28 Juin 1666, pp. 299-310.

⁹⁷⁶ Cfr. REGIS, *Système*, vol. 2, pp. 409-12.

⁹⁷⁷ «pour moi [...] je pense que tout l'océan se meut de l'est à l'ouest, tant dans le flux que dans le reflux et que la seule différence est que dans son flux elle se meut avec plus de violence et en plus grande quantité; mais que dans le reflux, ou plus proprement dans le déflux, quoiqu'elle ne se mouve point en sens contraire, il semble pourtant qu'elle le fasse, parce qu'il y coule une moindre quantité d'eau» (BERNARD VARENIUS, *Géographie generale*, 2 voll., vol. 1, Paris, Vincent&Lottin 1705, p. 111).

⁹⁷⁸ REGIS, *Système*, vol. 2, p. 424.

⁹⁷⁹ GUILLAUME COUBARD, *Abregé du pilotage. Pour servir aux conférences d'hydrographie que le roi fait tenir pour ses officiers de matine*, Brest, imprimerie de Malassis 1685.

⁹⁸⁰ Cfr. REGIS, *Système*, vol. 2, p. 407.

La spiegazione del fragore del tuono è fedele all'ipotesi di Descartes: Régis mostra come il tuono sia causato dallo scontro di due nubi⁹⁸¹ che, cadendo improvvisamente l'una sull'altra, determinano l'agitazione dell'aria interposta e la sua espulsione tramite «ouvertures étroites et irregulieres»⁹⁸². Quando l'aria sfonda la nuvola inferiore frantumandola, si verifica invece il fenomeno della «colonne de nue»⁹⁸³. La descrizione di tale fenomeno⁹⁸⁴ è fedele alle *Conjectures* di Lamy⁹⁸⁵, il quale «dans le voisinage de Reims le 10 Août 1680» aveva osservato nel cielo una manifestazione che «ressembloit à un fourneau dont les flammes mêlées de fumées et de cendres formoient un espece de pyramide, du haut de laquelle une colonne de deux pieds de diametre s'élevoit jusqu'à une nuë assez épaisse qui lui servoit de chapiteau»⁹⁸⁶ e si era adoperato per darne una spiegazione. Per quanto riguarda il fulmine, Régis segue Descartes nel considerarlo nient'altro che un composto di «exhalaisons nitreuses qui ont pris feu, et qui sont chassées avec tant d'impetuosité d'entre deux nuës qui tombent l'une sur l'autre, qu'elles ont la force de descendre jusqu'en terre»⁹⁸⁷ e illustra come «la foudre tombe d'ordinaire sur les lieux éminents»⁹⁸⁸. Infine, l'autore del *Système* rappresenta il «feu» che «parut la nuit du 31 du mois de Mars de l'année 1672 sur la ville de Florence»⁹⁸⁹ per rendere ragione del fatto che le esalazioni possono infiammarsi anche senza il concorso delle nuvole e del vento. In particolare, l'autore rileva che il fenomeno dei fuochi del cielo è causato dall'insinuazione di una materia sottile avente la stessa natura dei sali acidi nei pori di «une autre qui est grasse, ou souffrée, ou qui a du rapport avec des sels alkali»⁹⁹⁰ e dalla loro conseguente combustione. La «meteore» che ne deriva, denominata «colonne, poutre, torche ardente ou fusée»⁹⁹¹, è una sorta di sfera incandescente con una lunga coda caratterizzata da un veloce movimento e da una breve durata. Per ciò che concerne la descrizione delle

⁹⁸¹ Cfr. ID., pp. 443-6; cfr. DESCARTES, *Les météores*, III, AT VI 316-21.

⁹⁸² REGIS, *Système*, vol. 2, p. 443.

⁹⁸³ Cfr. ID., p. 447.

⁹⁸⁴ Cfr. ID., pp. 446-9.

⁹⁸⁵ Cfr. FRANÇOIS LAMY, *Conjectures physiques sur deux colonnes de nues qui ont paru depuis quelque années et sur les plus extraordinaires effets du tonnerre*, Paris, S. Mabre de Cramoisy 1689.

⁹⁸⁶ *Journal des sçavans* n. XXXIX. Du Lundy 28 Novembre 1689, Paris, Jean Cusson 1689, pp. 462-5, p. 463.

⁹⁸⁷ Cfr. REGIS, *Système*, vol. 2, p. 453; cfr. DESCARTES, *Les météores*, VII, AT VI 319.

⁹⁸⁸ *Ibid.*, p. 456.

⁹⁸⁹ *Ibid.*, p. 459.

⁹⁹⁰ *Ibid.*, p. 458.

⁹⁹¹ *Ibid.*, p. 459.

trombe di mare e dei loro effetti, Régis prende a modello i *Voyages* di Thevenot⁹⁹², il cui quarto volume, che conteneva un intero capitolo dedicato all'analisi di tali fenomeni, era stato recensito nel *Journal des Sçavans. Du Lundy 19 Janvier 1665*⁹⁹³.

Terminata l'analisi dei corpi inorganici perfetti e di quelli imperfetti, il filosofo dà avvio alla parte della fisica dedicata allo studio degli esseri viventi, i quali, seguendo l'impostazione del saggio di Rohault, vengono studiati a partire dai più semplici. Il sesto libro della fisica è dunque dedicato alle piante, a cui Régis non nega un'anima, concepita sul modello dell'anima vegetativa aristotelica:

nous ne ferons pas même difficulté d'attribuer aux plantes une ame et une vie, puisque nous voyons qu'elles contribuent beaucoup d'elles-mêmes à se nourrir et à se conserver, à la difference des mineraux et des meteores dont il est parlé, qui sont des corps qu'on appelle *inanimez*, parce qu'ils ne contribuent rien par eux-mêmes à leur nourriture et à leur accroissement⁹⁹⁴.

L'analisi della natura, dell'origine e dell'anatomia dei vegetali è condotta dal filosofo cartesiano sulla base delle più recenti scoperte e teorie botaniche. Se la descrizione dello stelo, del germoglio, dei rami, delle foglie, dei frutti e dei fiori delle piante si presenta come un *abregé* dell'*Anatomie des plantes* di Nehemiah Grew⁹⁹⁵, l'illustrazione delle fibre che compongono le radici è condotta sulla scorta delle osservazioni di Malpighi⁹⁹⁶, mentre la spiegazione della «circulation du suc dans les plantes»⁹⁹⁷ riprende le teorie di Perrault, Mariotte e Malpighi a riguardo⁹⁹⁸; infine,

⁹⁹² JEAN DE THEVENOT, *Voyages de M. Thévenot en Europe, Asie et Afrique*, 5 voll., vol. 4, Amsterdam, Michel Charles le Cène 1727, pp. 649-72.

⁹⁹³ *Journal des Sçavans. Du Lundy 19 Janvier 1665*, p. 32.

⁹⁹⁴ RÉGIS, *Système*, vol. 2, p. 464. Tale ipotesi viene rigettata da Mariotte: EDMÉ MARIOTTE, *De la vegetation des plantes* (I^a ed. 1673), in ID., *Oeuvres*, 2 voll., vol. 1, Leide, Pierre Vander 1717, pp. 121-47, p. 137.

⁹⁹⁵ Si compari: RÉGIS, *Système*, vol. 2, pp. 467-72 con NEHEMIAH GREW, *Anatomie des plantes*, Paris, Lambert Roulland 1675, pp. 1-30 relativamente alla descrizione delle parti organiche delle fave (l'opera di Grew era stata recensita nelle *Philosophical Transactions* n. 120 (27th December 1675), pp. 486-9 e, l'anno successivo, nel *Journal des Sçavans* n. I. Du Lundy 6 Janvier 1676, pp. 1-10); RÉGIS, *Système*, vol. 2, pp. 476-8 con GREW, *Anatomie*, pp. 69-113 per ciò che concerne la descrizione dello stelo; RÉGIS, *Système*, vol. 2, pp. 478-80 con GREW, *Anatomie*, pp. 114-39 riguardo la descrizione dei rami, dei germogli e delle foglie delle piante; RÉGIS, *Système*, vol. 2, pp. 480-4 con GREW, *Anatomie*, pp. 146-192 in relazione all'illustrazione delle caratteristiche dei frutti e dei fiori.

⁹⁹⁶ MARCELLO MALPIGHI, *Anatomes plantarum pars altera*, Londini, Johannis Martin 1679, pp. 68-93; il *compte rendu* di tale opera era stato pubblicato nel *Journal des Sçavans* n. II. Du lundy 20 Janvier 1681, pp. 13-6.

⁹⁹⁷ RÉGIS, *Système*, vol. 2, p. 489.

⁹⁹⁸ CLAUDE PERRAULT, *De la circulation de la seve des plantes*, in Claude&Pierre Perrault, *Oeuvres diverses de physique et de mecanique*, Leide, Pierre Vander 1721, 2 voll., vol. 1, pp. 71-162, pp. 71-104; EDMÉ MARIOTTE, *Circulation du suc des plantes*, Paris 1668; EDMÉ MARIOTTE, *De la vegetation des*

l'analisi degli elementi chimici costitutivi delle piante prende le mosse dalle *Mémoires pour servir à l'histoire des plantes* di Dodart e dal *Cours de chimie* di Lémery⁹⁹⁹. Risulta dunque chiaro come Régis si allontani da Descartes per illustrare il frutto di vere e proprie osservazioni sperimentali condotte con apparecchi specifici, primo fra tutti il microscopio; così, se Descartes si accontenta di spiegare il funzionamento “dell'orologio naturale” nel suo complesso, Régis mostra invece di avvertire la necessità di approfondire la conoscenza sperimentale della struttura intima del mondo naturale. Allo stesso modo, mentre Descartes per interpretare le funzioni della macchina organica si avvale soprattutto delle conoscenze fornite dall'anatomia classica¹⁰⁰⁰, Régis si spinge ad illustrare il frutto delle più recenti osservazioni sperimentali in merito alle conformazioni più recondite dell'organismo umano, senza prescindere tuttavia da una concezione meccanicistica del corpo di matrice marcatamente cartesiana¹⁰⁰¹; tale

plantes (I^a ed. 1673), in ID., *Oeuvres*, 2 voll., vol. 1, Leide, Pierre Vander 1717, pp. 121-147, 127-134; MALPIGHI, *Anatomes*, pp. 84-9.

⁹⁹⁹ Cfr. REGIS, *Système*, vol. 2, pp. 496-9; lo si confronti con DENIS DODART, *Mémoires pour servir à l'histoire des plantes*, Paris, Imprimerie Royale 1679, pp. 79-171 (recensito nel *Journal des Sçavans* n. 17. Du Lundy 24 Juillet 1689, pp. 197-201) e NICOLAS LEMERY, *Cours de Chimie*, Paris, Estienne Michallet 1690 (I^a ed. 1675), pp. 447-620 (recensito nel *Journal des Sçavans* n. XI. Du Lundy 6 May 1675, pp. 125-9).

¹⁰⁰⁰ Oltre a rimandare agli anatomisti classici per ciò che concerne la descrizione degli organi corporei, Descartes afferma di poter rendere ragione delle parti dell'organismo che, per le loro ridotte dimensioni, risultano invisibili attraverso l'illustrazione dei movimenti dipendenti da esse: «(...) je ne m'arrêterai pas à vous décrire les os, les nerfs, les muscles, les veines, les artères, l'estomac, le foie, la rate, le cœur, le cerveau, ni toutes les autres diverses pièces dont elle doit être composée; car je les suppose du tout semblables aux parties de notre corps qui ont les mêmes noms, et que vous pouvez vous faire montrer par quelque savant anatomiste, au moins celles qui sont assez grosses pour être vues, si vous ne les connaissez déjà assez suffisamment de vous-même; et pour celles qui à cause de leur petitesse sont invisibles, je vous les pourrai plus facilement et plus clairement faire connaître, en vous parlant des mouvements qui en dépendent; si bien qu'il est seulement ici besoin que j'explique par ordre ces mouvements, et que je vous dise par même moyen quelles sont celles de nos fonctions qu'ils représentent» (DESCARTES, *L'homme*, AT XI 120-1).

¹⁰⁰¹ Régis adotta la concezione cartesiana del corpo come macchina, di cui è possibile studiare la struttura e il funzionamento sulla base delle leggi della meccanica, a prescindere dal principio che lo anima; ma affianca al meccanicismo un marcato fisicalismo secondo cui i fenomeni fisiologici sono regolati in larga parte da processi fisici intellegibili ma non sperimentabili. In tal modo il filosofo pone una marcata cesura tra le leggi che regolano i fenomeni dei corpi naturali inorganici e quelle che regolano i corpi organici. Si veda REGIS, *Système*, vol. 2, pp. 503-504: «entre toutes les connoissances humaines, on peut dire que celle des animaux est des plus belles, mais on peut assûrer aussi qu'elle est des plus difficiles à acquérir; car il est bien plus aisé de decouvrir quels sont les ressorts qui remuent les corps celestes autour de leur axe, quelle est la cause qui pousse les corps graves vers le centre de la terre et quelle est celle qui agit la mer par le flux et par le reflux, qu'il n'est aisé de reconnoître quel est l'ordre et l'arrangement des parties insensibles des animaux, dont la raison est que la descente des corps graves vers le centre de la terre, la révolution des astres sur leur axe et le mouvement de la mer qui produit le flux et le reflux, dependent de certaines causes universelles qui agissent toûjours de la même maniere et qui sont des sujets presque immediats des loix les plus generales de la nature; au lieu que les fonctions des animaux sont produites par des organes insensibles, qui agissent de différentes façons et qui dependent des loix de la nature les plus particulieres. Je dis que les organes des animaux sont insensibles: car il ne faut pas croire que leurs

differenza nell'approccio allo studio dell'anatomia risulta particolarmente evidente da un'attenta considerazione delle immagini che illustrano il *Traité de l'homme* e la *Dioptrique* da un lato e il settimo libro del *Système* dall'altro: se infatti i disegni di Descartes si presentano più come schemi funzionali che come riproduzioni fedeli della realtà, le figure utilizzate da Régis non sono altro che una copia di rappresentazioni analitiche delle strutture anatomiche e organiche. Il filosofo infatti, per illustrare «les principales parties du corps de l'homme»¹⁰⁰², si avvale delle illustrazioni di alcuni tra i principali anatomisti seicenteschi.

La descrizione degli organi del corpo umano è condotta dalla «premiere et principale partie qu'on observe»¹⁰⁰³: la testa, fino a giungere al basso ventre, passando attraverso il tronco. Così, Régis dà avvio al settimo libro della fisica con l'analisi dell'apparato neurologico. Sulla scorta di Vieussens – la cui *Neurographia universalis* era stata recensita nel *Journal des Sçavans* del 3 Dicembre 1685¹⁰⁰⁴ – l'autore propone l'anatomia del cervello («dépoüillé de la dure-mere»¹⁰⁰⁵) e delle sue componenti: «les corps canalez superieurs anterieurs»¹⁰⁰⁶, «les corps canalez moyens»¹⁰⁰⁷, «les corps canalez inferieurs»¹⁰⁰⁸, «les traits moëlleux transversaux»¹⁰⁰⁹, «la glande pineale»¹⁰¹⁰ e,

fonctions dependent immediatement de ces organs que nous voyons qui tombent sous les regles infaillibles de la mechanique, il faut penser au contraire qu'elles dependent pour la pluspart des parties insensibles dont ces organs sont composez; ce qui fait voir que le corps des animaux est tout à la fois l'objet de la physique et de la mechanique, entant qu'il depend d'une composition de parties qu'on peut connoître par les sens; et de la physique entant que ces parties sensibles sont composées d'autres parties plus petites que la seule raison peut appercevoir».

¹⁰⁰² REGIS, *Système*, vol. 2, p. 510.

¹⁰⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁰⁴ *Journal des Sçavans* n. XXXIII. Du Lundy 3 Decembre 1685, pp. 407-9.

¹⁰⁰⁵ RÉGIS, *Système*, vol. 2, p. 513. Si veda RAYMOND VIEUSSENS, *Neurographia universalis*, Lugduni, J. Certe 1685, p. 11, («cerebrum humanum crafsa meninge denudatum»). Circa la descrizione del cervello, dei nervi, delle arterie e delle vene ad esso afferenti si compari RÉGIS, *Système*, vol. 2, pp. 511-4 con VIEUSSENS, *Neurographia*, pp. 3-12.

¹⁰⁰⁶ RÉGIS, *Système*, vol. 2, p. 515. Vieussens li definisce «striata corpora superna anteriora», si faccia riferimento a Vieussens, *Neurographia*, p. 70.

¹⁰⁰⁷ RÉGIS, *Système*, vol. 2, p. 515. Vieussens li definisce «striata corpora media», si faccia riferimento a Vieussens, *Neurographia*, p. 88.

¹⁰⁰⁸ REGIS, *Système*, vol. 2, p. 519, «striata corpora inferna» in VIEUSSENS, *Neurographia*, p. 84.

¹⁰⁰⁹ REGIS, *Système*, vol. 2, p. 519. Si veda VIEUSSENS, *Neurographia*, p. 84 («Tractus medullaris transversus»).

¹⁰¹⁰ REGIS, *Système*, vol. 2, p. 523: «sur la partie anterieure des fesses precisement au derriere de l'anús se trouve appuyée et adherante cette petite glande qu'on appelle à raison de sa figure *glande pineale*, qui est attachée à la partie posterieure de la voute. Cette glande est attachée par sa pointe avec deux petits traits blancs qui ont quelque ressemblance avec deux petits nerfs»; riprendendo Vieussens, Régis ritiene che in essa si generino gli spiriti animali, i quali vengono in parte accumulati nelle «eminences blanches situées au derriere de l'etonnnoir» che sono come «des especes de petits reservoirs de l'esprit animal qu'elles envoient quand il est besoin dans les centres blancs demi-circulaires avec lesquels elles ont communication». Si veda VIEUSSENS, *Neurographia*, p. 71: «glandula, quæ ob aliquam figuræ

infine, «les dix paires de nerfs»¹⁰¹¹ in esso presenti. Se si analizza la rappresentazione della struttura cerebrale di Vieussens è possibile rilevare come essa presenti due fondamentali caratteristiche: la prima coincide con la linearità delle descrizioni, le quali non appaiono artificiose, pur essendo accurate e precise; la seconda è l'ammissione della ghiandola pineale e, con essa, degli spiriti animali. Da un lato dunque l'ipotesi di Vieussens appare in accordo con la semplicità delle leggi naturali, dall'altro essa si mostra facilmente accordabile con i presupposti del cartesianesimo: fattori questi che risultano determinanti per rendere ragione della scelta di tale ipotesi da parte di Régis. Dopo aver illustrato il midollo spinale e i trenta paia di di nervi che ad esso fanno capo¹⁰¹² secondo la *Neurographia* di Vieussens¹⁰¹³, Régis si dedica alla descrizione delle fibre muscolari tra cui annovera, in conformità con Stenone, anche il cuore. L'autore dà avvio al capitolo dedicato all'anatomia del cuore¹⁰¹⁴ sottolineando di essere a conoscenza del fatto che «on a travaillé pour cela fort heureusement en Angleterre et que M. Louver a décrit avec beaucoup d'exactitude les divers orders des fibres qui forment le coeur»¹⁰¹⁵. Il filosofo cartesiano si riferisce al *Tractatus de corde* di Lower, che fu pubblicato a Londra nel 1669. L'opera di Lower era stata recensita nelle *Philosophical Transactions for the 25 March 1669*¹⁰¹⁶ nonché menzionata nel *Journal des Sçavans. Du Lundy 2 Decembre 1675*¹⁰¹⁷. Oldenburg, dal canto suo, aveva contribuito a propagandarla in tutta Europa grazie alla sua corrispondenza, ma i primi filosofi che vennero informati circa la pubblicazione del *Tractatus de corde* furono i membri dell'*Académie des Sciences*. Il desiderio di rendere edotti questi ultimi della pubblicazione è riconducibile alla controversia relativa all'invenzione della tecnica della

similitudinem pinealis dicitur, imo et aliquando conarium nuncupatur, est corpus subcinereum pisi magnitudinem in natu majoribus exæquans, ex substantia molli ac spongiosa conflatum et membrana tenuissima obductum. Hæcce glandula, intra quam exiguum corpus durum subflavum, et nonnihil asperum sæpissime reperimus, posticæ fornici parti apprenditur, et cinereæ substantiæ natibus intermediæ insidet, et unitur juxta foramen, quod superius *ani* nomine donavimus; aliquando tamen exiguus tractus medullaris e superius memorato tractu medullari nervorum opticorum thalamis interjecto eductus et arculi, necnon nervuli figuram quadantenus referens illi coalescit, ac in ipsam spiritum quemdam animale haud dubie exonerat, ut hæc munia, quibus dicata est, facilius obeat. Hanc glandulam irrigant arteriolæ, e ramis arteriæ cervicalis emissæ et ex ipsa emergunt venulæ, quæ in quartum sinum desinunt».

¹⁰¹¹ REGIS, *Système*, vol. 2, pp. 524-8. Si veda VIEUSSENS, *Neurographia*, pp. 157-212.

¹⁰¹² Cfr. REGIS, *Système*, vol. 2, p. 530.

¹⁰¹³ Cfr. VIEUSSENS, *Neurographia*, p. 154.

¹⁰¹⁴ Cfr. REGIS, *Système*, vol. 2, pp. 539-46.

¹⁰¹⁵ REGIS, *Système*, vol. 2, p. 539.

¹⁰¹⁶ Cfr. *Philosophical Transactions*, 45 (25 March 1669), pp. 909-912.

¹⁰¹⁷ *Journal des Sçavans n. XXII. Du Lundy 2 Decembre 1675*, pp. 255-256.

trasfusione del sangue che coinvolse i membri dell'*Académie des Science* da un lato e i soci della Royal Society dall'altro dopo la pubblicazione, all'interno del *Journal des Sçavans*¹⁰¹⁸, di una lettera di Jean Denis. In tale lettera, indirizzata a Montmor e datata 25 June 1667, Denis scriveva:

ainsi les François ont eu l'honneur d'avoir pratiqué les premiers la Transfusion sur les hommes, comme ils avoient la gloire de l'avoir les premiers inventée. Car quoy que les Anglois avant tous les autres l'ayent mise en pratique sur les bestes, il est certain que ce sont les François qui leur en ont donné la premiere pensée. On sçait et il ya plusieurs personnes d'honneur qui le peuvent témoigner, qu'il y a plus de dix ans que Dom Robert des Gabets Religieux Benedectin fit un discours de la Transfusion dans l'assemblée qui se tenoit chez M. De Montmor ; et il s'en trouve encore plusieurs copies. Il est vrai que la pluspart se mocquerent pour lors de cette proposition et qu'on crû qu'elle estoit impossible. Les Anglois voyant qu'on ne faisoit aucun état en France de cette invention, s'en sont voulu emparer comme d'une chose abandonnée et l'ont pratiquée sur les bestes : mais nous l'avons enfin reclamée et nous avons trouvé le moyen de rentrer en possession de ce qui nous appartenoit en la pratiquant les premiers sur les hommes¹⁰¹⁹.

Queste accuse provocarono una forte reazione da parte dei membri della Royal Society di Londra¹⁰²⁰, che si concluse con la pubblicazione di una censura scritta da Oldenburg nelle *Philosophical Transactions*, dove si attribuiva il merito principale per l'avvio degli esperimenti relativi alla trasfusione a Richard Lower:

the author of these papers returning now to his former exercises, which by an extraordinary accident he was necessitated to interrupt for some months last past, though fit to comprise the *Transactions* of all the Months omitted in one *Tract*: in the very beginning of which he must inform the *reader* that if himself had published that *letter*, which came abroad in *July* last, *Concerning a new way of curing sundry diseases by Transfusion of Blood*, written to *Monsieur de Montmor*, etc. by *F. Denis Prof. of Philosophy, &c.* he should then have taken notice, as he doth now, of what is affirmed in that *Letter* about the *time* and *place* of the *Conception* of that Transfusing design; and intimated to the Curious, that how long soever that Experiment may have been *conceived* in other parts (it is notorious that it had its birth first of all in England; some Ingenious persons of the *Royal Society* having first started it there; several years ago (as appears by their *Journal*) and that dextrous Anatomist. Lower reduced it into practice both by contriving a method for the operation and by successfully executing the same; wherein he was soon overtaken by several happy trials of the skilful hand of D. *Edmund king* and

¹⁰¹⁸ Cfr. *Lettre de M. Denis professeur de philosophie et de mathematique à M. De Montmor premier Maistre des Requestes touchant deux Experiences de la Transfusion faites sur des hommes*, in *Journal des Sçavans* n. XI. Du Lundy 28 Juin 1667, pp. 134-138.

¹⁰¹⁹ *Journal des Sçavans* n. XI. Du Lundy 28 Juin 1667, p. 136.

¹⁰²⁰ See Oldenburg to Boyle [664] (24 September 1667), in *The correspondence 1669* (cit. note 14), Vol. 3, p. 480; for a detailed account of the controversy see M.T. Walton, *The first blood transfusion: French or English?*, in «Medical History» 18/4 (1974), pp. 360-364.

others encouraged thereunto by the said Society; which being notified to the world *Numb. 19 and 20 of these Transactions*, printed *Novem. 19 and Decemb. 17 1666*; the Experiment was soon after that time, heard of to have been tried in forein parts, without hearing any thing then of its having been conceived ten years ago¹⁰²¹.

L'invio del *Tractatus de corde* di Lower agli scienziati francesi ribadì implicitamente il primato degli anatomisti inglesi in merito agli esperimenti relativi alla trasfusione del sangue. Oldenburg iniziò ad informare i filosofi e gli scienziati che facevano parte o semplicemente erano connessi con l'*Académie de Paris* addirittura prima che il libro uscisse dai torchi dello stampatore: furono inviate lettere a Justel, Huet, Auzout e Huygens¹⁰²². Alcuni scienziati, quali Leibniz e Pardies, vennero informati anche della pubblicazione della seconda edizione del trattato¹⁰²³. Per ciò che concerne la copia delle *Philosophical Transactions* contenente la recensione dettagliata dell'opera di Lower, essa fu spedita a Huygens e Sluse¹⁰²⁴. L'autore riprende il modello geometrico di Stenone¹⁰²⁵ nella rappresentazione della struttura del muscolo¹⁰²⁶, ritenendo tuttavia inverosimile la sua ipotesi circa il loro «raccourcissement»¹⁰²⁷. Secondo Régis, infatti, l'ipotesi stenoniana, rifiutando la dottrina degli spiriti animali e attribuendo l'accorciamento dei muscoli al mero allontanamento delle «fibres charnuës»¹⁰²⁸ le une dalle altre, finisce per derogare alla «loy generale de la nature que tout changement qui arrive à un sujet procede d'une cause exterieure»¹⁰²⁹. Per rendere ragione di tale fenomeno, il filosofo preferisce dunque avvalersi della spiegazione meccanicistica di Perrault, più facilmente accordabile con la teoria cartesiana degli spiriti animali. Così,

¹⁰²¹ *Philosophical Transactions*, 27 (for the months of July, August and September 1667), pp. 489-490.

¹⁰²² L'intento delle lettere è quello di informare gli scienziati circa la pubblicazione del trattato di Lower; cfr. *Justel to Oldenburg* [839] (15 April 1668), in Oldenburg, *The correspondence*, vol. 4, p. 321; *Oldenburg to Huet* [844] (27 April 1668), in *ibid.*, vol. 4, p. 539; *Justel to Oldenburg* [978] (18 October 1668), in *ibid.*, vol. 5, p. 92; *Oldenburg to Auzout* [1061] (2 January 1668/9), in *ibid.*, vol. 5, p. 298; *Oldenburg to Huygens* [1126] (8 March 1668/9), in *ibid.*, vol. 5, p. 435; *Huygens to Oldenburg* [1135] (20 March 1668/9), in *ibid.*, vol. 5, p. 451.

¹⁰²³ Cfr. *Oldenburg to Huygens* [1752] (22 July 1671), in *ibid.*, vol. 8, p. 167; *Pardies to Oldenburg* [1794] (10 October 1671), in *ibid.*, vol. 8, p. 282.

¹⁰²⁴ *Sluse to Oldenburg* [966] (24 September 1668), in *ibid.*, vol. 5, p. 66; *Oldenburg to Sluse* [1088] (26 January 1668/9), in *ibid.*, vol. 5, p. 357; *Oldenburg to Huygens* [1126] (8 March 1668/9), in *ibid.*, vol. 5, p. 436.

¹⁰²⁵ Cfr. NICOLAUS STENO, *De musculi et glandulis observationum specimen*, Hafnie, Ninville 1664; ID., *Elementorum myologia specimen, seu musculi description geometrica*, Firenze, Typographia sub signo stellae 1667. Prima della pubblicazione del *Système* era stato recensito dal *Journal* solo il *De musculi*: cfr. *Journal des Sçavans. Du Lundy 23 Mars 1665*, pp. 139-42.

¹⁰²⁶ Cfr. REGIS, *Système*, vol. 2, pp. 531-534.

¹⁰²⁷ *Ibid.*, p. 537.

¹⁰²⁸ *Ibid.*, p. 538.

¹⁰²⁹ *Ibid.*

riprendendo gli *Essai de physique*¹⁰³⁰, Régis mostra, sulla scorta di Perrault, come l'accorciamento dei muscoli sia dovuto alla contrazione delle «fibre charnuës»¹⁰³¹ e delle «fibrilles nerveuses qui s'insèrent de tous côtez dans les fibres charnuës»¹⁰³². L'autore del *Système* non si limita ad analizzare i muscoli dal punto di vista strettamente anatomico, ma si spinge a rendere ragione del loro funzionamento complessivo attraverso l'esame del «mouvement progressif des animaux»¹⁰³³: il camminare dell'uomo, il volo degli uccelli e il nuotare dei pesci vengono elevati a paradigmi dei modi in cui si può articolare il movimento degli animali e vengono spiegati – sulla scorta del *De motu animalium* di Borelli¹⁰³⁴ – attraverso il modello geometrico¹⁰³⁵.

Lo studio anatomico degli organi afferenti al busto è condotto sulla base delle scoperte più recenti ed innovative. La descrizione della conformazione dei polmoni¹⁰³⁶ è

¹⁰³⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 536; lo si confronti con PERRAULT, *Du mouvement peristaltique*, in *ID. Oeuvres*, vol. 1, pp. 63-4.

¹⁰³¹ *Ibid.*, p. 538.

¹⁰³² *Ibid.* A riguardo si veda DENNIS DES CHENE, *Mechanisms of life in the seventeenth century. Borelli, Perrault and Régis* «Studies in history and philosophy of biological and biomedical sciences» 36, 2 (2005), pp. 245-260; si faccia inoltre riferimento a JACQUES ROGER, KEITH RODNEY BENSON, *The life sciences in eighteenth-century French thought*, English translation by R. Elrich, Stanford (California), Stanford University Press 1997.

¹⁰³³ RÉGIS, *Système*, vol. 2, p. 610.

¹⁰³⁴ Cfr. GIOVANNI ALFONSO BORELLI, *De motu animalium*, 2 voll., vol. 1, Romae, Angeli Barnabò 1680; la *pars prima* dell'opera era stata recensita nel *Journal des Sçavans* n. XXII. Du Lundy 17 Aoust 1682, pp. 255-8; il *compte rendu* della *pars altera* era invece stato pubblicato sul *Journal des Sçavans* n. II. Du Lundy 25 Janvier 1683, pp. 13-7. Il *De motu animalium* dello scienziato italiano aveva suscitato enorme interesse in Francia, come dimostrano i numerosi articoli apparsi nel *Journal des Sçavans* relativi a specifiche questioni affrontate nell'opera: cfr. *Nouvelle machine pour respirer sous l'eau, tirée du livre récemment venu d'Italie de motu animalium composé par Alphonse Borelli*, in *Journal des Sçavans* n. XVIII. Du Lundy 6 Juillet 1682, pp. 215-8; *Examen de la machine pour respirer sous l'eau du Sr. Borelli, proposée dans le Journal du 6 Juillet de l'année dernière 1682; tiré d'une lettre du Sr. Bernouilli écrite de Bale à l'auteur du Journal* in *Journal des Sçavans* n. XXI. Du Lundy 16 Aoust 1683, pp. 250-2; *Critique du système de sieur Borelli touchant le mouvement des muscles et leur contraction proposé dans le précédent journal*, in *Journal des Sçavans* n. III. Du Lundy 8 Fevrier 1683, pp. 30-3. Relativamente all'applicazione del modello meccanicistico agli esseri viventi rimando all'articolo di Des Chene: DES CHENE, *Mechanisms*, pp. 245-260.

¹⁰³⁵ Dei diversi soggetti vengono illustrati il baricentro, il punto di equilibrio e le parti atte a determinare la direzione del movimento. Per ciò che concerne la rappresentazione del movimento progressivo dell'uomo si veda RÉGIS, *Système*, vol. 2, p. 611 e BORELLI, *De motu animalium*, vol. 1, p. 226; per quanto riguarda la raffigurazione del volo dell'uccello si veda RÉGIS, *Système*, vol. 2, pp. 617-9 e BORELLI, *De motu animalium*, vol. 1, pp. 311-3; e, infine, per la raffigurazione del nuotare del pesce si veda RÉGIS, *Système*, vol. 2, p. 621 e BORELLI, *De motu animalium*, vol. 1, pp. 341-4.

¹⁰³⁶ Régis, seguendo Malpighi, rileva come i polmoni siano caratterizzati da una struttura alveolare, mettendone in luce la funzione ventilatoria; si veda RÉGIS, *Système*, vol. 2, p. 553: «le pōumon n'est qu'un composé de petites vessies orbiculaires qui sont disposées ainsi que les grains d'un raisin tout autour des ramifications de la trachée artère: de sorte qu'il y a communication de ce canal avec leur cavité, et de l'une dans l'autre consecutivement jusqu'aux dernières qui forment la superficie des lobes. Toutes ces vesicules sont entretenues dans une étroite union tant par la membrane extérieure qui les renferme toutes comme dans un sac, que par les lassis qu'y forment l'artère et la veine pulmonaire avec les nerfs pneumoniques. Elles se remplissent d'air lorsque les muscles intercostaux et le diaphragme

fedele al modello malpighiano, mentre la rappresentazione della struttura del diaframma¹⁰³⁷ risulta conforme ai risultati di Caspar Bartholin¹⁰³⁸, il quale aveva ipotizzato che tale organo fosse costituito non da uno bensì da due muscoli, collegati «par le moyen de l'aponevreuse»¹⁰³⁹. Dal padre di quest'ultimo, Thomas Bartholin¹⁰⁴⁰, vengono invece riprese l'anatomia dell'intestino¹⁰⁴¹ – che riporta anche il misentere e le vene lattee – e dell'apparato urinario¹⁰⁴². Degna di nota è inoltre la descrizione del canale toracico¹⁰⁴³, che appare concorde ai risultati delle ricerche condotte da Claude Perrault, Louis Gayant e Jean Pecquet, i quali avevano rilevato la comunicazione del condotto toracico con la vena cava ascendente e con la vena emulgente¹⁰⁴⁴. L'anatomia del pancreas viene descritta in accordo con l'ipotesi di Reinier De Graaf¹⁰⁴⁵, il cui *Traité*

agissent tout à la fois; elles se vident au contraire d'air lorsque les muscles du bas ventre tirant les côtes en bas et repoussant le diaphragme en haut rendent la capacité de la poitrine plus étroite». Cfr. MARCELLO MALPIGHI, *De pulmonibus observationes anatomicae*, Bononiae, Ferronij 1661.

¹⁰³⁷ REGIS, *Système*, vol. 2, pp. 546-7.

¹⁰³⁸ Cfr. CASPAR BARTHOLIN, *Diaphragmatis structura nova*, Romae, Joannem Crozier 1676; *compte rendu* pubblicato nel *Journal des Sçavans* n. XI. Du Lundy 24 May 1677, Paris, Jean Cusson 1677, pp. 126-9.

¹⁰³⁹ REGIS, *Système*, vol. 2, p. 546.

¹⁰⁴⁰ Cfr. THOMAS BARTHOLIN, *Anatomia reformata*, Hagae-Comitis, Adriani Vlacq 1655, pp. 419-21.

¹⁰⁴¹ Cfr. REGIS, *Système*, vol. 2, pp. 555-6.

¹⁰⁴² Cfr. *ibid.*, pp. 561-2; cfr. BARTHOLIN, *Anatomia*, pp. 109-3, 131-4.

¹⁰⁴³ Cfr. REGIS, *Système*, vol. 2, pp. 556-7.

¹⁰⁴⁴ Il *Journal des Sçavans*. Du Lundy 4 Avril 1667 riporta l'estratto di una lettera di Pecquet – datata 27 Marzo 1667 e indirizzata a «Monsieur de Carcavi» – nella quale viene descritto l'esperimento di dissezione anatomica che condusse a tale scoperta: «je ne puis estre plus long-temps sans vous faire le recit des experiences que Messieurs Perrault, Gayant et moi avons faites la nuit derniere sur le du corps d'une femme qui estoit morte peu de jours après estre accouchée. Nous avons le dessein de continuer la découverte des vaisseaux que portent le chyle aux mammelles. Mais le sujet n'y estant pas bien disposé, nous avons remis cette recherche à une autre fois et nous avons eu le bonheur de faire une autre découverte, qui ne sera pas moins inutile pour la medecine. C'est la communication du canal lactée du thorax, qu'on nomme à present canal thoracique, avec la veine emulgente» (cfr. *Journal des Sçavans*. Du Lundy 4 Avril 1667, Paris, Jean Cusson 1667), pp. 81-84). La stessa lettera viene riportata anche da Perrault, il quale dedica un'intera sezione dei suoi *Essai de physique* allo studio del «canal thoracique» (cfr. PERRAULT, *Nouvelle insertion du canal thoracique*, in ID., *Oeuvres*, vol. 1, pp. 126-42). Nell'*avertissement* Perrault rileva come tale scoperta abbia convalidato empiricamente le ipotesi di alcuni importanti anatomisti: «ce traité est composé de quatre pieces, qui contiennent l'histoire de la découverte d'une nouvelle communication du canal thoracique avec la veine-cave, laquelle outre l'insertion ordinaire et connue, qui est celle des parties superieures, en a une autre au-dessous du coeur, qui n'avoit point encore été vûe, quoique plusieurs celebres anatomistes, comme Bartholin, Warton et Conrigius, eussent jugé qu'on la devoit supposer, encor-qu'elle ne soit pas visible».

¹⁰⁴⁵ REGIS, *Système*, vol. 2, pp. 559-560; cfr. REINIER DE GRAAF, *Traité du suc pancreatique*, in *Histoire anatomique des parties genitales de l'homme et de la femme qui servent a la generation: avec un Traité du suc pancreatique, des clisteres et de l'usage du syphon*, Bale, Emanuel Jean George König 1649, pp. 1-142, pp. 5-8; si veda inoltre STEPHANUS BLANCARDUS, *Anatomia reformata*, Lugduni Batavorum, apud Cornelium Butestein 1695, p. 430, la cui anatomia del pancreas non prescinde dalle osservazione di de Graaf.

du suc pancreatique era stato recensito nel *Journal des Sçavans* del 2 Agosto 1666¹⁰⁴⁶. L'anatomista olandese aveva studiato gli usi e gli effetti del succo pancreatico condotto da un dotto escretore che l'anatomista Wirsung aveva scoperto nel 1642 a Padova, il quale tuttavia non aveva potuto approfondire i suoi studi a causa della morte improvvisa¹⁰⁴⁷. Infine, per quanto riguarda l'anatomia della milza¹⁰⁴⁸, Régis riprende la descrizione della sua struttura da Malpighi¹⁰⁴⁹, prendendo tuttavia in prestito lo schema della dissezione di tale organo da da Blancard¹⁰⁵⁰.

Per ciò che concerne la circolazione sanguigna¹⁰⁵¹, come Desacrtes, anche Régis fa proprio il modello proposto da Harvey¹⁰⁵². Régis non manca inoltre di rilevare come la circolazione del sangue e del chyle sia favorita dal diaframma e, in particolare, come la respirazione faciliti il movimento del sangue nelle parti più lontane dal cuore¹⁰⁵³, come dimostra il caso di un giovane uomo – descritto da Swammerdam nel *De respiratione* che riusciva a controllare volontariamente la quantità di sangue da fare

¹⁰⁴⁶ Cfr. *Journal des Sçavans* n. XXXI. Du Lundy 2 Aoust 1666, pp. 367-70. «Les anciens s'estant imaginé que cette grosse glande qui est au-dessous du ventricule et qui s'estend depuis la foye jusqu'à la ratte estoit un corps solide, l'ont appellé *Pancreas*, c'est à dire *toute de chair* et ont cru qu'elle ne servoit qu'à appuyer le ventricule et plusieurs vaisseaux sous lesquels ele est couchée en forme de coussin. Mais il y a environ 23 ans que le Virsungus sçavant anatomiste découvrit dans cette glande un grand canal qui ayant ietté plusieurs rameaux de costé et d'autre se va descharger dans l'intestin gresle; et depuis cette découverte on a attribué au pancreas des usages plus nobles. Neantmoins on n'en avoit encore parlé qu'avec beaucoup d'incertitude, parce qu'on n'avoit pû jusqu'icy recueillir le suc pancreatique qui est dans ce canal. Enfin apres plusieurs experiences M. Graef Medecin Hollandois a trouvé la maniere de ramasser ce suc et il a composé ce livre pour expliquer quelles sont ses qualitez, et de quelles machines il s'est servy pour le recueillir» (*ibid.*, p. 370).

¹⁰⁴⁷ «Pour ne pas rapporter en détail les découvertes de tous les grands hommes de ce siècle, je finirai par l'illustre George Wirsungus anatomiste bavarois, qui découvrit le premier en 1642 à Padoë le canal pancréatique qu'il fit graver, pour la commodité du public. Ce sçavant homme n'en seroit pas demeuré là, s'il n'eut été tué d'un coup de pistolet dans sa chambre, par des jaloux de sa gloire. Comme il est mort sans rien dire de l'usage du canal, qu'il avoit si heureusement trouvé, plusieurs anatomistes ont essayé d'y suppléer avec dautant plus d'ardeur que l'usage de ce canal faisoit le sujet ordinaire des disputes des sçavans [...]» (DE GRAAF, *Traité du suc pancreatique*, in *Histoire*, p. 4).

¹⁰⁴⁸ Cfr. REGIS, *Système*, vol. 2, pp. 560-1.

¹⁰⁴⁹ Cfr. MARCELLO MALPIGHI, *De viscerum structura exercitatio anatomica*, Londini, Jo. Martyn 1669, pp. 96-146 (recensito nel *Journal des Sçavans* n. XXX. Du Lundy 21 Decembre 1682, pp. 351-2).

¹⁰⁵⁰ Si veda STEPHANUS BLANCARDUS, *Anatomia reformata*, Lugduni Batavorum, apud Corneliū Butestein 1695, p. 486.

¹⁰⁵¹ REGIS, *Système*, vol. 2, pp. 570-3.

¹⁰⁵² Cfr. WILLIAM HARVEY, *Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis in animalibus*, Francofurti, sumptibus Guilielmi Fitzeri 1628; riguardo la circolazione del sangue in Descartes e Harvey si veda: THOMAS FUCHS, *The Mechanization of the Heart: Harvey et Descartes*, translated from the german by Marjorie Grene, New York, University Rochester Press 2001.

¹⁰⁵³ RÉGIS, *Système*, vol. 2, p. 585; lo si compari con JOHANNIS SWAMMERDAMI *Tractatus Physico-Anatomico-Medicus de Respiratione usque Pulmonum*, Lugduni Batavorum, apud Danielelem, Abraham et Adrian à Gaasbeeck 1667, pp. 76-82; il *de Respiratione* era stato menzionato nel *Journal des Sçavans*. Du Lundy 17 Decembre 1674, pp. 11-2.

fuoriuscire dalla ferita che aveva su un piede¹⁰⁵⁴. Quanto all'aria che, in seguito all'inspirazione, si mescola alle parti del sangue, Régis abbraccia l'ipotesi secondo cui è indispensabile affinché le vene e le arterie non siano compresse dalla pressione dell'aria ad esse esterna, come prova del resto l'esperimento condotto da Sieur Hubin, emailleur inglese trasferitosi a Parigi, il quale aveva notato come un topo messo all'interno della macchina del vuoto si appiattisse anziché gonfiarsi:

comment pourroit-on concevoir que le sang peut couler dans les arteres et dans les veines avec tant de facilité qu'il y coule, si l'air qu'il contient ne faisoit équilibre par son ressort avec l'air extérieur; car n'est il pas evident que l'air extérieur compreroit ces vaisseaux par son poids, de telle sort que le sang n'y pourroit plus couler; c'est ce que l'expérience fit voir en presence d'un grand nombre de sçavans chez M. Hubin fameux Emailleur de Paris, lequel ayant mis un gros rat dans la machine du vuide, et ayant ensuite pompé l'air, on vit avec étonnement que ce rat, au lieu de s'enfler, s'applatit beaucoup, ce qui proceda sans doute de ce que l'air qui estoit mêlé avec le sang fut attiré par la machine et de ce que le sang estant seul ne peut suppléer au défaut du ressort de l'air¹⁰⁵⁵.

Infine, in accordo con le recenti osservazioni compiute da Leewenhoek con il microscopio – i cui risultati erano stati pubblicati a Parigi nel 1679¹⁰⁵⁶ e recensiti sul *Journal des Sçavans* lo stesso anno¹⁰⁵⁷ – Régis rileva l'esistenza di due parti nel sangue: siero e globuli rossi.

Dopo aver rilevato, in accordo con la visione malpighiana, come le specie animate siano caratterizzate da una complessità crescente delle loro parti costitutive¹⁰⁵⁸, Régis si spinge ad estendere quanto aveva osservato Leewenhoek

¹⁰⁵⁴ Cfr. RÉGIS, *Système*, vol. 2, p. 585; lo si compari con SWAMMERDAMI *Tractatus*, p. 9.

¹⁰⁵⁵ RÉGIS, *Système*, vol. 2, pp. 585-6; Hubin fa cenno a tale esperimento nelle *Nouvelles expériences du vuide*: cfr. LOUIS HUBIN, *Nouvelles expériences du vuide avec la description des machines qui servent à les faire*, Paris, Jean Cusson 1674, p. 19.

¹⁰⁵⁶ ANTONIE VAN LEEWENHOEK, *Observations faites avec le microscope sur le sang, le lait, le sucre, le sel et la manne*, Paris, Estienne Michallet 1679, pp. 169-72.

¹⁰⁵⁷ *Journal des Sçavans*. Du Lundy 26 Juin 1679, pp. 169-72.

¹⁰⁵⁸ In particolare Régis sottolinea come la struttura e il funzionamento del corpo degli animali non sia differente da quello delle piante se non in ragione del suo maggiore grado di complessità: «il faut considerer que dans les animaux les os et les chiars, les arteres et les veines, et généralement toutes les parties similaires dont les organiques sont composées, ressemblent à plusieurs plantes qui se nourrissent en même temps, de la même façon et du suc de la même terre» (RÉGIS, *Système*, vol. 2, p. 599); l'autore cartesiano pare dunque riprendere la convinzione malpighiana dell'esistenza di un unico piano strutturale del vivente, che condusse lo scienziato italiano a osservare nella macchina botanica una struttura microscopica di fondo formata da aggregati di cellule, non comprese però nel loro attuale significato e descritte con il nome di "utricoli" (cfr. M. MALPIGHI, *Anatome plantarum cui subiungitur appendix de ovo incubato observationes continens*, Londini, Johannis Martyn 1675, *prefatio*; relativamente alla descrizione degli utricoli, menzionati in tutta l'opera, si veda *Marcelli Malpighi Anatomes plantarum idea*, in *ibid.*, p. 4: «in interiori caudicis regione medulla conditur, in quibusdam arboribus et in singulis

attraverso il microscopio relativamente all'occhio di un bue, anche alle altre parti del corpo degli animali, le quali sono pertanto ritenute dal filosofo cartesiano «composées de petits globules»¹⁰⁵⁹. Il processo nutritivo e di accrescimento degli uomini e degli animali è pertanto descritto come una articolazione del processo di nutrizione e di crescita che caratterizza il mondo vegetale.

Prima di avviarsi alla trattazione degli organi riproduttivi dell'uomo, Régis dedica un intero capitolo alla «description des organes qui servent à la generation d'un poulet»¹⁰⁶⁰. Nel dibattito sull'origine della vita, Régis si schiera a favore del preformismo per ciò che concerne la spiegazione del processo di sviluppo dell'embrione e dell'ovismo per quel che riguarda la localizzazione dell'embrione¹⁰⁶¹, preferendo alla posizione di Hartsoeker¹⁰⁶² quella di Malpighi, di cui ripropone la dimostrazione sperimentale. Attraverso l'osservazione al microscopio che nella cicatrice di un uovo di gallina non fecondato era possibile contemplare già preformato il pulcino in miniatura¹⁰⁶³, lo scienziato italiano aveva infatti supportato l'argomentazione a favore dell'ovismo con una prova empirica. Sulla scorta delle osservazioni di Malpighi e

tenellis surculis. Hæc globulorum multiplici ordine per longum locatorum constat, qui membranosi utriculi sunt, ut evidenter patet in *nuce, sambuco*, et aliis»)

¹⁰⁵⁹ RÉGIS, *Système*, vol. 2, p. 601; le osservazioni di Leewenhoek, originariamente apparse nelle *Philosophical transactions n. 116 for the 26th of July 1675 (Microscopical Observations of Mr. Leewenhoek, concerning the Optic Nerve, communicated to the Publisher in Dutch and by him made English in Philosophical transactions n. 116 for the 26th of July 1675*, pp. 378-80), erano state riportate nel *Journal des Sçavans* dello stesso anno come *Extrait du journal d'Angleterre (Extrait du Journal d'Angleterre contenant quelques observations curieuses faites par le moyen du Microscope*, in *Journal des Sçavans n. 5. Du Lundy 11 Fevrier 1675*, pp. 59-60).

¹⁰⁶⁰ RÉGIS, *Système*, vol. 2, p. 635.

¹⁰⁶¹ Régis mostra di essere aggiornato sul dibattito tra ovisti e animalculisti concernente l'origine della vita, rilevando come i sostenitori del preformismo proponessero due opposte soluzioni circa la localizzazione dell'embrione, la quale veniva ravvisata da alcuni nell'apparato genitale maschile mentre da altri nell'apparato genitale femminile. A riguardo si veda *ibid.*, pp. 640-4.

¹⁰⁶² *Ibid.*, pp. 642-3. Mouy pone in rilievo come questo determini un necessario allontanamento dalla teoria cartesiana della generazione: se infatti «dans Descartes, le concours des matières mâle et femelle produit une fermentation qui organise un substrat primitivement sans forme. Dans Régis, la germe femelle contient formellement l'animal. Il n'a besoin, pour le faire éclore, que d'être développé par quelque matière qui soit assez subtile pour pénétrer ses pores. Cette matière dépend du concours des deux sexes. Elle rend le germe capable de recevoir une nouvelle nourriture qui le fait croître d'une manière sensible» (MOUY, *Le développement de la physique*, p. 162). Sebbene la posizione di Hartsoeker fosse già nota, la prima rappresentazione dell'*homunculus* viene realizzata dallo scienziato nei suoi *Essay de dioptrique*; cfr. NIKLAAS HARTSOEKER, *Essay de dioptrique*, Paris, Anisson 1694, pp. 227-33.

¹⁰⁶³ Cfr. MARCELLO MALPIGHI, *Dissertatio epistolica de formatione pulli in ovo*, Londini, J. Martyn 1673; sul *Journal des sçavans n. XXV. Du Lundy 16 Septembre 1686*, pp. 293-5. era stato pubblicato il *compte rendu* della traduzione in francese dell'opera – stampata a Parigi presso Villery nel 1686 – che comprendeva anche la traduzione della *Dissertatio epistolica de bombyce*.

avvalendosi di un'impostazione ipotetico-deduttiva¹⁰⁶⁴, Régis descrive gli stadi di sviluppo dell'embrione di pollo¹⁰⁶⁵: a partire dalla cicatricula di un uovo subventaneo – «qui est comme le crayon du poulet»¹⁰⁶⁶ –, passando attraverso l'illustrazione della cicatricula di un uovo deposto fecondato ma non ancora covato¹⁰⁶⁷, giunge a delineare le caratteristiche dell'embrione completamente contornato dall'amnios. Sulla scorta delle osservazioni e degli esperimenti del medico aretino Francesco Redi – pubblicate in un'opera apparsa nel 1671¹⁰⁶⁸ e recensita nel *supplément du Journal des Sçavans du 1672*¹⁰⁶⁹ – Régis sottolinea poi come le uova siano a buon diritto da ritenersi i principi della generazione di tutti gli animali, e come questi ultimi possan essere distinti in due classi differenti: la prima racchiude le «bêtes qui jettent hors d'elles leurs œufs et les couvent ensuite», la seconda comprende invece quelle che «les retiennent, et les couvent dans leur propre sein»¹⁰⁷⁰. L'autore non nega l'accordo dell'opinione degli animalculisti con le leggi della natura e la validità delle ragioni che la sostengono, tra cui annovera in primo luogo le osservazioni effettuate al microscopio da Nicolas Hartsoeker¹⁰⁷¹, *associé étranger de l'Académie des Sciences de Paris*¹⁰⁷² – e quelle di

¹⁰⁶⁴ A riguardo, si veda REGIS, *Système*, vol. 2, p. 636: «(...) afin de suivre toujours une même methode, nous ferons d'abord la description d'un œuf; et parce que celui d'une poule est plus commun que tous les autres, nous commencerons cet examen par luy, estant bien persuadez que si nous pouvons découvrir toutes les parties qui le composent, nous serons comme assurés d'avoir trouvé ce qui se rencontre dans tous les autres œufs, y ayant beaucoup d'apparence que la nature suit en les formant les mêmes regles qu'elle a suivies en formant l'œuf de la poule».

¹⁰⁶⁵ La descrizione del processo di sviluppo embrionale del pollo non è che il riassunto di quanto illustrato nel *De formatione pulli in ovo* di Malpighi e viene ripreso dalla *Philosophia vetus et nova* di Du Hamel. Si faccia riferimento a REGIS, *Système*, vol. 2, pp. 635-40 e lo si confronti con MALPIGHI, *Dissertatio epistolica*, pp. 1-29; e con JEAN-BAPTISTE DU HAMEL, *Philosophia vetus et nova*, 4 voll., vol. 2, Norimbergae, Zigerius 1682 (1^a ed. 1678), pp. 839-42. La *philosophia vetus* viene recensita nel *Journal des Sçavans* suddivisa per tomi: la recensione del primo e del secondo tomo appare nel *Journal des Sçavans n. XV. Du Lundy 2 May 1678*, pp. 165-9; il *compte rendu* del terzo tomo viene pubblicato nel *Journal des Sçavans n. XVIII. Du Lundy 23 May 1678*, pp. 201-7; mentre il quarto tomo viene recensito nel *Journal des Sçavans n. XXIII. Du Lundy 4 Juillet 1678*, pp. 261-71. Nel *Journal des Sçavans* del 1681 viene inoltre segnalata la versione corretta e aumentata (6 volumi) che era uscita dai torchi dell'editore parigino Estienne Michallet lo stesso anno: cfr. *Journal des Sçavans n. XXII. Du Lundy 4 Aoust 1681*, pp. 343-7 e *Journal des Sçavans n. XXII. Du Lundy 4 Aoust 1681*, pp. 343-7 e *Journal des Sçavans n. XXIII. Du Lundy 18 Aoust 1681*, pp. 359-62.

¹⁰⁶⁶ REGIS, *Système*, vol. 2, p. 636.

¹⁰⁶⁷ Nonostante l'autentica fonte dell'immagine sia il *De formatione pulli in ovo* di Malpighi (cfr. MALPIGHI, *Dissertatio epistolica*, TAB. I), Régis preferisce riportare una variante della stessa proposta da Du Hamel (cfr. DU HAMEL, *Philosophia vetus*, vol. 2, p. 836).

¹⁰⁶⁸ FRANCISCI REDII, PATRICII ARETINI *Experimenta circa generationem insectorum*, Amsterdam, sumptibus Andreas Frisius 1671.

¹⁰⁶⁹ *Supplément du Journal des Sçavans du 1672*, p. 100.

¹⁰⁷⁰ REGIS, *Système*, vol. 2, p. 636.

¹⁰⁷¹ «De cette maniere [scil. con il suo nuovo microscopio] il [scil. Hartsoeker] a découverte encore nouvellement que dans l'urine qui se garde quelques jours il s'y engendre de petits animaux qui sont

Homberg relative alla generazione degli animali, sulle quali compose forse un trattato ispirato alla tradizione vermista, che rimase tuttavia inedito¹⁰⁷³.

La generazione degli insetti è spiegata in accordo con l'ipotesi malpighiana dell'*Anatomes plantarum pars altera*, che riconduceva la generazione degli insetti non più solo alla corruzione, ovvero all'incontro fortuito di parti di alcuni corpi soggetti ad aterazione e a distruzione, ma anche al concorso di veri semi¹⁰⁷⁴. Se nel *De Bombyce*¹⁰⁷⁵ Malpighi aveva reso note le sue scoperte relative ai rudimenti degli organi sessuali nella larva, nella *Anatomes plantarum pars altera* (Londra 1679)¹⁰⁷⁶ – recensita nel *Journal des Sçavans* del 13 Gennaio 1681¹⁰⁷⁷, lo studio delle galle lo condusse a correggere un errore di Redi e a dimostrare che gli insetti che paiono generarsi da esse sono in realtà lì depositi, prima della schiusa delle uova, da femmine gravide della stessa specie¹⁰⁷⁸. Régis rifiuta pertanto il modello della generazione spontanea degli insetti, indiscutibilmente ammesso fino ad allora dai seguaci della Scuola Aristotelica e da quelli della Scuola Epicurea, per i piccoli organismi, che non si riproducevano in

encore beaucoup plus petits que ceux que l'on voit dans l'eau de poivre, et qui ont la figure de petites anguilles. Il en a trouvé dans la semence de coq, qui ont paru à peu près de cette même figure qui est fort différente, comme l'on voit de celle qu'ont ces petits animaux dans la semence des autres qui ressemblent, comme nous l'avons remarqué, à des grenouilles naissantes» (*Extrait d'une lettre de M. Nicolas Hartsoeker écrite à l'Auteur du Journal touchant la manière de faire des nouveaux Microscopes, dont il a esté parlé dans le Journal il y a quelques jours*, in *Journal des Sçavans* n. XXX. Du Lundy 29 Aoust 1678, pp. 355-6)

¹⁰⁷² Cfr. *Table general des matières contenues dans le Journal des Sçavans*, de l'édition de Paris, vol. 5, Paris, Briassion 1755, p. 451.

¹⁰⁷³ Régis fa riferimento al manoscritto di un trattato dell'autore ancora inedito relativo alla generazione degli animali: «M. Homberg nous a communiqué le manuscrit d'un Traité qu'il a fait de la generation des animaux, sur le même principe, et il s'outient cette opinion par des raisonnements si probables que si elle paroît encore surprenante, ce n'est qu'à cause qu'elle est nouvelle» (REGIS, *Système*, vol. 2, p. 642): a riguardo si veda ANTONIO VALLISNIERI, *Istoria della generazione*, 2 voll., a cura di M.T. Monti, Firenze, L.S. Olschki 2009, vol. 1, pp. xxiii, 18.

¹⁰⁷⁴ Cfr. REGIS, *Système*, vol. 2, p. 644.

¹⁰⁷⁵ Cfr. MARCELLI MALPIGHI *Dissertatio epistolica de bombyce*, Londini, Joannem Martyn&Jacobum Allestry 1669; l'opera venne pubblicata tradotta in francese nel 1686 insieme alla versione nella stessa lingua del *De formatione pulli in ovo* (MARCELLO MALPIGHI, *La structure du ver à soye et de la formation du poulet dans l'œuf*, Paris, Maurice Villary 1686) e recensita nel *Journal des Sçavans* del 16 Settembre 1686 (*Journal des Sçavans* n. XXV. Du Lundy 16 Septembre 1686, pp. 293-5).

¹⁰⁷⁶ MARCELLI MALPIGHI *Anatomes plantarum pars altera*, Londini, Joahnnis Martyn 1679.

¹⁰⁷⁷ *Journal des Sçavans* n. I. Du Lundy 13 Janvier 1681 pp. 13-6.

¹⁰⁷⁸ tale correzione generò la nota polemica sulle galle tra Malpighi e Redi; a riguardo si veda BRUNO BASILE, "Una polemica secentesca: le correzioni di Marcello Malpighi alle 'esperienze' rediane 'intorno alla generazione degli insetti'", in *Studi e memorie per la storia dell'Università di Bologna* 3 (1983), pp. 278-314; ID., *Polemiche sulla generazione spontanea: Redi, Buonanni, Malpighi*, in *L'invenzione del vero. Studi sulla letteratura scientifica da Galilei ad Algarotti*, Roma, Salerno edizione 1987, pp. 125-67; si veda inoltre MICHELA FAZZARI, *Redi, Buonanni e la controversia sulla generazione spontanea: una rilettura*, in W. Bernardi, L. Guerrini (a cura di), *Francesco Redi, un protagonista della scienza moderna. Documenti, esperimenti, immagini*, Firenze, Leo S. Olschki 1999, pp. 97-127 e PIETRO OMODEO, *La disputa della generazione spontanea da Redi fino a Lamarck*, in «Società» 13 (1957).

maniera evidente e che sembravano comparire nell'ambiente indipendentemente da genitori riconoscibili¹⁰⁷⁹.

Su queste basi, Régis intraprende la descrizione degli organi riproduttivi dell'uomo¹⁰⁸⁰ e della donna¹⁰⁸¹ rimanendo fedele alla dottrina dell'ovismo e mutuando le illustrazioni dall'*Anatomia reformata* di Blancard¹⁰⁸². L'illustrazione del processo di generazione dell'embrione umano è fatta seguire da alcuni capitoli dedicati all'analisi delle cause delle mostruosità infantili, alla descrizione della crescita del bambino e allo studio delle febbri. Riguardo la circolazione del sangue nel feto, Régis menziona l'esperimento di Hooke di mantenere animali vivi soffiando con una cannuccia attraverso i polmoni per dimostrare che il sangue può fluire attraverso le vene di un feto che non ha ancora il potere di respirare¹⁰⁸³. La descrizione dell'esperimento condotto da Hooke era apparsa nelle *Philosophical Transactions for Monday 21st October 1667*¹⁰⁸⁴ ed era in seguito stata pubblicata nel *Journal des Sçavans as extrait du Journal d'Angleterre*¹⁰⁸⁵. Il numero 28 delle *Philosophical Transactions* era stato inviato da Oldenburg a Justel, come testimonia una lettera datata 6 Novembre 1667. In questa lettera Justel scrive ad Oldenburg che avrebbe accettato il volume delle *Transactions* a condizione che il segretario della Royal Society accettasse in cambio un altro libro¹⁰⁸⁶ e menziona un esperimento curioso, identificato da Rupert Hall e Marie Boas Hall con l'esperimento di Hooke di mantenere in vita un animale soffiando nei suoi polmoni¹⁰⁸⁷.

Régis non trascurava l'esame dello stato in cui l'uomo versa durante la malattia, accordando particolare attenzione alle febbri e all'itterizia. Per ciò che concerne la causa delle febbri e i diversi stati che attraversa il malato in stato febbrile, il filosofo

¹⁰⁷⁹ REGIS, *Système*, vol. 2, pp. 644-8.

¹⁰⁸⁰ Cfr. *ibid.*, vol. 3, pp. 5-8.

¹⁰⁸¹ Cfr. *ibid.*, pp. 8-12.

¹⁰⁸² Si faccia riferimento a STEPHANUS BLANCARDUS, *Anatomia reformata*, pp. 509-11, 540 per la rappresentazione degli organi sessuali maschili e a *Ibid.*, pp. 568-70 per la raffigurazione di quelli femminili. Blancard a sua volta riprende il trattato di de Graaf (cfr. REINIER DE GRAAF, *De virorum organis generationi inservientibus, de clysteribus et de usu siphonis in anatomia*, Lugduni Batavorum, ex Officina Hacklana 1668).

¹⁰⁸³ Cfr. REGIS, *Système*, vol. 3, pp. 24-25.

¹⁰⁸⁴ Cfr. *An Account of an Experiment made by Mr. Hook of Preserving Animals alive by Blowing through their Lungs with Bellows*, in *Philosophical Transactions*, 28 (Monday 21st October 1667), pp. 539-540.

¹⁰⁸⁵ Cfr. *Extrait du Journal d'Angleterre touchant la maniere d'entretenir un Animal en vie sans Thorax et sans Diaphragme en lui faisant entrer de l'air dans les poumons par le moyen d'un soufflet*, in *Journal des Sçavans* n. XIII. Du Lundy 28 Novembre 1667, pp. 160-162.

¹⁰⁸⁶ Cfr. *Justel to Oldenburg [694] (6 November 1667)*, in Oldenburg, *The correspondence*, vol. 3, pp. 577-578.

¹⁰⁸⁷ Cfr. *ibid.*, p. 578, 580 n. 5.

cartesiano rigetta l'opinione di Borelli, il quale ravvisava nella corruzione di altri umori diversi dal sangue la causa dello stato febbrile¹⁰⁸⁸; per accogliere la teoria di Minot relativa alle febbri calde – che erano imputate dal medico francese a una fermentazione straordinaria del sangue indotta dalla commistione di quest'ultimo con elementi ad esso estranei¹⁰⁸⁹.

L'itterizia e il colorito giallognolo ad essa connesso sono ricondotti dal filosofo cartesiano, in accordo con la *Medicina* di Luca Tozzi, recensito nel *Journal des Sçavans*

¹⁰⁸⁸ Cfr. GIOVANNI ALFONSO BORELLI, *Delle cagioni delle febbri maligne*, Cosenza, Gio. Battista Rosso 1649. L'opera era stata menzionata sia nell'elogio di Borelli pubblicato nel *Journal des Sçavans* del 17 Agosto 1682 (*Journal des Sçavans* n. XXII. Du Lundy 17 Aoust 1682, pp. 258-60, p. 259) sia nel *Journal des Sçavans* del 12 Luglio 1683 (*Journal des Sçavans* n. XVII. Du lundy 12 Juillet 1682, pp. 193-7, p. 194), ma in particolare l'ipotesi di Borelli era stata illustrata in maniera dettagliata nel *Journal de médecine* di Jean-Paul de la Roque (cfr. *Hypothese nouvelle sur les causes des Fievres, proposée par M. Borelli Medicin d'Italie*, in JEAN-PAUL DE LA ROQUE, *Journal de médecine, ou Observations des plus fameux médecins, chirurgiens et anatomistes de l'Europe, tirées des journaux des pays étrangers et des mémoires particuliers*, Paris, Jean Cusson et Laurent d'Houry 1683, pp. 20-30); è probabile che Régis, per descrivere l'opinione di Borelli circa la causa dello stato febbrile si sia avvalso di tale fonte, la quale a pp. 20-2 si sofferma a riportare una sintesi del motivo delle febbri ipotizzato dal medico italiano, sintesi molto simile a quella fornita nel *Système*: «cet auteur qui fait consister l'essence de la fièvre dans l'augmentation du battement du cœur et des arteres, pretend que la cause prochaine et immediate des fievers consiste dans le suc nerveux, qui estant plus spiritueux et plus acre tombe plus frequemment et en plus grande abondance dans le cœur, dont il augmente le mouvement» (DE LA ROQUE, *Journal*, p. 20); «[...] il se trouve encore des philosophes qui pretendent que le vice du sang ne contribuë rien à produire les fièvres et qu'elles dependent uniquement du defect des autres humeurs: car je demande quelles sont les autres humeurs differentes du sang, dont le defect produit la fièvre. S'ils disent que ce sont les esprits animaux ou le suc nerveux, qui par leur acrimonie agitent le cœur plus que de coûtume, je demande encore d'où vient que les esprits animaux et le suc nerveux ont la puissance d'agiter ainsi le cœur, si ce n'est qu'ils procedent d'un sang qui est plus acre et plus échauffé qu'à l'ordinaire, c'est à dire qui a deja le vice qui produit la fièvre. Outre que quand les esprits animaux agiteroient le cœur plus forte que de coûtume, il s'ensuivroit bien que le sang couleroit plus vite, mais non pas qu'il fût plus chaud» (REGIS, *Système*, vol 3, p. 42).

¹⁰⁸⁹ JACQUES MINOT, *De la nature et des causes de la fièvre*, Paris, Robert Pepie 1684, pp. 54-5: «je conçois donc que la fièvre n'est autre chose qu'un mouvement ou une fermentation extraordinaire excitée dans le sang, que cette fermentation est causée par quelques matieres qui s'y meslent, sur lesquelles les principes actifs ou les parties spiritueuses du sang agissent pour les digerer et les unir parfaitement à toute la masse, ou pour les pousser au dehors, si elles ne peuvent y estre unies. C'est ce qui cause du desordre dans l'œconomie naturelle, et produit tous les accidens que nous voyons dans les fièvres, comme sont la frequence du poulx, les frissons, le chaud, la soif et tous les autres symptomes qui les accompagnent ordinairement»; cfr. REGIS, *Système*, vol. 3, pp. 40-1: «D'autres soutiennent que la fièvre n'est autre chose qu'un mouvement ou une fermentation extraordinaire excitée dans le sang par quelques matieres qui s'y mêlent, sur lesquelles les principes actifs ou les parties spiritueuses du sang agissent pour les digerer et les unir parfaitement à toute la masse, ou pour les pousser au dehors, si elles n'y peuvent estre unies. Ce qui cause du desordre dans l'œconomie naturelle et produit tous les accidens que nous voyons dans les fièvres, comme sont la fréquence du poux, les frissons, le chaud, la soif, et tous les autres symptomes qui les accompagnent ordinairement [...]; il y a apparence que cet auteur n'a entendu parler que de la fièvre qui est accompagnée de chaleur et en ce sens elle paroît fort exacte». Per ciò che concerne gli stati attraversati dal malato in stato febbrile si veda REGIS, *Système*, vol. 3: «nous disons avec un auteur moderne qu'il y a trois temps dans la fièvre, pendant lesquels un malade estant agité de symptomes differents, l'on doit avoir des indications differentes pour sa guerison». Il trattato di Minot era stato menzionato nel *Journal des Sçavans* n. II. Du Lundy 15 Janvier 1685, p. 22.

*pour l'année 1688*¹⁰⁹⁰, all'agitazione della sierosità del sangue, che diviene gialla a causa dell'unione del suo sale acido con la linfa:

[...] quoy qu'on croye d'ordinaire que la jaunisse procede de ce que les pores du foye estant bouchez, la bile qui ne peut couler dans la vesicule du fiel se repand par tout le corps, il y a neanmoins des auteurs considerables qui ne peuvent croire que bien que ces pores soient bouchez, ils puissent arrêter une quantité de bile assez grande pour teindre non seulement les parties exterieures, mais encore les interieures et l'urine même, comme il arrive dans les icterques; ils veulent aussi que cette maladie procede de la serosité du sang exaltée et devenuë jaune par le mélange de son sel acide avec la lymphe, à peu près comme une lessive faite des cendres de plantes devient jaune quand on y mêle des sucs acides. C'est ce que l'experience semble confirmer, puis qu'en ouvrant les corps de ceux qui sont morts de cette maladie on ne trouve point que les chairs soient jaunes, mais les seules parties membraneuses sur lesquelles il y a un grand nombre de vaisseaux lymphatiques¹⁰⁹¹.

Nella seconda parte del libro ottavo sono analizzati gli organi di senso; tale sezione appare come il seguito dell'ultimo capitolo della prima parte dedicato all'indagine degli stati di sonno e di veglia¹⁰⁹². Questi ultimi vengono spiegati secondo la teoria cartesiana – che li collega alla dottrina degli spiriti animali –. Se tra le cause del sonno viene annoverata da Régis l'abitudine¹⁰⁹³, la cui influenza era stata dimostrata

¹⁰⁹⁰ *Journal des Sçavans pour l'année 1688*, p. 151

¹⁰⁹¹ REGIS, *Système*, vol. 3, p. 69. LUCA TOZZI, *Medicinæ*, Venetiis, apud Nicolaum Pezzana 1747, p. 196: «morbus ictericus, quem et regium, arquatium, et auriginosum appellant, adeo facilis est cognitu ut solo intuitu cuilibet pateat. Eo enim, flavo plerumque colore tingitur cutis, sed et non raro nigicat ac virescit, unde flavum, nigrum et viridem mixtum ex ambobus nonnulli constituerunt. Communis putatur infici hisce coloribus cutim, ex poro selleo obstructo nequeunte bilem e jecore in vesicam sellis traducere, quæ propterea per universum habitum corporis diffundatur. At quamvis hæc obstructio sæpissime contigerit, non videtur tamen tanta bilis copia cumulari posse in ejusmodi ægrotantibus, quæ valeat totum corpus nedum exterius sed et interius flavo colore contaminare immo et urinam, aliaque excrementa supra modum ad plures dies inficere; si præsertim spectes bilem, quæ in cysti colligitur et ea, quæ per eutim vias urinæ, nares et os egeruntur, cum interea felleus humor ibidem non deficiat, immo et aliquando cystim ipsam plus justo aggravet. [...] sed nec in bilem aut felleum humorem universam hujus morbi causam revocare solum licet. Nam quamvis nedum cysticus et intestinalis ductu obstrui sed e cystis ipsa oppleri, gravari, tumefieri, ab humore etiam felleo in lapillos concreto; compertum tamen est, citra biliosi humoris vitium, prædictorumque ductuum obstructionem arquatium morbum accidisse, ex lymphæ, et sero sanguinis exaltato atque flavum colorem adepti ob mixturam salis acore præditi, seu succi acidi cum lymphæ suo etiam sale imbuta, simili ferme modo, ec experimur lixivium ex cineribus plantarum in aqua elixis paratum flavescere, vergereque in croceum colorem, si acidum justa mensura superaffundatur; quin et lixivium ipsum si multo et acri cinere aspersum, plusquam deceat efferbuerit, non leviter rubescere solet et rursum colorem inducere [...]. Confirmant idipsum observationes habitæ in plerisque cadaveribus hoc morbi genere defunctorum. [...] At vero carnosa viscera et carnes ipsæ vix, aut numquam ictericis flaventia deprehensa sunt, et solum membranacea per quæ lymphæ ductus plurimi diffunduntur. Accedit quod icterum sæpissime subsequitur hydrops ascites, qui vitiatæ lymphæ et lymphaticis vasis nunc communi voto tribuitur».

¹⁰⁹² Cfr. REGIS, *Système*, vol. 3, pp. 82-6.

¹⁰⁹³ Cfr. ID., p. 84.

da Willis nel *De anima brutorum*¹⁰⁹⁴, la teoria dello scienziato inglese a riguardo è complessivamente rifiutata. All'ipotesi di Willis, che, rigettando la teoria degli spiriti animali, attribuiva il sonno all'irrigazione del cervello da parte di un umore acqueo che, penetrando la sostanza cerebrale, buca i pori dei nervi per legare infine gli spiriti animali¹⁰⁹⁵, Régis preferisce infatti l'ipotesi delineata da Descartes nel *Traité de l'homme*¹⁰⁹⁶, secondo cui il sonno è generato dal disseccamento del cervello a causa del corso continuo degli spiriti animali che ne penetrano la sostanza, proprio come «une piece de drap qui est mouillée se desseche par le flux continuel de l'air qui passe par ses pores»¹⁰⁹⁷.

Se gli stati di sonno e veglia vengono spiegati secondo la teoria cartesiana – che li collega alla dottrina degli spiriti animali –, il funzionamento degli organi di senso viene descritto sulla base della *Neurographia* di Vieussens¹⁰⁹⁸. Data la sua lineare semplicità, l'ipotesi del legame diretto del sistema nervoso afferente all'apparato sensoriale con il cervello viene infatti ritenuta più conforme alle leggi naturali rispetto all'ipotesi cartesiana, sebbene anche quest'ultima sia giudicata verosimile¹⁰⁹⁹. Régis non si limita a rendere ragione della ricettività degli organi di senso, ma si spinge a fornire una dettagliata descrizione anatomica della lingua, dell'orecchio e dell'occhio sulla base delle più recenti scoperte. L'anatomia degli organi del gusto¹¹⁰⁰ riprende quindi il *De*

¹⁰⁹⁴ THOMAS WILLIS, *De anima brutorum*, Oxonii, Theatro Sheldoniano 1672, pp. 238-9; l'opera era stata recensita nel *Journal des Sçavans n. 1. Du Lundy 5 Janvier 1665*, pp. 16-9.

¹⁰⁹⁵ WILLIS, *De anima*, pp. 231-55.

¹⁰⁹⁶ DESCARTES, *Traité de l'homme*, art. 103.

¹⁰⁹⁷ REGIS, *Système*, vol. 3, p. 86.

¹⁰⁹⁸ Cfr. VIEUSSENS, *Neurographia*, pp. 125-8.

¹⁰⁹⁹ Si veda REGIS, *Système*, vol. 3, p. 89: «c'est (...) une chose constante que le cerveau est l'organe immediat de l'ame, entant qu'il a de la liaison avec tous les organes des sens qui luy communiquent l'impression des objets extérieurs par les nerfs; mais la difficulté est de sçavoir comment se fait cette communication: si elle se fait par le moyen des esprits animaux qui sont contenus dans les nerfs et qui portent au cerveau le même mouvement qu'ils ont reçu dans les organes, ou bien si les filets dont la moëlle des nerfs est composée, après avoir été ébranlez par les objets, causent eux-mêmes une semblable émotion dans le cerveau. Il est aisé de concevoir que cette communication de mouvement se peut faire de ces deux façons: car en premier lieu, elle se peut faire par le simple flux et reflux des esprits animaux, entant que l'action des objets extérieurs les empêchant de couler dans les organes tandis qu'ils sont pressez, les oblige de refluer dans le cerveau, et d'y exciter par leur reflux les mouvements qui sont instituez de la nature pour causer des sensations dans l'ame. Secondement, cette communication se peut faire par les fibres memes dont la moëlle des nerfs est composée, lesquelles ayant été ébranlées par les objets causent une semblable émotion dans le cerveau (...). Ces deux hypotheses estant ainsi également vray-semblables, chacun pourra se servir de celle qu'il voudra, pour nous nous preferons la dernière comme la plus accommodée à nôtre maniere de philosopher (...)».

¹¹⁰⁰ Cfr. *ibid.*, pp. 100-2.

lingua di Malpighi¹¹⁰¹, quella dell'apparato uditivo¹¹⁰² risulta conforme al *Traité du bruit* di Perrault¹¹⁰³ e al *Traité de l'organe de l'ouïe* Du Verney¹¹⁰⁴; infine, la descrizione delle parti dell'occhio¹¹⁰⁵ viene mutuata dall'*Anatomia reformata* di Blancard¹¹⁰⁶, in favore della quale viene confutata la teoria di Perrault relativa all'azione dei muscoli dell'occhio¹¹⁰⁷.

Il senso del tatto viene invece analizzato attraverso la confutazione dell'ipotesi che Perrault aveva espresso nei suoi *Essais*, il quale voleva che l'anima avesse un'unione particolare con le particelle componenti le diverse parti del corpo, unione che conduceva l'anima ad allarmarsi ogni qualvolta venivano separate¹¹⁰⁸. Le trattazioni dell'udito e della vista sono corredate rispettivamente di una riflessione sul suono e di un breve trattato sulla luce, entrambi condotti sul modello cartesiano. Per quanto riguarda il suono, l'autore si limita ad esporre «les mouvements particuliers dans

¹¹⁰¹ Cfr. MARCELLO MALPIGHI, *De lingua epistola*, in ID., *Tetras anatomicarum epistolarum de lingua et de cerebro Marcelli Malpighii ac Caroli Fracassati*, Bononiae, Benatius 1665, pp. 47-77 (recensito nel *Journal des Sçavans* n. XII. Du Lundy 28 Aoust 1667, pp. 142-8). Per ciò che concerne l'analisi delle cause dei diversi sapori e la loro suddivisione in sapori semplici e sapori composti, Régis si richiama alla *Exercitatio epistolica de lingua* del Fracassatus (cfr. CAROLI FRACASSATI *Exercitatio epistolica de lingua* in MALPIGHI, *Tetras anatomicarum*, pp. 151-258).

¹¹⁰² Cfr. REGIS, *Système*, vol. 3, pp. 113-23.

¹¹⁰³ Cfr. PERRAULT, *Traité du bruit*, in ID., *Oeuvres*, vol. 1, pp. 239-46. Il dettaglio relativo alla «quaisse du tambour» (cfr. RÉGIS, *Système*, vol. 3, p. 114) è invece ripreso da Blancard; si veda BLANCARDUS, *Anatomia*, p. 344.

¹¹⁰⁴ Il *Traité* di Du Verney, professore di anatomia e membro dell'*Académie des sciences*, viene ripreso da Régis per ciò che concerne la funzione della chiocciola – considerata l'organo immediato dell'udito –, della membrana spirale, del vestibolo e dei tre canali semicircolari chieciola: si compari REGIS, *Système*, vol. 3, pp. 121-2 con JOSEPH GUICHARD DU VERNEY, *Traité de l'organe de l'ouïe*, Paris, Estienne Michallet 1683, pp. 93-99; il *Traité* dell'anatomista francese era stato recensito sul *Journal des sçavans* del 31 Maggio 1683 (*Journal des Sçavans* n. XIII. Du Lundy 31 May 1683, pp. 145-50).

¹¹⁰⁵ Cfr. REGIS, *Système*, vol. 3, pp. 137-45.

¹¹⁰⁶ Cfr. BLANCARDUS, *Anatomia*, p. 297-316.

¹¹⁰⁷ Cfr. REGIS, *Système*, vol. 3, p. 144 e CLAUDE PERRAULT, *Traité du mouvement des yeux*, in *Œuvres*, vol. 2, pp. 570-95, pp. 572-8.

¹¹⁰⁸ REGIS, *Système*, vol. 3, p. 97; cfr. CLAUDE PERRAULT, *Des sens extérieurs*, in *Œuvres*, vol. 2, pp. 513-70, pp. 529-30: «L'hypothese de l'union de l'ame avec le corps est une chose sans laquelle il est difficile d'expliquer les phenomenes des sens extérieurs, par lesquels l'ame connoît les choses qui sont hors de nous; mais, pour faire comprendre tout ce qui appartient au sens du toucher, cette union a besoin d'estre étendue plus loin qu'il n'est nécessaire dans les autres sens: car pour cela il faut supposer non seulement que l'ame est unie au corps, mais même qu'elle a une liaison très particulière avec toutes ses particules qu'elle anime». Gli *Essais* di Perrault, stampati a Parigi da Jean Baptiste Coignard nel 1680, vengono recensiti dal *Journal* dello stesso anno: in particolare, il primo tomo (comprendente il *Traité de la pesanteur des corps, de leur ressort et de leur dureté*, il *Traité du mouvement peristaltique*, il *Traité de la circulation de la seve des plantes*, *Une nouvelle insertion du canal thoracique* e la *Description d'un nouveau conduit de la bile*) viene presentato nel *Journal des Sçavans* n. XIV. Du Lundy 3 Juin 1680, pp. 157-64, il secondo tomo (comprendente il *Traité du bruit*) nel *Journal des Sçavans* n. XVI. Du Lundy 1 Juillet 1680, pp. 185-90 e infine il terzo tomo (comprendente il *Traité de la mechanique des animaux*) viene recensito nel *Journal des Sçavans* n. XIX. Du Lundy 12 Aoust 1680, pp. 217-22.

lesquels consistent le son derivé et le son primitif»¹¹⁰⁹ – che vengono fatti coincidere rispettivamente con il tremolio dell'aria¹¹¹⁰ e con il tremolio di piccolissime parti del corpo sonoro¹¹¹¹ – e ad illustrare la dipendenza degli accordi e delle «dissonances»¹¹¹² rispettivamente dalla commensurabilità e dall'incommensurabilità delle «secousses que deux corps resonnants impriment à l'air»¹¹¹³, riprendendo peraltro non il *Compendium musicae* ma le considerazioni fatte da Descartes nel *Traité de l'homme*¹¹¹⁴. Anche la luce, come il suono, viene distinta in luce primitiva o radicale, e in luce derivata a seconda che sia considerata in relazione al corpo luminoso o al mezzo di propagazione:

«[...] comme le son primitif et radical consiste dans la liaison et dans le ressort des particules des corps resonnants, et le son derivé dans l'agitation particuliere de l'air qui est froissé par ces corps, de même, la lumiere primitive et radicale consiste dans l'agitation violente des parties insensibles des corps lumineux et la lumiere derivée dans le mouvement que la matiere du second element reçoit de ces corps et qu'elle communique au nerf optique qui est l'organe de la vûë»¹¹¹⁵.

Viene inoltre esaminato il fenomeno della fosforescenza attraverso gli esperimenti di Boyle riportati nel *Cours de chymie* di Lémery¹¹¹⁶, che oltre alla storia della pietra e ad una teoria circa le cause della sua luminosità, forniva il resoconto delle sue proprietà e degli esperimenti condotti su di essa, nonché la spiegazione dettagliata di come trarne il fosforo luminoso¹¹¹⁷. L'illustrazione delle proprietà della luce è più

¹¹⁰⁹ Cfr. REGIS, *Système*, vol. 3, p. 123.

¹¹¹⁰ «[...] l'experience fait voir que le choc des corps resonnants se fait entendre presque dans un instant à une assez grande distance. D'où il faut conclure que le son depend d'une agitation particuliere de l'air, qui consiste en ce que la premiere partie de l'air qui est remuée par le choc des corps resonnants et la derniere qui frappe l'oreille de même que toutes les autres qui sont entre-deux, se meuvent tres-vîte en ligne droite, et chacune dans un espace fort court, à peu près comme font plusieurs boules de billard qui sont rangées l'une contre l'autre quand on frappe la premiere avec un coup sec» (REGIS, *Système*, vol. 3, p. 124).

¹¹¹¹ «[...] le mouvement de l'air qui produit le son dépend immédiatement de l'agitation des parties insensibles des corps resonnants, laquelle est si grande et si prompte que la premiere partie de l'air qui est poussée par le retour de chaque partie insensible du corps qui est frappé pousse celle qui est devant» (REGIS, *Système*, vol. 3, p. 124).

¹¹¹² REGIS, *Système*, vol. 3, p. 135.

¹¹¹³ REGIS, *Système*, vol. 3, p. 135.

¹¹¹⁴ Cfr. DESCARTES, *L'homme*, III, AT XI 149-51.

¹¹¹⁵ REGIS, *Système*, vol. 3, p. 145.

¹¹¹⁶ Cfr. LÉMERY, *Cours de chymie*, Paris, Estienne Michallet 1690 (I^a ed. ???), pp. 645-9. Lémery riporta gli esperimenti descritti da Boyle nel *The aerial noctiluca* (cfr. ROBERT BOYLE, *The aerial noctiluca: or Some new phaenomena, and a process of a factitious self-shining substance*, London, Snowden 1680).

¹¹¹⁷ Cfr. LÉMERY, *Cours*, pp. 639-88; nel *Jornal des sçavans* del viene segnalata la nuova edizione del 1683 del corso di Lémery (edita a Parigi da Estienne Michallet) di cui viene messa in rilievo l'aggiunta della sezione dedicata all'analisi del fosforo (cfr. *Journal des Sçavans* n. XXVII. Du Lundy 29 Novembre 1683, pp. 313-6, 313-4).

articolata rispetto alla disamina delle proprietà del suono e le teorie vengono riprese in larga parte da Rohault, oltre che da Keplero, Homberg, Descartes e Mariotte. Se dal primo viene tratta la spiegazione delle proprietà della luce¹¹¹⁸, le caratteristiche della visione attraverso le lenti (concave e convesse) sono in larga parte rappresentate secondo i modelli forniti dalla *Dioptrice* di Keplero¹¹¹⁹ e dagli studi avviati da Wilhelm Homberg¹¹²⁰, mentre da Descartes¹¹²¹ e da Mariotte¹¹²² vengono riprese la teoria dei

¹¹¹⁸ Cfr. REGIS, *Système*, vol. 3, pp. 150-156. Si veda ROHAULT, *Traité*, Vol. 1 (cit. nota 49), pp. 307-12.

¹¹¹⁹ Régis fa riferimento a Keplero per ciò che concerne la spiegazione del comportamento dei raggi di luce incidenti sulle lenti concave (cfr. RÉGIS, *Système*, vol. 3, pp. 254-257) e per l'illustrazione «des lunettes à deux verres dont l'un est convexe de deux côtes et l'autre concave» (cfr. RÉGIS, *Système*, vol. 3, p. 268). Relativamente alla prima questione si faccia riferimento a JOHANNES KEPLER, *Dioptrice*, Augustae Vindelicorum, Davidu Franci 1641, p. 12 (prop. XXXV) e pp. 14-5 (prop. XXXIX); relativamente alla seconda si veda *ibid.*, p. 55.

¹¹²⁰ Per sancire l'attendibilità delle riflessioni riguardanti la disposizione delle lenti e la rifrazione dei raggi luminosi all'interno dei microscopi, Régis fa esplicito riferimento agli esperimenti Homberg: «quant aux microscopes, on en peut faire de plusieurs manieres differentes de celles que nous venons de décrire. Il est même visible que les rayons qui partent des extremités de l'object et qui sortent du verre oculaire extérieur seront paralleles, convergents ou divergents selon la situation qu'on aura donnée aux verres dont ces microscopes seront composez. Au reste, nous ne disons rien du croisement des rayons qui se fait entre les verres de différentes lunettes qui ne soit vray; tout ce que nous en écrivons est confirmé par des experiences qui ont esté faites par M. Homberg Gentilhomme Allemand, si fameux par les grandes connoissances qu'il a de la physique, mais sur tout, par l'adresse et l'exactitude extrême avec laquelle il fait toutes sortes d'experiences» (cfr. REGIS, *Système*, vol. 3, p. 292). Fontenelle nel suo *Eloge de M. Homberg* annovera, tra i suoi numerosi contributi scientifici, la realizzazione di microscopi tanto semplici e funzionali quanto esatti e rileva come anche Régis faccia riferimento alla precisione dei suoi esperimenti e al rigore delle sue teorie: «il revint à Paris au bout de quelques années et tant de connoissances singulières qu'il avoit acquises, ses phosphores, une machine pneumatique de son invention plus parfaite que celle de Guericke et que celle de Boyle qu'il avoit vûe à Londres, les nouveaux phénomènes qu'elle lui produisoit tous les jours, des microscopes de sa façon très-simples, très commodes et très-exacts, autre source inépuisable de phénomènes, une infinité d'opérations rares ou de découvertes de chimie, lui donnerent ici une des premières places entre les premiers savans. M. Régis dans son *Système de philosophie* imprimé en 1690 finit le traité d'optique par dire que tout ce qu'il a écrit est confirmé par des expériences qui ont été faites par M. Homberg (...)» (cfr. BERNARD LE BOVIER DE FONTENELLE, «Eloge de M. Homberg», in ID., *Oeuvres*, 6 voll., vol. 5, Amsterdam, la Compagnie 1754, pp. 270-1).

¹¹²¹ Pur confutando la teoria relativa alla luce solare esposta nel *Traité de la lumière* (cfr. RÉGIS, *Système*, vol. 3, pp. 158-9), Régis si avvale del modello cartesiano sia in merito all'illustrazione della trasmissione della luce dei pianeti e delle comete fino alla terra (si compari RÉGIS, *Système*, vol. 3, pp. 162-166 con DESCARTES, *Le monde*, AT XI 108-18), sia in merito alla spiegazione della produzione dell'arcobaleno attraverso la raffigurazione geometrica della rifrazione dei raggi solari in una goccia d'acqua (cfr. RÉGIS, *Système*, vol. 3, pp. 188-90; lo si compari con DESCARTES, *Les météores*, VIII, AT VI 325-9; l'ipotesi di Descartes è integrata con l'analisi di Rohault: cfr. RÉGIS, *Système*, vol. 3, pp. 191-7; lo si compari con pp. 319-38). In conformità con il pensiero cartesiano, Régis ritiene che il colore non sia che una modificazione della luce causata dal «piroütement de petites boules (du second element) qui composent les rayons» (RÉGIS, *Système*, vol. 3, p. 178) e che pertanto il nero e il bianco non possano essere annoverati tra i colori essendo rispettivamente «un simple défaut de lumière» e «une lumière diminuée sans aucune autre modification» (RÉGIS, *Système*, vol. 3, p. 178).

¹¹²² Régis riporta la descrizione, in forma semplificata, di un esperimento condotto con un «prisme équilateral» (MARIOTTE, *De la nature des couleurs* (1^a ed. 1681), in ID., *Oeuvres*, vol. 1, pp. 196-320, p. 223; ivi anche la spiegazione teorica dell'esperimento) da Mariotte per mostrare che «lorsqu'on regarde des objets ombragez par un corps diaphane triangulaire et équilateral, on les doit voir colorez ou sans

colori¹¹²³ e la spiegazione dell'arcobaleno¹¹²⁴. Régis non manca infine di esaminare l'opinione di Isaac Barrow, matematico e teologo membro della Royal Society, riguardo i colori per mostrarne la vicinanza con la teoria cartesiana:

on se plaint depuis long-temps que les nouveaux Philosophes après avoir si bien expliqué le noir et le blanc, ne parlent ordinairement des autres couleurs qu'en termes généraux et par des conjectures fort éloignées. Monsieur Barrow de l'Académie Royale des Sciences d'Angleterre, voulant remédier à ce défaut, a proposé sur les couleurs un sentiment qu'il croit estre différent du nôtre, mais qui dans le fond n'es que la même chose, comme nous l'allons faire voir¹¹²⁵.

Il resoconto di Régis non è nulla di più della trascrizione della recensione delle *Lectiones opticae et geometricae* di Barrow che apparve sul *Journal des Sçavans* del 18 Novembre 1675¹¹²⁶. Ma, mentre lo scopo della recensione è quello di rimarcare la differenza tra l'opinione dei filosofi cartesiani e quella di Barrow, il tentativo di Régis è quello di enfatizzare il loro sostanziale accordo. Nonostante venne stampata nel 1669, l'opera di Barrow venne recensita nelle *Philosophical Transactions* solo nel 1671¹¹²⁷. Prima del 1671 venne pubblicizzata da Oldenburg in France come nel resto d'Europe. Relativamente al contesto francese, Sluse, Huygens, Vernon, Martel e Auzout were non solo vennero informati in merito alla pubblicazione del trattato di ottica di Barrow,¹¹²⁸ ma ricevettero anche copie del libro attraverso la corrispondenza di Oldenburg¹¹²⁹. La reazione dei membri dell'Accademia di Parigi all'opera di Barrow conferma una volta di più il rapporto fecondo tra l'*Académie des Sciences* e della *Royal Society*. Se, da un lato,

couleur selon que l'œil est diversement placé à leur égard» (cfr. REGIS, *Système*, vol. 3, pp. 182-183). Si veda MARIOTTE, *De la nature des couleurs*, pp. 232-3.

¹¹²³ REGIS, *Système*, vol. 3, pp. 178-88.

¹¹²⁴ *Ibid.*, pp. 188-97.

¹¹²⁵ *Ibid.*, p. 205

¹¹²⁶ Cfr. *Journal des Sçavans XXI. Du Lundy 18 Novembre 1675*, pp. 241-244. In particolare, si confronti *ibid.*, pp. 243-244 con REGIS, *Système*, vol. 3, pp. 204-207.

¹¹²⁷ *Philosophical Transactions* 75 (18 September 1671), pp. 2258-2259.

¹¹²⁸ Cfr. Oldenburg to Sluse [1141] (2 April 1669), in Oldenburg, *The correspondence*, vol. 5, p. 469; Oldenburg to Sluse [1245] (16 July 1669), in *ibid.*, vol. 6, p. 127; Oldenburg to Sluse [1284] (14 September 1669), in *ibid.*, vol. 6, pp. 232, 234; Oldenburg to Huygens [1298] (7 October 1669), in *ibid.*, vol. 6, p. 269; Oldenburg to Huygens [1315] (1 November 1669), in *ibid.*, vol. 6, p. 304.

¹¹²⁹ Cfr. Oldenburg to Sluse [1318] (10 November 1669), in *ibid.*, vol. 6, p. 309; Oldenburg to Huygens [1319] (11 November 1669), in *ibid.*, vol. 6, p. 312; Huygens to Oldenburg [1365] (12 January 1669/70), in *ibid.*, vol. 6, p. 424; Vernon to Oldenburg [1370] (19 January 1669/70), in *ibid.*, Vol. 6, p. 436; Oldenburg to Sluse [1376] (26 January 1669/70), in *ibid.*, Vol. 6, p. 448; Oldenburg to Martel [1379] (29 January 1669/70), in *ibid.*, vol. 6, p. 454; Oldenburg to Sluse [1434] (26 March 1670), in *ibid.*, vol. 6, p. 597; Sluse to Oldenburg [1489] (15/16 July 1670), in *ibid.*, vol. 7, p. 74.

le *Lectiones opticae* ebbero molto successo in Francia¹¹³⁰ e stimolarono molti grandi scienziati (come Sluse, Huygens e Mariotte) a dare spiegazioni di alcuni fenomeni descritti nel libro e a risolvere alcuni problemi messi in rilievo in esso¹¹³¹, dall'altro Oldenburg accolse con favore ed entusiasmo le soluzioni dei pensatori francesi.

Riprendendo la *Dioptrica* di Descartes, Régis ritiene che la distanza, la grandezza e la posizione degli oggetti nello spazio siano percepite in base all'angolo formato dagli assi ottici (come prescrive la teoria euclidea del *locus objecti*), e rileva come un cieco che usi correttamente due bastoni incrociati abbia la capacità di percepire analoga a quella di un vedente, senza che la sua percezione della distanza sia inficiata dall'assenza di una vera e propria percezione visiva. Nonostante la sua gnoseologia a stampo empirista, per ciò che concerne la geometria l'autore del *Système* fa dunque propria la tesi cartesiana secondo cui "ex geometria quadam omnibus innata"¹¹³². La distanza percepita tramite il senso della vista, coincidendo con «la longueur des pinceaux optiques, qui peignent les objets sur la retine»¹¹³³ è per Régis una distanza soltanto apparente, che si distingue dalla distanza assoluta ovvero dalla «distance des objets considerée en elle-même»¹¹³⁴. Allo stesso modo, la dimensione percepita degli oggetti si differenzia dalla loro dimensione reale; le sensazioni ricevute attraverso

¹¹³⁰ «Monsieur Auzout is still at Rome and extreemly satisfied wth Mr Barrowes Optiques wch Monsr Justel sent him» (*Vernon to Oldenburg* [1484] (9 July 1670), in *ibid.*, Vol. 7, p. 62); «Sigr Cassini extreemly admires Mr Barrowes Optiques, wch I sent him and soe did Monsieur Picart who had read it before and all that have seen it say it a very pretty piece and full of curiosity» (*Vernon to Oldenburg* [1513] (25 August 1670), in *ibid.*, vol. 7, p. 140).

¹¹³¹ «Attuli mecum Barrovij Lectiones opticas; sub libri calcem doctissimus author phaenomenon exhibet, cujus rationem reddere posse negat, aliosque ut inquitant ortatur; aut ut, si possint causam sibi communicent, rogat; dubitat vero ut it facile praestari possit. Hugenius tamen et Mariottus ejus Solutionem se habere dixere» (*Leibniz to Oldenburg* [2208] (16 April 1673), in *ibid.*, vol. 9, pp. 595-596); «Lubentissime accipiam Barroviani in Lectionibus Opticis phaenomeni solutionem, ab Hugenio et Mariotto, uta aias, inventam» (*Oldenburg to Leibniz* [2238] (16 April 1673), in *ibid.*, vol. 9, p.); si veda inoltre *Sluse to Oldenburg* [1507] (10 August 1670), in *ibid.*, vol. 7, pp. 115-117; *Oldenburg to Sluse* [1528] (24 September 1670), in *ibid.*, vol. 7, p. 177.

¹¹³² DESCARTES, *Dioptrica*, Discorso VI, AT VI 137; REGIS, *Système*, vol. 3, p. 235: «de ce que les deux axes optiques ne different pas des deux rayons qui viennent directement d'un même point de l'objet dans les deux yeux, nous pouvons dire en general que le plus sûr moyen que nous ayons pour connoître la distance apparente des objets est la grandeur de l'angle que les deux axes optiques forment au point de l'objet où ils aboutissent. En effet, de même qu'un aveugle qui auroit dans ses mains deux bâtons droits desquels il ne sçauroit pas même la longueur, pourroit par une espece de geometrie naturelle connoître à peu près la distance de quelque corps en le touchant du bout de ces bâtons à cause de l'éloignement où ses mains se trouveroient l'une à l'égard de l'autre, l'ame peut aussi connoître à peu près la distance d'un objet par la disposition de ses yeux, qui est bien differente quand les deux axes optiques forment un grand ou un petit angle; car quand ils en forment un grand ils concourent plus près de nous et quand ils en forment un petit. Ils concourent plus loin».

¹¹³³ REGIS, *Système*, vol. 3, p. 235

¹¹³⁴ *Ibid.*

l'organo della vista sono infatti rapportate a uno spazio esterno proporzionato non alla grandezza reale dell'oggetto ma alla dimensione dell'immagine materiale che esso traccia sulla retina¹¹³⁵. Del resto, in armonia con la l'antropologia da lui delineata, Régis ritiene che il senso della vista sia anzitutto funzionale all'istinto innato di autoconservazione impresso nell'uomo da Dio al momento della creazione e debba pertanto restituirci non l'immagine della dimensione "reale" degli oggetti bensì l'immagine della loro grandezza relativa, ovvero della loro estensione in rapporto all'uomo:

quoy que la vûë ne nous fasse connoître la veritable grandeur d'aucune chose, il ne faut pas croire pourtant qu'elle nous trompe ou qu'elle nous soit inutile. Car en premier lieu, elle ne nous trompe pas, parce que la vûë ne nous est pas donnée pour connoître la veritable grandeur des choses, mais seulement pour connoître leur grandeur respective; en second lieu, elle ne nous est pas inutile; car il suffit pour nôtre conservation (pour laquelle seule la vûë nous a esté donnée) qu'elle nous fasse connoître que certains corps sont plus grans ou plus petits que d'autres, sans qu'il soit necessaire de sçavoir de combien ils le sont¹¹³⁶.

A tali trattazioni Régis fa seguire una sezione dedicata allo studio delle cause fisiche del funzionamento delle facoltà dell'anima, la quale funge – come voleva Descartes¹¹³⁷ – da premessa e da fondamento all'indagine della morale, a cui è consacrato l'ultimo libro del *Système*. Se le «causes physiques des fonctions de l'imagination, du jugement, de la raison, de la memoire et des habitudes corporelles et spirituelles»¹¹³⁸ vengono illustrate riprendendo nuovamente Vieussens¹¹³⁹, anticipando, in un certo senso, il sensismo di Condillac nel libro ottavo della fisica Régis rileva come le operazioni e le facoltà dell'anima si sviluppino grazie alle sensazioni – prime fra tutte il tatto e la vista – *conditiones sine qua non* della genesi della capacità di giudicare:

avant que d'entrer dans l'examen des causes physiques des fonctions du jugement, il est necessaire de considerer l'ordre et le progres naturel que l'homme tient dans ses connoissances depuis qu'il commence à se servir des sens jusqu'à son âge parfait, dans lequel il se trouve pourvû des experiences qui sont necessaires pour juger de tous les sujets communs et ordinaires. Pour commencer par les sentiments qu'il a dans le sein de sa mere, nous avons déjà déterminé qu'il n'en peut gueres recevoir que par l'attouchement, mais

¹¹³⁵ *Ibid.*, p. 239

¹¹³⁶ *Ibid.*

¹¹³⁷ Cfr. MARTIAL GUEROULT, *Descartes selon l'ordre des raisons*, 2 voll., Paris, Aubier-Montaigne 1968.

¹¹³⁸ REGIS, *Système*, vol. 3, p. 293.

¹¹³⁹ Si veda VIEUSSENS, *Neurographia*, pp. 125-38.

quoyqu'il en soit de ces sentiments, qui ne peuvent estre que fort obscurs et imparfaits, il est certain qu'après qu'il est nay et que les nerfs et le cerveau ont acquis quelque consistance, les objets trouvant en eux les dispositions necessaires pour produire des sentiments plus vifs, l'imagination de l'enfant devient plus nette et plus distincte: c'est alors qu'il commence à connoître les corps particuliers par les rapports que les sens de la vûë et du toucher luy en font continuellement, et qu'après avoir considéré leur étendûë et les intervalles qui sont entr'eux, il entre dans quelque obscure connoissance de la distance et du lieu, où toutes les choses qu'il apperçoit sont placées; après quoy quand il contemple les corps avec leur quantité en les comparant l'un à l'autre et qu'il voit toûjours que le petit corps est contenu dans le grand, il apprend generalmente, quoy qu'encore fort obscurément, que le contenant est plus grand que le contenu, et que le tout est plus grand que la partie, qui sont, à mon avis, deux des premiers jugemens qu'il fait et deux des premieres veritez qui viennent à sa connoissance¹¹⁴⁰.

Dallo sviluppo della facoltà del giudizio segue il perfezionamento della facoltà di ragionare, le cui funzioni, ad avviso di Régis, «dependent à peu près des mêmes principes que celles du jugement» poiché «l'ame ne peut connoître l'union ou la separation du sujet et de l'attribut de la conclusion que par des raisons que les jugements precedents luy fournissent»¹¹⁴¹; come giudizio, ragione ed immaginazione, anche la memoria prende avvio grazie agli stimoli provenienti dai sensi e consiste «en ce que les traces du centre ovale, qui ont esté ouvertes d'une certaine façon par la presence et par l'action des objets, conservent pendant quelque temps la facilité à estre r'ouvertes de la même maniere»¹¹⁴², infine, le passioni, dipendendo non tanto dagli oggetti esteriori in sé stessi, quanto piuttosto «du rapport de convenance ou de contrariété, ou de nouveté qu'ils ont avec nous»¹¹⁴³ non possono che essere generate dalla sollecitazione degli organi corporei. In maniera analoga, anche Condillac, grazie all'"esperimento della statua", mostra come dalla semplice sensazione, e in particolare dal tatto e dalla vista, derivino tutte le altre attività conoscitive:

c'est donc des sensations que naît tout le système de l'homme: système complet dont toutes les parties sont liées, et se soutiennent mutuellement. C'est in enchaînement de vérités: les premières observations préparent celles qui les doivent suivre, les dernières confirment celles qui les ont précédées. Si, par exemple, en lisant la première partie on commence à penser que l'œil pourroit bien ne point juger par lui même des grandeurs, des figures, des situations et des distances: on est tout-à-fait convaincu, lorsqu'on apprend dans la troisième comment le toucher lui donne toutes ces idées¹¹⁴⁴

¹¹⁴⁰ REGIS, *Système*, vol. 3, p. 319.

¹¹⁴¹ *Ibid.*, p. 323.

¹¹⁴² *Ibid.*, p. 327.

¹¹⁴³ *Ibid.*, p. 339.

¹¹⁴⁴ ETIENNE BONNOT DE CONDILLAC, *Traité des sensations*, in *Œuvres de Condillac*, vol. 3, Paris, Ch. Houel 1798, pp. 11-2.

[...] le jugement, la réflexion, les passions, toutes les opérations de l'ame, en un mot, ne sont que la sensation même qui se tranforme différemment¹¹⁴⁵.

D'abord ces jugemens se font à l'occasion des corps, qui agissent en même-temps sur la vue et sur le tact: ensuite ils deviennent si familiers, que la statue les répète, lors même que l'objet ne fait impression que sur l'œil; et elle se forme les mêmes idées que si la vue et le toucher continuoient de juger ensemble¹¹⁴⁶.

¹¹⁴⁵ CONDILLAC, *Traité*, p. 14.

¹¹⁴⁶ CONDILLAC, *Traité*, p. 338.

6 LA MORALE

I libri dedicati alla morale, «un des meilleurs endroits de tout le livre» a detta di Basnage de Beauval¹¹⁴⁷ si articolano in tre sezioni, dedicate rispettivamente all'analisi della morale naturale, all'indagine della morale civile e alla disamina della morale cristiana. Ognuna delle tre sezioni è a sua volta divisa in due parti, dedicate rispettivamente all'esposizione dei doveri e all'analisi delle virtù funzionali all'adempimento delle leggi in cui si esprimono i doveri. L'autore prende dunque le mosse dalla distinzione tra stato di natura e stato civile che viene superata in favore dello stato del cristianesimo, nel quale i doveri dell'uomo considerato nello stato naturale e gli obblighi dell'uomo considerato nello stato civile si risolvono armonicamente nei doveri del buon cristiano, rispettoso delle leggi di Gesù Cristo e della Chiesa, le quali non sono contrarie né alle leggi civili né tantomeno a quelle naturali. Le leggi cristiane si presentano pertanto, nella prospettiva regissiana come una sublimazione delle leggi naturali e civili, le quali trovano nelle prime il loro senso e il loro completamento, rivelandosi, dunque, espressioni di un percorso di purificazione e perfezionamento che dallo stato naturale conduce al regno di Dio. Così, se nello stato di natura l'uomo non riconosce altra legge al di fuori della propria ragione, nello stato civile è costretto ad uscire dal proprio egocentrismo per riconoscere le leggi dei suoi governanti, infine, nello stato del cristianesimo nobilita il mero istinto di conservazione nel desiderio di eterna beatitudine.

6.1 La morale naturale

6.1.1 *L'amor proprio*

Come per Malebranche, anche per Régis l'amore dell'uomo si manifesta innanzitutto sottoforma di amore di sé: muovendo dalla definizione di amore come «un mouvement de l'ame qui nous unit à ce qui nous convient»¹¹⁴⁸, il filosofo cartesiano

¹¹⁴⁷ HENRI BASNAGE DE BEAUVAL, *Histoire des ouvrages des sçavans. Août 1691*, Rotterdam, Reiner Leers 1698, pp. 430-542, p. 539

¹¹⁴⁸ RÉGIS, *Système*, vol. 3, p. 404; la stessa definizione si trova in REGIS, *L'usage*, p. 400.

rileva infatti come nello stato di natura nulla convenga di più all'uomo che «la conservation de l'être que Dieu nous a donné»¹¹⁴⁹. Le diverse forme di amore che l'uomo manifesta per le cose altre da sé sono considerate dall'autore delle conseguenze e, in ultima analisi, delle specie di amor proprio. Per amare se stesso l'uomo deve amare altresì tutte quelle cose che sono necessarie alla sua conservazione, le quali non sono amate in sé stesse ma in relazione al rapporto di convenienza con l'essere proprio dell'individuo; l'amor proprio, essenziale e necessario, si trova pertanto ad assumere forme diverse in ragione dei rapporti che l'individuo instaura con gli oggetti e con l'altro da sé. Se le cose possono essere amate o odiate a seconda che siano necessarie o contrarie al mantenimento dell'unione, l'amore per il prossimo deve essere esentato in linea di principio da ogni forma di relativismo.

6.1.2 *L'amore del prossimo*

Affinché l'amor proprio sia portato a compimento, l'uomo deve prescindere dall'«interest propre» per volgersi al perseguimento dell'«interest commun». L'interesse proprio rappresenta infatti una manifestazione dell'amor proprio «ignorante», che si esplica nella volontà di tutelare la personale convenienza a discapito di quella degli altri individui¹¹⁵⁰. Al contrario, l'interesse comune dirige le azioni umane in vista del raggiungimento della maggior quantità di bene possibile ed è pertanto una manifestazione dell'amor proprio *eclairé*; se infatti questo tipo di interesse può apparire in prima istanza svantaggioso per l'individuo, la sua portata può essere colta soltanto dagli enormi vantaggi che derivano dai suoi effetti nel mondo umano. Régis ritiene infatti che Dio abbia creato gli uomini in modo tale da risultare legati gli uni agli altri, non solo per la condivisione della stessa via, ma anche attraverso il compimento di doveri reciproci. Secondo tale prospettiva, gli individui sono da intendersi come le parti di un solo corpo, che coincide con l'umanità, e la conservazione del singolo individuo è inscindibilmente legata alla conservazione del prossimo.

¹¹⁴⁹ REGIS, *Système*, vol. 3, p. 404; cfr. REGIS, *L'usage*, p. 400.

¹¹⁵⁰ «Si les hommes consideroient cela avec assez d'attention, je ne doute pas qu'ils ne s'attachassent plus fortement qu'ils ne font à observer les loix de la nature qui regardent le prochain: mais au contraire, comme ils s'abandonnent lâchement à suivre leurs passions qui leur representent pour l'ordinaire leurs propres interêts comme separez de ceux des autres, ils croient aussi qu'ils pourront avancer leurs affaires sans avoir égard à celes di prochain, ce qui est un erreur extreme» (REGIS, *Système*, p. 422).

C'est donc une chose constante que nous ne pouvons aimer comme il faut, si nous n'aimons le prochain comme nous mêmes; c'est à dire, si nous ne l'aimons d'un amour éclairé, qui consiste à procurer toujours des interests, lors qu'ils ne sont pas directement contraires aux nôtres¹¹⁵¹.

La funzionalità reciproca degli uomini e delle loro azioni, oltre ad essere connaturata all'essenza umana per volere divino, è anche sancita da una legge di natura; tale legge di natura è quindi in perfetto accordo con la ragione umana. Essa vale per tutti gli uomini in quanto uomini e prescrive la reciprocità perfetta dei rapporti tra gli individui. L'ordine della natura, oltre ad essere regolato da precise leggi fisiche, è quindi governato da una legge morale che non è altro che un'esplicitazione di quanto è già inscritto nelle facoltà umane, in particolare nella ragione. L'amore del prossimo coincide infatti con una delle forme in cui si presenta l'amore proprio *eclairé* che, portando l'uomo ad amare tutto ciò che è necessario per la sua conservazione, lo porta anche ad amare il prossimo come mezzo indispensabile a tal fine. Come le leggi del mondo fenomenico non si presentano all'uomo in quanto tali, ma come essenzialmente racchiuse nella natura delle cose, così la legge morale non si impone all'uomo dall'alto, sottoforma di un dovere imposto, ma è dentro di lui e può essere perseguita soltanto grazie al predominio della parte razionale dell'anima sulla parte concupiscibile.

Nell'ordine della natura le azioni degli uomini sono talmente legate le une alle altre che «tout ce que chacun fait de bien ou de mal aux autres, retombe sur luy-même»¹¹⁵². Così, per esempio

si un homme est modeste, sa modestie tourne à son avantage, parce qu'il se procure la paix en s'accommodant aux intérêts des autres; s'il est reconnoissant, sa reconnoissance retombe encore sur luy, parce qu'il s'attire de nouveaux bienfaits en temoignant du ressentiment pour ceux qu'il a déjà reçus: au contraire, s'il est cruel, ingrat, facheux, etc. il se trahit luy-même parce qu'en choquant les autres, il les rend contraires à ses veritables intérêts¹¹⁵³.

¹¹⁵¹REGIS, *Système*, p. 422; cfr. REGIS, *L'usage*, p. 408.

¹¹⁵²REGIS, *Système*, p. 422; cfr. REGIS, *L'usage*, p. 408.

¹¹⁵³Régis, *Système*, vol. 3, p. 422. Lo stesso concetto emerge ne *L'usage* (RÉGIS, *L'usage*, p. 408), dove viene articolato in maniera più compiuta: «(...) Nous sommes tous ensemble les parties d'un seul corps, jointes les uns avec les autres par des besoins et par des offices reciproques. (...) Si les hommes consideroient cela avec assez d'attention, ils s'attacheroient sans doute plus qu'ils ne font à observer les loix de la nature qui regardent le prochain; mais, au contraire, comme ils s'abandonnent lâchement à suivre leurs passions, et que celles-cy leur representent, pour l'ordinaire, leurs interests comme separez de ceux des autres homes, ils croient qu'ils pourront avancer leurs affaires sans avoir égard à celles de leur prochain, ce qui est un erreur extreme; car il faut remarquer que la loy de la nature ne preferit la fidelité, la sincerité, la misericorde, la modestie et en general toutes les autres vertus morales, qu'entant qu'elles servent à établir parmi les homes la paix et l'amour, comme deux moyens absolument necessaries, pour arriver à leur conservation» (*ibid.*).

Il compito dell'uomo è dunque quello di prendere atto di questo disegno divino per potere poi agire in conformità ad esso in vista della propria conservazione. Tale compito può essere assolto dall'uomo soltanto se egli si sottrae dal gioco autodistruttivo degli istinti e degli impulsi egostici che, ostacolando l'esercizio della facoltà razionale, non gli permettono di cogliere l'interdipendenza che nella natura sussiste tra la conservazione individuale e la conservazione del prossimo. Secondo Régis, è dunque a partire dal dovere che ha verso di se che l'uomo può volgersi ad amare il prossimo. La consapevolezza razionale della reciprocità delle azioni umane lo porta ad agire in vista della conservazione della vita altrui come mezzo utile alla propria conservazione. Dal momento che tutti gli uomini sono fratelli per la comune origine in Dio, e che l'interdipendenza dei loro compiti è da imputare al volere divino, l'uomo, amando la vita del prossimo assieme alla propria vita, fa un passo ulteriore verso l'amore per Dio. Se dunque dal punto di vista fisico l'uomo per conoscere la natura non deve fare altro che rielaborare razionalmente i dati che provengono dall'esperienza del mondo fenomenico, per agire moralmente egli deve prendere atto dei fini che Dio ha posto nell'ordine della natura per potere rapportare ad essi le proprie azioni.

Come la scienza, anche la morale è in parte pratica ed in parte speculativa; ma, se la scienza prende le mosse dall'esperienza per elaborare un sapere certo ed oggettivo, la morale nasce dall'esplicitazione razionale di una caratteristica della natura umana, che viene utilizzata dall'uomo come guida nell'agire pratico e come presupposto delle riflessioni in ambito etico. Nell'ordine della natura il percorso di perfezionamento dell'uomo avviene a partire dall'istinto innato all'autoconservazione, che rappresenta il primo ed irriducibile legame che l'individuo ha con Dio; in seguito, affiancando la ragione a tale istinto, il singolo uomo riesce a prendere coscienza della funzionalità del creato alla propria conservazione e giunge quindi a considerare le creature come mezzi per raggiungere tale fine. Riecheggiando l'Hobbes del *De cive*¹¹⁵⁴ Régis rileva come «l'amour propre éclairé» sia regolato da leggi «qu'on nomme les loix de la raison ou de

¹¹⁵⁴ «Est igitur lex quaedam recta ratio, quae (cum non minus sit pars naturae humane, quam quaelibet alia facultas vel affectus animi) naturalis quoque dicitur. Est igitur lex naturalis [...] dictamen rectae rationis circa ea, quae agenda vel omittenda sunt ad vitae membrorumque conservationem, quantum fieri potest diuturnam» (THOMAS HOBBS, *De cive*, Oxford, Clarendon Press 1983, p. 99). Cfr. GUIDO CANZIANI, *Tra Descartes e Hobbes: la morale nel Système di Pierre Sylvain Régis*, in A. Napoli e G. Canziani (a cura di), *Hobbes oggi: atti del convegno internazionale di studi promosso da Arrigo Pacchi, Milano-Locarno 18-21 maggio 1988*, pp. 491-552, Milano, Angeli 1990, p. 512.

la nature»¹¹⁵⁵ e si spinge, sulla scorta del filosofo inglese, a enunciare le diciotto leggi che regolano i rapporti con il prossimo nello stato naturale non senza operare torsioni alla fonte: così al *quaerendam pacem*, al *pactis standum*, al precetto concernente la cessione dei diritti e a quello relativo alla sincerità – che non figura nel *De cive* –, Régis fa seguire i precetti riguardanti il perdono, la dolcezza, la modestia, la moderazione, la comunanza e l'uso dei beni, l'equità, poi quelli che trattano il giudizio delle azioni (giudizio, testimonianza, difesa), per concludere con le leggi riguardanti la gratitudine, l'interesse personale, l'ubriachezza, gli interessi umani, la reciprocità delle azioni e la forza e la temperanza¹¹⁵⁶. Se il *De cive* prende le mosse dalla concezione rigorosamente naturalistica dell'uomo per consolidare un'antropologia individualistica che farà da sfondo alla teoria contrattualistica dello stato, Régis enfatizza il carattere sociale dell'uomo a partire dalla razionalizzazione di quell'amore di sé impresso nell'uomo da Dio al momento della creazione. Oltre al mero istinto di conservazione, Dio ha infatti creato l'uomo dotato di buon senso e ragione¹¹⁵⁷ affinché possa correggere le sue azioni in funzione di «une connoissance generale du bien», espressa nell'«idée de tout ce qui se peut rapporter à la conservation de cette union [*scil.* de l'union de l'ame et du corps]»¹¹⁵⁸. La capacità di “autoregolazione” in funzione di un ordine sociale utile alla conservazione individuale non è negata dal filosofo cartesiano ai corpi inanimati, agli animali e agli atei, i quali, per limite naturale (cfr. i corpi inanimati e gli animali) o per scelta arbitraria (cfr. atei) si trovano nella condizione di non riconoscere gli ordini e le minacce divine e ad essere pertanto soggetti passivi della potenza divina, senza poter – o volere – prender parte alla sua bontà e la sua saggezza. Queste ultime si esprimono infatti nella legislazione naturale, che racchiude «certaines preceptes de bien vivre»

¹¹⁵⁵Régis, *Système*, vol. 3, p. 407.

¹¹⁵⁶Cfr. REGIS, *Système*, vol. 3, pp. 412-23; lo si compari con HOBBS, *De cive*, pp. 112-5. Per un'analisi delle torsioni e dell'uso regissiano del testo di Hobbes si veda CANZIANI, *Tra Descarte e Hobbes*, pp. 514, 522-4.

¹¹⁵⁷Tale capacità di “autoregolazione” in funzione di un ordine sociale utile alla conservazione individuale non è ammessa dal filosofo cartesiano nei corpi inanimati, negli animali e negli atei, i quali, per limite naturale (cfr. i corpi inanimati e gli animali) o per scelta arbitraria (cfr. atei) si trovano nella condizione di non riconoscere gli ordini e le minacce divine e ad essere pertanto soggetti passivi della potenza divina, senza poter – o volere – prender parte alla sua bontà e la sua saggezza. Queste ultime si esprimono infatti nella legislazione naturale, che racchiude «certaines preceptes de bien vivre» ovvero «certaines lumieres ou connoissances qui servent à nous conduire dans chaque rencontre particuliere, et qui se deduisent de la raison generale que Dieu a imprimée dans l'ame de tous les hommes en la formant» (REGIS, *Système*, vol. 3, pp. 427-8). A differenza delle *loix de la nature* che, rientrando nell'ordine meramente meccanico del mondo naturale, lo regolano in maniera necessaria, le *loix naturelles* si manifestano al lume naturale ma presuppongono al contempo un atto di libera scelta da parte dell'uomo.

¹¹⁵⁸REGIS, *Système*, vol. 3, p. 427.

ovvero «certaines lumieres ou connoissances qui servent à nous conduire dans chaque rencontre particuliere, et qui se deduisent de la raison generale que Dieu a imprimée dans l'ame de tous les hommes en la formant»¹¹⁵⁹. A differenza delle *loix de la nature* che, rientrando nell'ordine meramente meccanico del mondo naturale, lo regolano in maniera necessaria, le *loix naturelles* si manifestano al lume naturale ma presuppongono al contempo un atto di libera scelta da parte dell'uomo. All'autoconservazione interpretata come fine di ogni organismo meccanicisticamente inteso di ispirazione hobbesiana, Régis sostituisce l'amore di sé come riflesso della bontà divina e come presupposto irrinunciabile di un cammino di autoperfezionamento morale che può essere portato a compimento soltanto attraverso il concorso della facoltà razionale e volitiva¹¹⁶⁰.

Per Régis, ciò che qualifica la moralità delle azioni nei confronti del prossimo è la disposizione interiore all'osservazione delle leggi naturali¹¹⁶¹. Grazie a questa strategia Régis può enfatizzare, in accordo con il modello cartesiano, l'interferenza negativa che le passioni hanno sul comportamento morale da un lato e ammettere hobbesianamente la possibilità di derogare alle leggi naturali che riguardano i rapporti con il prossimo nel caso in cui interferiscano con l'istinto di autoconservazione dall'altro. La dottrina dell'amor proprio, che consente a Régis l'uso spregiudicato della fonte hobbesiana senza farsi carico delle implicazioni ad essa sottese, subisce in questo caso una torsione e sembra essere usata dal filosofo per collocare la conflittualità che non di rado caratterizza lo stato di natura in una cornice di moralità¹¹⁶².

¹¹⁵⁹ *Ibid.*, pp. 427-8.

¹¹⁶⁰ È grazie alla ragione e alla volontà, ad avviso di Régis, che le funzioni delle altre facoltà sono rapportate al fine a cui sono destinate (*Ibid.*, p. 400).

¹¹⁶¹ «La même nature qui ordonne de tuer et de prendre le bien d'autrui pour conserver sa vie, commande d'avoir une disposition interieure telle que nous n'ayons jamais la volonté de tuer ni de prendre le bien des autres, si la nécessité absolue de nous conserver ne nous y oblige; d'où il s'ensuit que dans l'état de la nature il ne faut pas mesurer le juste et l'injuste par les actions exterieures, mais par le dessein et par l'intention de celui qui en est l'auteur; car on fait toujours justement, c'est à dire avec droit, ce qu'on fait en vûe de la paix et de sa conservation; ainsi les loix de la nature qui regardent le prochain, obligent toujours interieurement, ou comme l'on parle, devant le tribunal de la conscience, mais elles n'obligent pas toujours exterieurement ou hors de ce tribunal» (*Ibid.*, pp. 430-1).

¹¹⁶² «Si tous ceux qui ont connoissance de loix naturelles que nous venons de proposer, estoient également disposez à les observer, tous les hommes seroient obligez à garder ces loix exterieurement, c'est-à-dire, à faire des actions qui leur fussent conformes: mais parce que la plupart poussez par un desir deregulé qui les porte à la recher de leurs plaisirs ou de leurs interests particuliers, se trouvent dans une malheureuse nécessité de ne le pas faire, parce qu'en voulant suivre ces loix, tandis que les autres ne les regardent pas, ils se conduiroient tres deraisonnablement en ce qu'au lieu de travailler à se conserver, ils se precipiteroient dans une ruine certaine. Nous ne sommes donc obligez à pratiquer exterieurement les loix de la nature, qui regardent immédiatement le prochain, si ce n'est lors que les autres sont disposez à

L'autoperfezionamento morale dell'uomo nell'ordine della natura si conclude infine con la presa di coscienza della causa dei beni naturali e con il conseguente amore per quest'ultima; tale presa di coscienza e tale amore permettono all'individuo di comprendere il fine ultimo delle azioni umane e di completare così il quadro in cui si iscrive la dialettica dei mezzi e dei fini da cui aveva preso origine la morale.

6.1.3 L'amore verso Dio

Come ha rilevato Canziani, «nella morale di Régis l'unico referente che può legittimamente porsi come fine disinteressato per l'individuo è Dio stesso»¹¹⁶³. Dopo avere preso coscienza dell'amore necessario verso se stesso e verso il bene in generale (intendendo per bene in generale tutto ciò che è utile alla propria conservazione), l'uomo non può che amare al tempo stesso la causa degli oggetti del suo amore. Secondo Régis l'unione dell'uomo con un bene sensibile è inscindibile dall'unione alla causa di tale bene; unendosi al bene, infatti, l'uomo si unisce al contempo alla sua causa come condizione di possibilità del bene stesso. Dal momento stesso in cui viene posto in essere, l'uomo si trova legato a Dio da un amore necessario, il quale si presenta anzitutto sotto forma di amor proprio: «è la nozione di Dio che, per così dire, consacra il ruolo normativo dell'autoconservazione, legittimandolo e abilitandolo a fungere da perno per la determinazione dei criteri pratici»¹¹⁶⁴. Data la sua trascendenza rispetto all'ordine del creato, Dio non può essere amato dall'uomo immediatamente e per se stesso, ma soltanto come fonte e origine di tutti i beni. Il soggetto morale può quindi assumere Dio come oggetto di amore soltanto a partire da una giusta stima dei suoi effetti nell'ordine del creato, che conduce ad amarlo non soltanto in quanto causa dei beni naturali, e quindi per il bene dell'uomo, ma anche in quanto fine ultimo della nostra vita e quindi per la sua gloria. In ragione dell'impossibilità da parte dell'uomo di rapportarsi all'essenza divina in quanto tale, in accordo con la teologia cristiana tradizionale Régis distingue la gloria di Dio essenziale «qui ne differe pas de Dieu

les observer comme nous; hors de là, il nous suffit d'avoir une disposition interieure de les mettre en usage, si nous les pouvons en sûreté; et nous ne sommes point du tout obligez à les observer en effet» (*Ibid.*, pp. 428-9).

¹¹⁶³CANZIANI, *Tra Descartes e Hobbes*, p. 528.

¹¹⁶⁴*Ibid.*

même et qui par consequent ne peut estre procurée par aucune creature»¹¹⁶⁵ dalla gloria di Dio accidentale, «qui consiste dans la manifestation de ses attributs»¹¹⁶⁶ per rilevare come all'uomo sia dato rapportarsi solo a quest'ultima. Il carattere di accidentalità che la gloria divina assume nel mondo umano e naturale sta alla base del culto esteriore di Dio e delle leggi che lo regolano¹¹⁶⁷, il rapporto accidentale tra la gloria di Dio e la conservazione dell'uomo è ciò che consente, ad avviso di Régis, di innestare la libertà di scelta nella cornice dell'obbligazione necessaria dell'individuo verso Dio. Nonostante l'amore dell'uomo verso Dio sia descritto da Régis come una conseguenza necessaria dell'amore che l'individuo ha per se stesso e per i beni utili alla propria conservazione, viene presentato dal filosofo come un amore di scelta. L'autentica presa di coscienza di tale amore da parte dell'uomo necessita di un atto volontario nel quale si antepone la gloria di Dio alla conservazione personale. La morale naturale valuta la moralità di un'azione in base al rapporto che essa ha con la gloria di Dio in quanto fine ultimo delle azioni dell'uomo; da ciò segue che perché un'azione sia giudicata morale essa deve rispettare la dialettica tra mezzi e fini che caratterizza l'ordine naturale. Tale dialettica deve essere colta dall'uomo con la ragione, ma può essere rispettata solo in seguito ad un atto volontario grazie al quale la sfera pratica mondana si apre a quell'obbligazione che, costituendo la ragione ultima dell'amor proprio, consente all'individuo di superare il suo interesse ristretto in favore dell'amore elettivo verso il creatore.

Nell'ordine della natura, la morale si sviluppa a partire dalla natura necessaria dell'uomo per dedurre da tale natura il fine cui deve essere indirizzata la sua condotta. Il fine della morale si manifesta prima in forma empirica e contingente: in quanto supposto di anima e corpo l'uomo tende a conservare tale unione per un istinto innato di sopravvivenza. A questo livello di consapevolezza morale è dunque lecito «abandonner la pratique de toutes les loix naturelles qui tendent à la paix, lors que la paix estoit contraire à nôtre conservation»¹¹⁶⁸. In seconda istanza, dopo aver compreso la funzionalità delle cose create alla sua conservazione, la moralità dell'azione consiste nella scelta dei mezzi (ovvero dei beni) realmente utili a tale scopo. Grazie a tale percorso l'uomo può prendere coscienza dell'irriducibilità della sua vita e dei beni atti a

¹¹⁶⁵REGIS, *Système*, vol. 3, p. 423.

¹¹⁶⁶*Ibid.*, p. 424.

¹¹⁶⁷Come ha già messo in luce Canziani, Régis distingue hobbesianamente un culto di "parole" e un culto di "azioni" (CANZIANI, *Tra Descartes e Hobbes*, p. 529)

¹¹⁶⁸REGIS, *Système*, vol. 3, p. 434.

conservarla al mero ordine naturale, e può volgersi dunque ad amarne in maniera consapevole la causa prima. Al termine di tale percorso, il fine della morale si presenta in forma assoluta come tensione dell'io empirico verso l'infinità e la gloria di Dio¹¹⁶⁹; perché tale tensione si realizzi è necessario che l'uomo rapporti le proprie azioni non solo ai fini medi in quanto mezzi per l'autoconservazione, ma anche al fine ultimo, arrivando a preferire la morte a una sopravvivenza incompatibile al rispetto dell'essenza divina e dei doveri che riguardano immediatamente la gloria di Dio:

comme nôtre conservation n'est qu'un moyen pour procurer la gloire de Dieu, si ce moyen devient contraire à sa fin, nous sommes obligez de l'abandonner [...] nous devons donc mourir avant que de nier l'existence ou la providence de Dieu, ou avant que de violer la moindre des loix de la nature qui regardent immédiatement sa gloire¹¹⁷⁰.

Secondo tale dialettica, ogni virtù naturale¹¹⁷¹ – temperanza, forza e prudenza – si caratterizza per avere un determinato fine – rispettivamente repressione dei piaceri voluttuosi¹¹⁷², respingimento delle cose nocive¹¹⁷³ e distinzione dei beni veri da quelli apparenti¹¹⁷⁴ –, il quale, pur essendo il fine immediato di tale virtù, non è che un mezzo per l'autoconservazione; la quale a sua volta, oltre ad essere il fine immediato di un determinato comportamento virtuoso, non è che un mezzo perché si realizzi la tensione verso la gloria di Dio.

Perché un'azione sia giudicata morale è necessario considerare non solo l'effetto che da essa segue, ma anche l'intenzione che ne sta alla base. Il movente di un comportamento morale deve infatti coincidere con l'intenzione di rapportare la propria

¹¹⁶⁹ In tale contesto rientra anche la distinzione che Régis pone tra amore di Dio e gloria di Dio. A differenza dell'amore, che è rivolto a Dio soltanto in rapporto ai beni relativi alla condizione umana, la gloria di Dio si configura come assoluta e disinteressata tensione verso il creatore: «[...] il est evident que Dieu est le commencement et la fin de l'homme; le commencement parce qu'il l'a produit et qu'il le conserve, et la fin parce que la conservation même de l'homme se rapporte à la gloire de Dieu comme à sa fin dernière. Je dis à la gloire et non à l'amour de Dieu pour marquer qu'il y a cette difference entre l'amour et la gloire de Dieu que l'amour que nous avons pour Dieu est respectif, c'est à dire tel qu'il se rapporte à nous et que sa gloire est absolue. C'est à dire telle qu'elle ne se peut rapporter qu'à elle-même, ce qui est si vray que Dieu même ne peut agir principalement que pour sa gloire. C'est pourquoy afin de conformer nôtre conduite à celle de Dieu, autant qu'il est possible, nous devons aimer la gloire de Dieu comme notre fin principale et nôtre conservation pour la gloire de Dieu» (*Ibid.*, p. 434).

¹¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 434.

¹¹⁷¹ La trattazione delle virtù naturali intreccia echi hobbesiani con elementi cartesiani e con spunti riconducibili verosimilmente a Gassendi. A riguardo si veda CANZIANI, *Tra Descartes e Hobbes*, pp. 531-2.

¹¹⁷² *Ibid.*, p. 444.

¹¹⁷³ *Ibid.*, p. 440.

¹¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 436.

azione a Dio; secondo Régis non è necessario che tale intenzione sia costantemente in atto nell'agire umano, ma è sufficiente che essa informi di sé l'azione al suo cominciamento perché tale azione possa continuare "in Dio". La moralità di un'azione da un lato dipende teleologicamente dal fine ultimo (che deve coincidere con la gloria di Dio), dall'altro dipende deontologicamente dal rapporto dell'intenzione che ne sta alla base con Dio stesso in quanto principio supremo ed assoluto. Régis ritiene che tale intenzione possa essere nell'uomo soltanto virtuale; la sua attualità implicherebbe, infatti, la possibilità da parte dell'essere umano di prescindere dalla sua componente sensibile per permettere all'anima di volgersi completamente a Dio.

Coerentemente al suo sistema di pensiero, Régis costruisce una morale naturale basata sulla concezione che egli ha dell'essere umano e del rapporto che può avere con l'ordine della natura. Tanto in ambito gnoseologico, quanto in ambito morale, infatti, l'uomo può rapportarsi all'ordine naturale attraverso la facoltà volitiva e quella intellettuale senza prescindere dal legame che la sua anima ha con il corpo; ciò che è invisibile in Dio può dunque essere conosciuto soltanto attraverso ciò che è visibile nelle creature e lo stesso amore verso Dio non può che essere fondato sull'amore per i beni naturali. Nell'ordine della natura, l'unione tra uomo e Dio è dunque un'unione morale, che consiste nella dipendenza della volontà dell'uomo dalla volontà di Dio, dopo avere compreso razionalmente il disegno della creazione.

La corruzione indotta dalla colpa adamitica¹¹⁷⁵, ostacolando la razionalizzazione dell'amore di sé stessi e, dunque, la sua sublimazione, non solo induce la maggior parte degli uomini a vivere in balia degli istinti e delle passioni sfrenate ma costringe anche coloro che agiscono secondo ragione a non rispettare le leggi naturali in vista della propria autoconservazione. Régis individua, non senza evidenti echi hobbesiani, le due cause principali del conflitto nella vanagloria – che spinge l'uomo a prevaricare gli altri in vista del prestigio – e nella comunanza dei beni – che conduce l'individuo al desiderio sfrenato di possesso e a considerare i suoi simili alla stregua di concorrenti -¹¹⁷⁶. La permanenza in uno stato di conflitto è scongiurata dalla stipulazione di un patto che, demarcando i limiti dei diritti individuali, sancisce l'entrata nello stato civile¹¹⁷⁷.

¹¹⁷⁵ Cfr. *ibid.*, p. 395.

¹¹⁷⁶ Cfr. HOBBS, *De cive*, *Epistola dedicatoria*.

¹¹⁷⁷ Canziani rileva come molti dei motivi proposti da Régis fossero ormai un *leit-motif* della letteratura agostiniana e giansenista. Egli pone tuttavia l'accento sull'attenuazione del tema della corruzione adamitica nelle pagine di Régis, sottolineando come il dato più significativo in questi esordi della

6.2 La morale civile

Parce que dans l'état de la nature les Loix de la raison quoyque connuës de tout le monde, estoient sans effet à cause que la violence des passions qui dominoient sur les hommes causoient parmi eux une guerre perpetuelle, ils furent obligez pour se conserver de recourir à d'autres moyens, dont le premier et le principal fut de s'unir plusieurs ensemble, afin que s'il falloit combattre ils ne fussent pas sans secours: et parce qu'il eût esté inutile que plusieurs hommes se fussent unis pour se defendre contre d'autres s'ils n'eussent pourveu en même temps aux moyens de conserver la paix parmy eux, ils resolurent pour ne se pas laisser diviser par l'envie et par l'émulation de n'avoir qu'une volonté; c'est à dire, d'agir en concert dans toutes les choses qui seroient necessaires pour la paix et pour la defense commune. Pour cet effet, ils convinrent que chaque particulier soumettroit sa volonté à celle d'une certaine personne ou de plusieurs, dont l'avis pervaudroit et seroit suivy de tous les autres sur les choses qui concerneroient la paix ou la defense commune et que ceux qui ne voudroient pas s'y soumettre seroient regardez comme ennemis¹¹⁷⁸.

L'incipit del libro della morale dedicato all'illustrazione del passaggio dallo stato naturale allo stato civile e all'analisi della società civile fa trapelare la portata dell'uso della fonte hobbesiana da parte del filosofo cartesiano.

Seguendo il modello proposto nel *De cive*, l'entrata in società è sancita dalla stipulazione di un patto grazie al quale tutti gli individui decidono di rinunciare simultaneamente al loro diritto originario delegando a un terzo non contraente lo *ius in omnia*. È il patto a garantire la possibilità della pace dando valore coercitivo ai dettami della retta ragione, ovvero alle leggi naturali. Grazie alla strategia contrattualista gli uomini si accordano nell'istituire uno stato che renda possibile una vita secondo ragione¹¹⁷⁹. L'innesto delle teorie hobbesiane sulla dottrina dell'amor proprio, inteso come primo riflesso della divinità nell'uomo e come manifestazione pre-razionale dell'amore nei confronti del creatore¹¹⁸⁰, consente al filosofo cartesiano di riproporre – non senza manipolazioni – le pagine di Hobbes senza cadere nel formalismo giuridico hobbesiano e nella sua concezione spregiudicatamente laica e materialistica della

discussione sia costituito dal fatto che tutti i contenuti positivi della pacificazione vengono posti sotto il segno del patto, secondo una tesi riconducibile non solo alle fonti hobbesiane ma anche all'epicureismo di Gassendi (Canziani, *Tra Descartes e Hobbes*, p. 519).

¹¹⁷⁸ REGIS, *Système*, vol. 3, pp. 447-8.

¹¹⁷⁹ *Ibid.*, pp. 447-9; cfr. HOBBS, *De civ*, pp. 131-2, 134-5. A riguardo si veda CANZIANI, *Tra Descartes e Hobbes*, p. 533.

¹¹⁸⁰ «Les loix que Dieu a données aux hommes pour se conduire, s'appellent *loix naturelles* et ces loix ne sont autre chose que certains preceptes de bien vivre. Car il faut remarquer que Dieu aimant la conservation des hommes qu'il a faits il a esté de sa bonté et de sa sagesse d'imprimer dans leur esprit, lors qu'il l'a uni au corps, une connoissance generale du bien, c'est à dire, une idée de tout ce qui se peut rapporter à la conservation de cette union» (REGIS, *Système*, vol. 3, p. 427).

morale. Nel quadro della riflessione di Régis la violazione del patto può a buon diritto essere ritenuta, a differenza del filosofo inglese, male in senso religioso e metafisico sia in quanto violazione dell'amor proprio – ovvero attentato all'unione metafisica di anima e corpo istituita da Dio -, sia in quanto inosservanza delle prescrizioni di quella *lumière naturelle* donata da Dio all'uomo e funzionale alla tutela della vita di quest'ultimo. Come per Hobbes anche per Régis compito del sovrano è rendere coattiva la legge naturale, accogliendone i principi in norme che solo a lui spetta stabilire. Ma, a differenza del filosofo inglese, secondo cui, in virtù del fatto che la legge naturale offre solo regole utilitaristiche e non idee ultime e definitive su ciò che è giusto o ingiusto, bene o male, la definizione di questi ultimi caratteri è di pertinenza del sovrano, per Régis la legittimità della legge civile è giustificata in ragione della sua continuità con la legge naturale¹¹⁸¹. Prendendo le distanze dal filosofo inglese, secondo cui il potere senza vincoli del sovrano viene giustificato non in virtù dell'origine divina della regalità ma nell'ambito di un'originale forma di giusnaturalismo contrattualistico come effetto di una convenzione liberamente stipulata fra gli uomini, Régis si fa propugnatore del diritto divino del monarca riconducendolo all'infusione in lui da parte di Dio di un grado maggiore di «*lumière ou connoissance naturelle*»¹¹⁸² che ne legittima il ruolo di guida all'interno della comunità in continuità con le leggi divine o naturali.

L'interpretazione del potere del sovrano come rispondente alla sola giurisdizione divina assume quindi in Régis una valenza più stringente rispetto a quella profilata da Hobbes¹¹⁸³. Come Hobbes¹¹⁸⁴, Régis rimarca non solo che il potere è svincolato dalle

¹¹⁸¹ Régis distingue la *loy des gens* dalle *loix civiles*: se le prime coincidono con le stesse leggi della natura applicate, anziché ai singoli individui, agli Stati, ai popoli e alle Nazioni grazie alla particolare “luce naturale” di cui è dotato il sovrano e sono pertanto in linea di massima uguali per tutti gli Stati, le *loix civiles* sono particolari decreti pubblicati dai sovrani che si affiancano alla *loy des gens* per regolare le questioni relative alla pace e alla comune difesa: «la *loix naturelle* se divise encore en *naturelle* à tous les hommes, qui est celle qu'on appelle proprement la *loy de la nature*, et en *naturelle* aux états, qu'on nomme la *loy des gens*. Les préceptes de ces deux loix sont les mêmes, mais parce que les états, quand ils sont une fois établis, prennent la forme d'une personne particuliere, la loy que nous appellons *naturelle*, en parlant de chaque homme en particulier, estant appliquée aux Etats, aux Peuples et aux Nations, se nomme *Loy des gens* [...]. Quant aux [...] *loix civiles* ne sont autre chose que des ordonnances que les Souverains ont publiées pour servir de regle aux actions des particuliers qui regardent la paix et la defense commune» (*ibid.*, p. 471).

¹¹⁸² Cfr. *ibid.*

¹¹⁸³ Il fatto stesso che il sovrano sia l'unica persona a permanere nello stato di natura, sottomessa quindi alle leggi della natura, ma non alle leggi civili da lei stessa promulgate, assume un valore differente in Régis rispetto a Hobbes: in base alla morale delineata da Régis il sovrano si trova ad assumere una responsabilità religiosa e metafisica oltre che politica.

¹¹⁸⁴ Sulla scorta del filosofo inglese Régis mette in luce come possa in un certo senso ritenersi logicamente contraddittorio che il sovrano, a cui sono trasferiti tutti i diritti, sia limitato nel loro esercizio,

leggi dello Stato, ma anche che se il sovrano viola una legge naturale fa torto a Dio e non al suddito, che non ha dunque motivo di ribellarsi; tuttavia, a differenza del filosofo inglese che, riconducendo la legge naturale al mero utilitarismo la aveva al contempo implicitamente svuotata della sua valenza metafisica, compiendo un passo decisivo in favore dello svincolamento del sovrano dal diritto divino, Régis sottraendo la legislazione naturale al giogo del mero utilitarismo e rinsaldandola con una prospettiva teologica, è legittimato ad enfatizzare il peso del giudizio divino sull'operato dell'autorità sovrana: «les monarques, n'ayant reçu leur autorité ni du senat ni du peuple mais de Dieu même, il n'appartient qu'à Dieu de leur ôter, lors qu'ils en font un mauvais usage»¹¹⁸⁵.

Il filosofo cartesiano torna a seguire l'empirista inglese in merito alla trattazione del tema del diritto dei genitori sui figli e dei servi sui padroni. Régis mette in luce come la sottomissione dei figli ai genitori sia riconducibile alla debolezza dei primi e alla loro incapacità di sopravvivere alla guerra che caratterizza lo stato naturale; così, sia la loro emancipazione che il superamento dello stato di natura in favore dello stato civile non comporta la riacquisizione intera della loro libertà. Se infatti il patto implicito stipulato tra i genitori e il fanciullo non ha ragione di perdere la sua validità con la crescita del figlio¹¹⁸⁶, l'entrata nella società civile non annulla il patto ma ne argina l'estensione agli ambiti non regolati dalla legge civile¹¹⁸⁷. Semplificando e sintetizzando il testo hobbesiano, la sottomissione del servo al padrone e della moglie al marito viene nel complesso assimilata da Régis a quella del figlio ai genitori ad esclusione della natura del patto che, a differenza di essere tacito, si profila come esplicito. Le caratteristiche relative al patto permettono inoltre di delineare la differenza tra l'obbedienza delle donne ai mariti, che in accordo con i principi della religione cristiana

equiparandosi per un verso a un suddito: «les souverains ne sont pas non plus sujets aux loix civiles; car comme ces loix ne son que les propres ordonnances de l'Etat, si les Souverains estoient sujets aux loix civiles, ils seroient sujets à leur propre volonté, ce qui repugne» (RÉGIS, *Système*, vol. 3, p. 456).

¹¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 458.

¹¹⁸⁶ «[...] si dans l'état de la nature qui est un état de guerre une mere élève son enfant elle n'est censée l'élever qu'à cette condition, que quand cet enfant sera devenu grand, il demeurera dans l'obéissance; car comme par le droit naturel chacun tâche de se conserver soy-même, on ne peut pas concevoir qu'une mere donne la vie à son enfant si absolument que quan son âge et ses forces le luy permettront, il puisse luy ôter la sienne sans commettre aucune perfidie, c'est à dire sans violer quelque pacte, au moins implicite que l'enfant a fait d'estre soumis à sa mere» (*ibid.*, p. 458).

¹¹⁸⁷ Ad esempio, «un fils est obligé dans la société civile d'obeïr à son pere quand il luy commande d'aller à la chasse ou de rester à la maison; parce qu'il est supposé que l'état n'a rien prescrit à cet égard, mais il ne seroit pas tenu de luy obeïr, s'il luy commandoit de prendre le bien de son voisin, parce que cette usurpation est defenduë par la loy civile» (*ibid.*).

non è circoscritta dal punto di vista temporale, e la subordinazione dei servi ai loro padroni, che nella maggior parte dei casi è relativa a un periodo determinato¹¹⁸⁸. La trattazione dei doveri del cittadino si modella invece sul trattato intitolato *Des moyens de conserver la paix avec les hommes* contenuto negli *Essais de Morale* di Pierre Nicole che, insieme ad Arnauld aveva già rappresentato per Régis il punto di privilegiato di riferimento¹¹⁸⁹ relativamente alla trattazione della logica.

Quanto alla migliore forma di governo, ricalcando il modello del *De cive*, Régis discute la tradizionale tripartizione degli stati in monarchie, aristocrazie e democrazie per giungere infine alla conclusione che la monarchia sia preferibile ad ogni altra forma di governo a causa della garanzia maggiore che offre circa la tutela della sicurezza dei suoi cittadini¹¹⁹⁰.

Anche le prerogative attribuite al sovrano, tra cui rientrano – oltre al *glaive de justice* e al *glaive de guerre*¹¹⁹¹, al diritto di decretare le leggi civili e al diritto di scegliere i magistrati –, il controllo delle opinioni e delle dottrine relative ai costumi e la regolazione del culto divino esteriore, riecheggiano quelle indicate dal filosofo inglese¹¹⁹². Ma, allontanandosi da Hobbes, Régis tiene a specificare come la competenza dello Stato negli affari del culto sia riservata agli «Etats purement humains»¹¹⁹³ e che nell'ambito dell'antica e della nuova alleanza «la maniere d'honorer Dieu ne depend pas de l'autorité des Souverains, mais de la pure volonté de Dieu, laquelle il a manifesté dans l'ancien Testament par les Prophetes et qu'il a découverte dans le nouveau par notre Seigneur Jesus Christ et par son Eglise»¹¹⁹⁴.

¹¹⁸⁸ *Ibid.*, pp. 466-7.

¹¹⁸⁹ PIERRE NICOLE, *Des moyens de conserver la paix avec les hommes*, in ID., *Essais de morale*, 8 voll., vol. 1, Paris, Desprez 1781, Quatrieme traité, pp. 179-343.

¹¹⁹⁰ Cfr. REGIS, *Système*, vol. 3, pp. 449-52; cfr. Hobbes, *De cive*, cap. VII, artt. I, V, VI, VIII, IX, X. Sugli aspetti anche ideologici della monarchia del tempo rimando alla letteratura indicata da Canziani: cfr. CANZIANI, *Tra Descartes e Hobbes*, pp. 533-5, n. 78.

¹¹⁹¹ Cfr. REGIS, *Système*, p. 453.

¹¹⁹² Cfr. *ibid.*, pp. 453-4.

¹¹⁹³ REGIS, *Système*, p. 454; Hobbes, *De cive*, pp. 229-31.

¹¹⁹⁴ REGIS, *Système*, p. 454. Régis fonda la sua asserzione su un'interpretazione del passo biblico relativa ai ruoli rispettivi di Mosè e del sommo sacerdote Aronne divergente da quella di Hobbes: «il est constant que le droit d'interpreter la parole de Dieu écrite qui regardoit les loix politiques, fût entre les mains de Moyse tandis qu'il vécut, mais il est certain aussi que bien que Moyse eût apporté de la Montagne les loix ceremoniales, et qu'à cet égard leur interpretation luy appartint quant à l'exterieur, neanmoins le droit en estoit dû à Aaron, comme à celui qui avoit esté choisi de Dieu pour estre le souverain sacrificateur» (REGIS, *Système*, p. 503), lo si confronti con HOBBS, *De cive*, pp. 242-4. A riguardo si veda CANZIANI, *Tra Descartes e Hobbes*, pp. 537-9.

Nel complesso lo stato civile si configura più vantaggioso rispetto allo stato di natura in virtù della tutela del diritto di autoconservazione, della regolamentazione della sicurezza pubblica e dell'accesso ai beni materiali. Questi vantaggi si traducono, dal punto di vista morale, in una profonda ridefinizione della compagine delle virtù, che vengono ricondotte da Régis a «une certaine disposition ou facilité de l'ame à faire des actions conformes aux loix naturelles et civiles»¹¹⁹⁵. La virtù civile si delinea a partire dal rispetto dei patti e dall'adesione del principio dell'obbedienza al sovrano, che da un lato si riverbera nel rispetto delle leggi positive e dall'altro riflette principi originariamente presenti nella coscienza intellettuale configurandosi come loro concreta manifestazione. Come ha ben rilevato Canziani¹¹⁹⁶, la mera disponibilità a conformarsi all'autorità e alle norme istituite dal sovrano è affiancata, o per meglio dire integrata, dalla delineazione di precetti ulteriori¹¹⁹⁷, grazie ai quali la ragione delinea la via la migliore esecuzione di quanto è comandato dalle leggi naturali e positive.

Anche nel quadro della morale della società civile l'istanza autoconservativa mantiene il primato e rappresenta il termine in ragione del quale si può definire il sommo bene¹¹⁹⁸ ma ad essa Régis affianca il libero arbitrio, cartesianamente inteso come l'unico potere che sia sotto il suo completo controllo¹¹⁹⁹. La virtù civile si raggiunge tramite la rettitudine della volontà, indispensabile ai fini di un corretto uso della libertà e del conseguimento della beatitudine naturale o civile, nella rappresentazione della quale Canziani rileva un'evidente attitudine antistoica¹²⁰⁰.

6.3 La morale cristiana

Nell'ordine della natura il percorso che conduce l'uomo ad amare Dio viene compiuto con le sole proprie forze; esso si presenta dunque come un percorso di

¹¹⁹⁵ RÉGIS, *Système*, vol. 3, p. 488.

¹¹⁹⁶ Cfr. CANZIANI, *Tra Descartes e Hobbes*, pp. 540-2.

¹¹⁹⁷ Canziani li definisce, usando un'espressione molto efficace, «sottosistemi orientativi» (*ibid.*, p. 541).

¹¹⁹⁸ RÉGIS, *Système*, vol. 3, p. 489.

¹¹⁹⁹ Circa il rapporto tra libero arbitrio e morale si veda *infra*, pp. 161-77. Canziani rileva che «il tema cartesiano della risolutezza, che nel *Discours de la méthode* e nelle lettere a Elisabetta si applicava al buon esercizio della ragione, converge qui sulle determinazioni normative della ragione naturale e della ragione del sovrano, ma come in Descartes, torna ad essere condizione necessaria del *contentement*» (CANZIANI, *Tra Descartes e Hobbes*, p. 542). A riguardo si veda Régis, *Système*, vol. 3, p. 490, Descartes a Elisabetta, 4 agosto 1645, AT IV 265-7 e Descartes a Cristina di Svezia, 20 novembre 1647, AT V 83.

¹²⁰⁰ Cfr. CANZIANI, *Tra Descartes e Hobbes*, p. 542.

autopurificazione razionale, che porta l'individuo prima a perseguire razionalmente l'impulso all'autoconservazione ed in seguito a tendere razionalmente alla causa di tale impulso come fine ultimo delle azioni. Nell'ordine della grazia, invece, il percorso che conduce l'uomo a provare un amore di carità verso Dio si caratterizza come un percorso di fede ed implica pertanto un soccorso soprannaturale da parte Dio. Se nello stato di natura l'amore verso Dio dipende dalla «lumière naturelle» ed ha come regola «les loix de la nature»¹²⁰¹, nello stato cristiano tale amore dipende dalla fede ed ha come regola la legge del Vangelo.

Anche nello stato cristiano l'uomo deve perseguire un cammino di purificazione; ma, se nello stato di natura tale cammino si configura come un percorso di autoperfezionamento e di progressiva presa di coscienza dell'esistenza di una finalità nella realtà, nello stato voluto da Dio questo cammino assume la forma di un percorso di fede; in tale stato, infatti, l'uomo non solo si avvale di quelle forme di conoscenza garantite da controlli empirici e da procedimenti razionali, ma si affida inoltre alla credenza in principi e verità religiose rivelati in maniera soprannaturale.

Così, mentre nello stato di natura è a partire dall'istinto all'autoconservazione che si sviluppa la morale, nello stato voluto da Dio la morale, incentrata sul perseguimento della beatitudine temporale, si basa sul desiderio infinito di tutto ciò che può contribuire a tale beatitudine¹²⁰². Da ciò segue che, come la conservazione della vita temporale è lo scopo immediato verso cui tendono le azioni dell'uomo nell'ordine della natura, così la beatitudine naturale è il termine immediato a cui tendono tutte le azioni ordinate dalla legge del vangelo. Seppur sotto diversi rispetti, dunque, tanto la conservazione temporale quanto «la salut éternelle»¹²⁰³ sono i termini irriducibili attraverso cui prende forma (rispettivamente nell'ordine della natura e nell'ordine della grazia) l'amore verso Dio.

In accordo con la tradizione e sulla scorta del compendio di storia biblica situato nel *Discours sur l'histoire universelle* di Bossuet¹²⁰⁴, Régis riconduce la ragion d'essere sia dell'antica sia della nuova alleanza alla rivelazione divina, rilevando che è solo

¹²⁰¹ REGIS, *Système*, vol. 3, p. 428; cfr. Régis, *L'usage*, p. 430.

¹²⁰² REGIS, *Système*, vol. 3, p. 543. Ne *L'usage* Régis parla invece di beatitudine soprannaturale: REGIS, *L'usage*, p. 431.

¹²⁰³ REGIS, *Système*, vol. 3, pp. 534-5, 539.

¹²⁰⁴ Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle*, in *Oeuvres*, vol. 1. COMPLETA RIFERIMENTOCanziani evidenzia che il filosofo cartesiano interpola il testo hobbesiano con il compendio di Bossuet: CANZIANI, *tra Descartes e Hobbes*, p. 538.

grazie all'istituzione della nuova alleanza che la morale può essere portata a compimento. A differenza dell'antica alleanza, in cui il popolo ebraico era condotto ad agire secondo la parola divina attraverso i consigli e i precetti (definiti da Régis «choses exterieures»¹²⁰⁵) forniti da Mosé, il quale solo aveva un rapporto privilegiato con la divinità, nella nuova alleanza tutti gli uomini si trovano nella condizione sia di potersi relazionare direttamente a Dio sia di poter legittimamente sperare di raggiungere il regno celeste in virtù della grazia interiore donata loro in seguito all'intervento di Gesù Cristo¹²⁰⁶. Il tema della grazia divina, a cui l'antico testamento faceva cenno in maniera oscura – sia perché la grazia non era ancora stata esplicitata dal Verbo divino sia a causa del peccato originale, che aveva pressoché cancellato dalla memoria degli uomini la fede e la speranza nelle promesse divine – viene esplicitato nel Nuovo Testamento in seguito alla rivelazione della giustizia divina¹²⁰⁷.

Con l'avvento della nuova alleanza la morale porta a compimento il suo senso, rivolgendosi non più solo alla ragione ma anche al cuore ed alle coscienze¹²⁰⁸, la virtù viene inoltre rafforzata per l'apporto della grazia. Come ha rilevato Canziani, la descrizione della situazione istituita in seguito alla realizzazione della nuova alleanza è descritta attraverso un intarsio di citazioni implicite dal *De cive*¹²⁰⁹. Il nuovo patto, oltre a confermare la legge naturale, i principi su cui si basa la legge civile e la legge dell'antica alleanza, stimola l'uomo ad osservarle con maggiore scrupolo entrambe, fornendogli il motivo *princeps* rappresentato dalla ricompensa della vita eterna, motivo grazie a cui la giustizia non è più osservata solo esteriormente ma anche interiormente.

¹²⁰⁵ REGIS, *Système*, vol. 3, p. 511; cfr. Hobbes, *De cive*, pp. 256, 281. A riguardo si veda CANZIANI, *Tra Descartes e Hobbes*, p. 543.

¹²⁰⁶ «[...] il y a pourtant cette difference entre Moysé et Jesus-Christ, que Moysé ne conduisit le Peuple d'Israël que par des conseils et par des preceptes, qui sont des choses exterieures, et que Jesus Christ y ajoute une grace interieure, sans laquelle les Chrétiens ne pourroient arriver au Royaume celeste. Ainsi le gouvernement que Jesus-Christ exerce sur les Fidels en cette vie, n'est pas proprement un Royaume ou un Empire, mais une charge qu'il a reçû de Dieu le Pere d'enseigner les hommes» (REGIS, *Système*, vol. 3, p. 514).

¹²⁰⁷ *Ibid.*, p. 518.

¹²⁰⁸ «Toutes les loix de Jesus-Christ sont comprises sous le titre de *Loix Chrétiennes*, de loix du *Nouveau Testament*, ou de loix de l'*Evangile*; et ces loix tendent toutes à regler le cœur et la conscience qui sont les deux seules choses que Dieu exige des hommes par la nouvelle alliance: car quant à la justice exterieure, il la laisse entierement à la conduite des loix civiles, comme il le declare en plusieurs endroits de la sainte Ecriture, mais principalement en ceux-cy, *Mon Royaume n'est pas de ce monde: Dieu n'a pas envoyé son Fils au monde, afin qu'il y exerce jugement, qui est l'homme, qui m'a établi juge entre vous?* Jesus Christ, voulant dire par là que Dieu le Pere ne luy a pas donné la puissance de juger du mien et du tien, comme il l'a donné aux Rois de la terre, ni celle de contraindre par des punitions corporelles (ce qui regarde la justice exterieure) mais seulement celle de faire des loix qui reglent la conscience, et qui conduisent ceux qui les observent au Royaume Celeste» (*Ibid.*, p. 517).

¹²⁰⁹ *Ibid.*, p. 543.

L'apertura dell'accesso alla grazia facilita l'adempimento delle prescrizioni, colmando così il difetto delle leggi naturali¹²¹⁰.

Régis si adopera a mostrare la sostanziale continuità dei precetti dell'antica e della nuova alleanza da un lato e delle leggi naturali, civili e cristiane dall'altro¹²¹¹. Ad avviso del filosofo francese tale continuità affonda le sue radici nell'imperativo che prescrive l'amore reciproco tra gli uomini e in quello che esorta all'amore verso Dio, che trovano la loro esplicitazione nei dieci comandamenti donati a Mosé sul monte Sinai per formalizzarsi in maniera definitiva nei dettami consegnati al Vangelo di Matteo. Ma, se il precetto riguardante l'amore di Dio consente di mettere in luce come non implichi una cesura il passaggio dall'antica alla nuova alleanza, il precetto relativo all'amore per il prossimo coordina la continuità della virtù naturale e della virtù civile con la virtù cristiana¹²¹²: la potenza coercitiva di quest'ultimo precetto si innesta dunque sull'amor proprio in quanto principio attivo immanente all'uomo. Sulla scorta di Antoine Godeau, Régis riconduce, citando l'epistola di San Paolo ai Romani, la disparità tra le virtù civili e naturali e le virtù cristiane alla finalità ad esse

¹²¹⁰ Cfr. CANZIANI, *Tra Descartes e Hobbes*, p. 543.

¹²¹¹ «Non seulement les loix de Jesus-Christ ne sont pas opposées aux loix naturelles, elles ne sont pas mêmes contraires aux loix civiles; car Dieu le Pere n'a pas voulu que son Fils exerçât la puissance de juger du mien et du tien, parce que ce droit appartient sans difficulté aux princes temporels, tandis que Dieu ne s'oppose pas à leur autorité; et il est certain qu'il ne s'y opposera pas avant le dernier Jugement, comme il est prouvé par Saint Paul» (REGIS, *Système*, vol. 3, p. 528).

¹²¹² «Toutes les loix que Jesus-Christ a proposées de la part de son Pere sont comprises dans ces deux commandemens, rapportez au 22 Chap. de S. Matthieu. *Vous aimerez de tout votre cœur, de toute votre ame et de tout votre esprit le Seigneur votre Dieu*. C'est le premier et le grand Commandement. Le second qui est semblable à celui-là, est *vous aimerez votre prochain comme vous même*. De ces deux Commandemens dependent la Loy et les Prophetes. Le premier de ces Commandemens fut donné autrefois par Moyse dans le sixième Chapitre du Deuteronomie. Le second est plus ancien que Moyse, parce qu'il est une loy de la nature et tous les deux ensemble comprennent en abrégé toutes les loix. Car en effet, les loix qui regardent le cult naturel sont comprises dans ces paroles: *vous amerez le seigneur votre Dieu*, c'est à dire Dieu precisement, entant que Dieu d'Abraham, d'Isaac, de Jacob et de leur posterité; et les loix naturelles et civiles sont toutes ressemblées dans ce seul precepte: *vous aimerez votre prochain comme vous même*: car celui qui aime Dieu de tout son cœur et son prochain comme soy même, a l'ame toute disposée à obeïr à toutes les loix divines et humaines» (*ibid.*, p. 515). La continuità tra le leggi naturali e quelle cristiane passando attraverso le leggi civili e il ruolo di *trait d'union* che assume il precetto dell'amore per il prossimo viene ribadito nel capitolo XV della prima parte del libro terzo della morale: *ibid.*, pp. 530-2. Relativamente alle leggi naturali concernenti il prossimo si veda *ibid.*, pp. 412-22. A riguardo si veda inoltre *ibid.*, pp. 488. Ne *L'usage* Régis sostituisce alla dialettica di ispirazione hobbesiana tra stato naturale/stato civile e stato cristiano, la dialettica tra ordine della natura e ordine della grazia, imperniata sulla distinzione tra amore e carità nelle loro diverse forme (amore di sé, amore del prossimo e amore di Dio da un lato, e carità verso sé stessi, carità verso il prossimo e carità verso Dio dall'altro). In tale prospettiva, essendo la carità ciò che caratterizza più intimamente l'uomo nell'ordine della grazia, è sulla base di essa che si raggiunge la perfezione morale dell'uomo.

corrispondente: riconducibile all'istanza di autoconservazione per ciò che concerne le prime e alla gloria divina relativamente alle seconde¹²¹³.

Benché la legge evangelica sia fondamentale nell'aiutare l'uomo ad intraprendere un'azione di controllo e di direzione razionale delle proprie azioni, è soltanto con la convinta adesione alle leggi divine tramite un atto di fede che l'uomo può ricondurre le proprie azioni alla base causale finalistica che è al contempo principio determinante nell'essere umano e fine a cui deve tendere il suo agire consapevole. Il cammino di perfezionamento morale si configura come un percorso volto a perfezionare l'intenzionalità del conoscere e dell'amare; infatti, sebbene ente e bene si identifichino realmente in quanto creati da Dio, tuttavia si possono distinguere due gruppi di beni secondo il modo della considerazione razionale. Così, mentre nello stato di natura e in quello civile le inclinazioni naturali dell'uomo lo portano ad amare la propria natura e a considerare come beni le cose utili alla sua conservazione, nell'ordine della grazia la fede conduce l'uomo a desiderare la vita eterna e a considerare come beni le cose utili all'acquisizione della salute eterna¹²¹⁴. In tale prospettiva la perfezione morale raggiunta nell'ordine della natura non è altro che un mezzo per il raggiungimento della perfezione morale nell'ordine della grazia. Se da un lato Dio, nell'ordine della grazia, può soccorrere l'uomo in maniera soprannaturale per condurre le sue facoltà ad un'attuazione più alta di quella che loro è connaturale, dall'altro lato il dono della fede ed il dono della grazia non sono sufficienti perché l'uomo provi un'amore caritatevole verso il creatore. Perché la carità verso Dio si realizzi nella sua pienezza è necessario che l'uomo agisca in conformità alle leggi del Vangelo. La grazia, infatti, suppone la natura umana in quanto tale, ma per essere efficace necessita del raggiungimento della massima perfezione morale da parte dell'uomo, la quale consiste nella perfetta adesione dell'individuo alla legge morale soprannaturale.

¹²¹³REGIS, *Système*, vol. 3, pp. 538-9; cfr. ANTOINE GODEAU, *L'histoire de l'eglise*, 6 voll., Lyon, Hilaire Baritel et Horace Molin 1697.

¹²¹⁴ «Comme la gloire de Dieu naturelle consiste dans la manifestation de ses attributs, sur tout de ceux par lesquels Dieu nous procure les choses nécessaires à notre conservation temporelle, la gloire de Dieu surnaturelle consiste aussi dans la manifestation des attributs de Dieu par lesquels il nous procure ce qui est nécessaire pour acquérir le salut éternel: d'où il s'ensuit que toutes les actions chrétiennes tendent à la gloire de Dieu surnaturelle comme à leur dernier fin; car en effet si les Chrétiens sont Justes, Clements, Misericordieux, s'ils sont Fideles et s'ils pardonnent à leurs ennemis ce n'est qu'en vûe de plaire à Dieu et d'acquérir la salut éternel, lequel se rapporte luy même à la gloire de Dieu surnaturelle entant que ceux qui seront sauvez manifesteront éternellement la puissance et la bonté de Dieu; la puissance qui leur a donné les moyens de se sauver et la bonté, qui leur a accordé la force de s'en servir» (REGIS, *Système*, vol. 3, p. 534). Riguardo la dialettica tra beni veri e beni apparenti, si veda *infra*, pp. 160-6.

Tale unione si concretizza nell'istituzione della nuova alleanza, ovvero nel patto per cui Dio promette agli uomini il perdono dei peccati e l'accesso al regno celeste, a condizione che essi gli promettano obbedienza e fede.

Cette nouvelle alliance, qui est la Chrétienté e celle qu'on peut appeller la veritable alliance, parce que l'ancienne n'en estoit qu'une figure, est faite de telle sorte que les hommes d'un côté permettent d'aimer et de servir le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob selon le culte que Nôtre Seigneur Jesus Christ leur enseignera; et Dieu de l'autre côté promet aux hommes de pardonner leurs pechez et de les introduire dans le Royaume celeste. La condition qui est requise de la part des hommes comprend deux choses, l'obeïssance et la foy; l'obeïssance pour faire tout ce que Dieu commande, et la foy pour croire que Jesus-Christ est le Messie que Dieu avoit promis; car c'est là la seule raison pour laquelle il nous faut suivre les loix plutôt que celles d'un autre¹²¹⁵.

Il nuovo patto non solo conferma la legge naturale, ma in più ne stimola l'osservanza come *conittio sine qua non* per il raggiungimento della perfezione morale; tale patto, aprendo l'accesso alla grazia, si limita a colmare un difetto delle leggi naturali. La legge morale soprannaturale conduce dunque l'uomo a volgersi alla meta trascendente della salute eterna, senza inficiare le leggi morali naturali, rivolte ad una ragionevole conservazione della vita temporale. Infatti, dal momento che la tendenza alla salute eterna non implica nessuna deviazione sostanziale rispetto ad una ragionevole virtù naturale, le due prospettive teleologiche si coordinano nella continuità:

Puisque toutes les Loix de la nouvelle alliance prescrivent des moyens pour acquerir le salut éternel, comme les loix de la nature et celles de l'Etat en enseignent pour conserver la vie temporelle, il faut reconnoître que l'acquisition du salut éternel est le fondement du Droit Chrétien, comme la conservation de la vie temporelle est le fondement du droit naturel et civil; c'est à dire, que comme la conservation de la vie temporelle est le bien où se rapportent toutes les actions que prescrivent les loix naturelles et civiles, l'acquisition du salut éternel est aussi le terme où doivent tendre toutes les actions qui sont ordonnées par les loix Chrétiennes. Il y a même cecy à remarquer que bien que le fondement du Droit naturel et civil et le fondement du Droit Chrétien paroissent fort differents dans leur nature, ils n'ont pourtant rien d'opposé dans leurs moyens; c'est à dire, que les mêmes loix de

¹²¹⁵ REGIS, *Système*, vol. 3, p. 511. Riguardo l'obbedienza a Dio come autore della grazia si veda *ibid.*, p. 529. La nuova alleanza viene delineata in maniera analoga anche ne *L'usage*: «Enfin ce qui prouve plus que tout que la charité ne differe pas de l'obeïssance à Dieu, c'est la nouvelle alliance qui a esté contractée de telle sorte, que les hommes d'un côté promettent d'aimer et de servir Dieu, selon le culte que Notre Seigneur Jesus Christ leur enseignera, et Dieu de l'autre coté promet aux hommes de pardonner leurs pechez et de les introduire dans le Royaume celeste. La condition qui est requise de la part des hommes comprend deux choses: l'obeïssance et la foy; l'obeïssance pour faire tout ce qui Dieu commande et la foy pour croire que Jesus-Christ est le Messie que Dieu avoit promis» (REGIS, *L'usage*, p. 452).

Jesus Christ qui conduisent au salut éternel, conduisent aussi à la conservation de la vie temporelle [...]¹²¹⁶

Anche nell'ordine morale, Régis tiene a porre in luce che l'armonica continuità tra i tre differenti stati non esclude la loro sproporzione; è la sproporzione che intercorre tra stato di natura e stato civile da un lato e stato cristiano dall'altro a rendere i due livelli irriducibili ma al contempo funzionali, garantendo la possibilità di un accordo tra leggi naturali e leggi civili: «c'est donc une chose constante que la puissance de tous les Princes seculiers est fondée sur l'exemple et sur l'autorité de Jesus-Christ et que par consequent nous sommes obligez de faire tout ce qu'ils commandent touchant les choses temporelles. Je dis, *touchant les choses temporelles*, car quant aux choses spirituelles nous sommes tenus d'obeïr absolument à Jesus Christ et à l'Eglise, sans que nous ayons lieu de craindre que les Loix Ecclesiastiques puissent jamais estre contraires aux Loix civiles, parce que les objets de ces Loix sont entierement differents comme il a esté remarqué»¹²¹⁷. La divisione armonica della natura dalla soprannatura non si impone solo a livello operativo, ma anche conoscitivo tramite la distinzione di due ordini di verità: le verità naturali e quelle soprannaturali¹²¹⁸.

Tanto nello stato di natura e in quello civile quanto nello stato cristiano la morale ha come base la natura stessa dell'uomo e presuppone il corretto agire in conformità a essa. Se infatti la natura procede per pura spontaneità, la morale deve invece procedere per deliberata progettualità. Nell'uomo, in quanto essere finito, infatti, la pienezza della perfezione consiste nella perfetta e consapevole attuazione delle proprie facoltà in conformità al proprio essere. Ma, se nello stato di natura tale perfezione si pone in relazione alla mera essenza fisica dell'uomo ed ha come fine la sua conservazione, nell'ordine della grazia essa riguarda in particolar modo la sostanza spirituale (seppur in quanto parte del supposto uomo) ed ha come fine la beatitudine temporale. Il percorso morale di purificazione ha dunque inizio nell'ordine della natura; in tale ordine la

¹²¹⁶REGIS, *Système*, vol. 3, p. 533; cfr. REGIS, *L'usage*, p. 480: «(...) Il paroît que les chretiens jouissent de la beatitude en cette vie, en suivant la virtue: qu'ils suivent la virtue en gardant les commandemens de Dieu: ils s'unissent à luy; qu'en s'unissant a Dieu, ils L'aiment; et qu'en L'aimant, ils Le glorifient. Ce qui fait voir que l'amour de Dieu (que je ne distingue pas icy de la charité des chretiens) renferme essentiellement la beatitude temporelle des chretiens et la gloire de Dieu surnaturelle, non comme deux fins réellement distinctes et subordonnées, mais comme deux fins qui ne sont distinctes que d'une distinction de raison».

¹²¹⁷REGIS, *Système*, vol. 3, pp. 529-30.

¹²¹⁸A riguardo si veda *infra*, pp. 213-20.

perfezione morale consiste nella conformità delle azioni umane al fine dell'autoconservazione come mezzo con cui glorificare Dio.

Come nell'ambito gnoseologico, anche nell'ambito morale Régis mette in luce come la sproporzione tra ordine naturale e ordine soprannaturale non pregiudichi la loro armonia¹²¹⁹. La conoscenza dell'ordine naturale, e l'adesione alla legge morale naturale sono per Régis due prerequisiti necessari perché l'uomo possa agire moralmente anche nell'ordine soprannaturale. Perché il credere non sia un atto irragionevole, arbitrario e dunque immorale, occorre infatti una prenoscenza da parte dell'uomo del senso e dei contenuti della legge morale soprannaturale.

È a partire da tali presupposti, infatti, che l'uomo può accogliere la grazia divina e volgersi a partecipare con la sua natura finita a un bene infinito. Nella prospettiva di Régis sono l'intenzionalità del conoscere e dell'amare a rendere possibile l'accesso dell'uomo nella dimensione della grazia. La grazia di Dio, oltre a supporre la natura umana, necessita dell'autentica volontà da parte dell'uomo di volere trascendere l'ordine della natura, facendo tendere il proprio essere verso una finalità che lo porta sopra se stesso. Soltanto a partire da tali presupposti è possibile raggiungere la perfezione soprannaturale che si realizza nella comunione gloriosa e santa con la vita di Dio¹²²⁰.

¹²¹⁹ In ultima analisi, dunque, nonostante il soprannaturale sia disomogeneo rispetto alla natura, superandone la proporzione, tuttavia ad essa conviene come armonica continuazione. Tale prospettiva viene adottata in maniera coerente da Régis tanto in ambito gnoseologico quanto in ambito morale. Come nell'ambito gnoseologico, anche in ambito morale, infatti, il soccorso soprannaturale è la condizione metafisica grazie a cui il rapporto tra natura e soprannatura è di trascendenza della seconda rispetto alla prima, ma nello stesso tempo non si configura come un rapporto di esclusione. Ne *L'usage* il filosofo cartesiano, oltre ad ammettere che la comprensione da parte dell'uomo della legge morale naturale sia funzionale al raggiungimento della beatitudine soprannaturale, riconosce alle verità razionali una funzione preambolare, strumentale e apologetica nei confronti delle verità soprannaturali. Così, se dal punto di vista speculativo le nozioni che entrano nel campo soprannaturale (quali le proposizioni oscure dei misteri di fede), possono essere note quanto ai loro contenuti puramente naturali e l'indagine razionale di tali contenuti è ammessa da Régis per corroborare la certezza degli atti di fede, dal punto di vista pratico la finalità specifica dell'ordine della grazia, che coincide con la sopraelevazione dell'uomo alla vita divina, non può realizzarsi senza che l'elevazione all'ordine soprannaturale conduca la natura, nella sua linea propria, a una pienezza di perfezione (Cfr. RÉGIS, *L'usage*, pp.).

¹²²⁰ Ne *L'usage* Régis giungerà a specificare che, dal momento che il fine dell'uomo nell'ordine della grazia è il raggiungimento della salute eterna, per poter perseguire tale fine l'uomo deve innanzitutto distinguere i beni naturali dai beni soprannaturali. Il fondamento di tale distinzione è, secondo Régis, la volontà umana; è infatti vero che la maggior parte dei beni soprannaturali non sono tali per se stessi, ma lo diventano in relazione al fine a cui vengono rapportati dall'uomo. Così, per esempio: «les richesses, les honneurs, les dignités sont des biens naturels, et surnaturels à divers égards. Elles sont des biens surnaturels, lors que nous en usons bien par rapport à la beatitude surnaturelle; et elles sont des biens naturels, lors que nous en usons bien, seulement par rapport à la conservation de la vie temporelle, ou de la beatitude naturelle» (RÉGIS, *L'usage*, p. 432).

Nonostante nella nuova alleanza l'uomo agisca con il concorso della fede e della grazia, non manca all'individuo la possibilità di scegliere se rapportare o meno le proprie azioni alla gloria di Dio attraverso il buon uso della propria libertà:

on dira peut-estre que les actions des pecheurs ont pour derniere fin la gloire de Dieu, aussi bien que celles des gens de bien, parce que comme ceux-cy manifesteront éternellement la puissance et la bonté de Dieu surnaturelles, les pecheurs feront éclater la justice divine, ce qui est égal pour la gloire de Dieu. Je dis qu'il ne s'agit pas icy de la gloire de Dieu considerée simplement en elle même independamment de la liberté des hommes, mais de la gloire de Dieu que les hommes luy doivent procurer par le bon usage qu'ils font de leur liberté secouruë de la foy et de la grace divine, d'où il s'ensuit que comme les pecheurs font un mauvais usage de leur liberté, ils ne peuvent faire des actions qui tendent à la gloire de Dieu surnaturelle telle qu'il exige d'eux. C'est ce qu'il faut entendre quand on dit que le peché *est une aversion de Dieu, et une conversion à la creature*: car il est certain que ces termes ne signifient autre chose si ce n'est que les pecheurs se détournent de la gloire de Dieu surnaturelle en commettant des actions qui n'y sont pas conformes¹²²¹.

Perché un'azione sia giudicata virtuosa, ovvero conforme alla morale cristiana, è pertanto necessario che la celebrazione della gloria di Dio si presenti in forma deliberata. Il rischiarimento degli animi attraverso la fede offre agli uomini la possibilità di prendere coscienza dell'esistenza di «un souverain bien de l'homme» più grande rispetto a quello che era stato stabilito «dans l'état de la nature et de la société civile», consistente in «toutes les choses qui contribuent à procurer la gloire de Dieu surnaturelle, et à acquerir le salut éternel par le bon usage que nous faisons de nôtre liberté secouruë par la foy et par la grace divine»¹²²². Affinché la ricerca di tale bene sia effettiva è tuttavia necessario il concorso attivo della volontà umana, che si esplica nell'adesione volontaria al conseguimento del sommo bene.

È a partire da tale atto deliberato di amore nei confronti della gloria soprannaturale di Dio, che il credente, in virtù del suo rapporto privilegiato con il creatore, può progettare il senso autentico della propria esistenza e superare il desiderio di felicità inteso come semplice beatitudine naturale e civile per l'acquisizione della beatitudine temporale. A differenza della «beatitude de l'homme dans l'état de la nature et dans la société civile» che consiste nel «bon usage qu'elle fait des choses qui

¹²²¹REGIS, *Système*, vol. 3, p. 536.

¹²²²*Ibid.*, p. 543.

contribuent à la conserver»¹²²³, «la beatitude temporelle des Chrétiens consiste dans le plaisir qu'ils ont à faire avec le secours de la Foy et de la Grace tout ce que les Loix Chrétiennes leur prescrivent»¹²²⁴.

Se da un lato Dio, nell'ordine della grazia, può soccorrere l'uomo in maniera soprannaturale per condurre le sue facoltà ad un'attuazione più alta di quella che loro è connaturale, dall'altro lato il dono della fede ed il dono della grazia non sono sufficienti perché l'uomo provi un'amore caritatevole verso il creatore. Perché la carità verso Dio si realizzi nella sua pienezza è necessario che l'uomo agisca in conformità alle leggi del Vangelo. La grazia, infatti, suppone la natura umana in quanto tale, ma per essere efficace necessita del raggiungimento della massima perfezione morale da parte dell'uomo, la quale consiste nella perfetta adesione dell'individuo alla legge morale soprannaturale.

La sfera morale permette dunque a Régis di chiudere il cerchio della sua riflessione: tanto l'analisi dell'uomo quanto la speculazione circa il problema del rapporto tra fede e ragione trovano infatti nella riflessione sulla morale il loro esito ultimo. Tale riflessione consente al filosofo di inquadrare la poliedricità della natura

¹²²³*Ibid.*, p. 489. Régis pone l'accento sulla distinzione tra felicità e beatitudine naturale, che si fonda sul controllo o meno dei mezzi necessari all'acquisizione della serenità dell'animo. La beatitudine civile si raggiunge infatti soltanto quando l'uomo è capace di dominare attraverso un comportamento virtuoso i beni offerti dalla fortuna per indirizzarli consapevolmente al raggiungimento della pace e alla conservazione della vita: «ainsi la beatitude naturelle et la beatitude civile ne doivent pas estre considérées comme un état exempt de tout mal, mais comme un état dans lequel on peut jouir de la félicité, autant que la nature humaine, la constitution du corps, la condition du païs et l'état de la paix ou de la guerre dans lequel on se trouve le peuvent permettre à l'homme qui fait de sa raison le meilleur usage qu'il en peut faire. C'est en ce sens seulement qu'on dit que les sages peuvent estre heureux au milieu des tourments; car quoyque les douleurs qu'ils souffrent leur fassent pousser des soupirs et verser des larmes, neanmoins parce qu'ils n'irritent pas leur peine par leur impatience, ils sont à cet égard plus heureux que ceux qui se trouvant en pareil état n'ont pas une semblable constance» (*Ibid.*, p. 491).

¹²²⁴*Ibid.*, p. 543. Se quindi la felicità risulta essere in balia degli eventi e della sorte, in ragione dei quali si delinea una cesura tanto netta quanto irrevocabile tra "uomini fortunati" e "uomini sfortunati", la beatitudine permette all'uomo di sfidare la sorte e di interpretare i piaceri dei sensi e le voluttà corporali come semplici mezzi per raggiungere uno stato di felicità legato alla soddisfazione interiore di aver agito perfezionato grazie alla componente razionale il mero istinto di conservazione. La dialettica fortuna/beatitudine naturale è chiarita da Régis attraverso il ricorso alla metafora del vaso, il cui riempimento non è assoluto, bensì relativo alle dimensioni con cui è stato creato: «considerant ensuite quelles sont les choses qui contribuent à conserver la vie, je remarque qu'il y en a qui dependent de nous, comme la vertu et la sagesse, et les autres qui n'en dependent pas; comme les honneurs et les richesses. Or il est certain qu'un homme qui ne manque de rien et qui avec cela est aussi sage et aussi vertueux qu'un autre qui est pauvre, mal sain et contrefait, peut jouir d'un plus parfait contentement que luy; mais comme un petit vaisseau peut estre aussi plein qu'un grand, quoy qu'il contienne moins de liqueur, aussi si l'on prend le contentement d'un chacun pour la plenitude et l'accomplissement de ses desirs reglez selon la raison, il est visible que les plus pauvres et les plus disgraciez de la fortune ou de la nature, peuvent estre aussi contents que les autres, quoy qu'ils ne jouissent pas de tant de biens, car ce n'est que de biens qui dependent de nous dont il s'agit» (*Ibid.*, p. 491).

umana. Volontà, ragione e passioni da un lato, verità naturali e verità soprannaturali, leggi morali naturali e leggi morali soprannaturali dall'altro, diventano i termini irriducibili di un percorso pratico-speculativo grazie a cui Régis può istituire un'armonica sproporzione tra stato di natura, stato civile e stato cristiano; sproporzione che rende i due livelli irriducibili, ma al contempo funzionali l'uno all'altro. È vero che il soccorso soprannaturale ed il dono della grazia, in senso assoluto, derivano da Dio; ma nella condizione in cui si trova l'uomo in quanto uomo, ovvero in quanto supposto di anima e corpo, essi si possono attualizzare soltanto in seguito ad un perfezionamento dell'individuo nella pienezza del suo essere. Il percorso che conduce l'uomo all'ordine della grazia è insieme speculativo e pratico, non solo perché copre l'estensione del conoscere e dell'agire, ma anche perché, nell'intima unione con Dio, trova in Dio stesso l'oggetto della contemplazione ed il motivo dell'azione. Certamente la fede trascende l'ordine della natura e, con esso, la ragione, perché frutto di rivelazione soprannaturale; ma proprio per questo motivo la fede è compatibile tanto alla conoscenza quanto all'azione dell'uomo nell'ordine della natura, se esse si svolgono in conformità alla retta ragione ed alla buona volontà.

7 NOTA CONCLUSIVA

Tale studio ha come oggetto un momento cruciale della storia del cartesianesimo francese sul finire del XVII secolo: il momento in cui, cioè, il pensiero di Descartes si trasforma in dottrina e si irrigidisce a sistema nell'opera di vari autori che intendono divulgare e accreditare la nuova filosofia presso un più vasto pubblico di studiosi e di amatori, in Francia come in Olanda.

Nella mia analisi ho cercato di seguire tre linee programmatiche:

- 1) la prima volta a mettere in luce gli aspetti peculiari della filosofia di Régis, che ne denotano l'originalità;
- 2) la seconda finalizzata a rintracciare, all'interno del *Système*, quegli aspetti che consentono di ricondurre il pensiero dell'autore a quella corrente definita cartesianesimo o *Radical Cartesianism* (si faccia riferimento agli studi avviati da Tad Schmaltz);
- 3) il terzo indirizzato a porre in evidenza come il sistema filosofico di Régis non debba essere inteso come un'opera chiusa, monolitica e autoreferenziale, circoscritta all'ambito strettamente cartesiano, ma debba essere considerata come un'opera aperta ai contributi e alle innovazioni dell'attività scientifica moderna.

Tali linee sono state sviluppate all'interno della mia ricerca seguendo due nuclei fondamentali:

- 1) Il primo, di carattere prettamente filosofico, ha preso mosse dalla tesi di Schmaltz – che nel volume *Radical Cartesianism: The French Reception of Descartes*¹²²⁵ approfondisce lo studio del cartesianesimo di Desgabets e Régis, ponendo l'accento sulla radicalizzazione dello stesso da parte dei due filosofi e sul valore intrinseco del loro contributo – e segue l'impostazione stessa del *Système* proponendosi di enucleare le implicazioni dell'interpretazione empirica del rapporto tra sostanza e modi in ambito logico, metafisico, fisico e morale, seguendo, nell'esposizione di tali questioni, l'impianto sistematico dell'opera, che vede nella logica e nella metafisica le basi per lo sviluppo di una feconda riflessione fisica e morale.

¹²²⁵ T.M. Schmaltz, *Radical Cartesianism: the French Reception of Descartes*, Cambridge, Cambridge University Press 2002.

- 2) Il secondo è volto ad analizzare l'opera collocandola nel panorama scientifico dell'epoca, caratterizzato non solo dall'affermazione della rivoluzione scientifica ma anche dallo sviluppo di metodi e strumenti scientifici innovativi, dalla proliferazione delle Accademie e dalla diffusione di mezzi di comunicazione del sapere scientifico alternativi agli epistolari.

Attraverso la dialettica di questi elementi, a mio avviso essenziali per comprendere il valore e la portata del *Système*, ho voluto ribadire l'originalità dell'*opera*, la quale consiste nel saper far convergere armonicamente l'intento filosofico di interpretare il mondo secondo una precisa e valida metafisica, l'intento scientifico di rendere note le più recenti scoperte, l'intento didattico di insegnare e difendere la nuova filosofia con la necessità di elaborare un manuale cartesiano attento alla cultura filosofica del tempo e aperto alle sue diverse voci

8 CHIAVE BIBLIOGRAFICA

8.1 Fonti primarie

THOMAS AQUINAS, *Corpus Thomisticum: S. Thomae De Aquino Opera Omnia* (<http://www.corpusthomisticum.org/>).

ANTOINE ARNAULD, PIERRE NICOLE, *La Logique ou l'Art de Penser: contenant, outre les règles communes, plusieurs observations nouvelles propres à former le jugement*, à Paris, chez Charles Savreux 1662.

ANTOINE ARNAULD, PIERRE NICOLE, *La logique ou l'art de penser*, édition critique présentée par P. Clair et F. Girbal, Paris 1965. Per ciò che concerne la contestualizzazione storica de *L'art de penser*, le sue fonti e la sua influenza si veda *Sources et Effects de la "Logique de Port-Royal"*, éd. par N. Robinet-Bruyère, Paris 2000 «Extrait de la Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques».

FRANÇOIS BABIN, *Journal ou relation fidèle de tout ce qui s'est passé dans l'université d'Angers au sujet de la philosophie de Des Carthes en l'exécution des ordres du Roy pendant les années 1675, 1676, 1677, et 1678*, Angers 1679.

CASPAR BARTHOLIN, *Diaphragmatis structura nova*, Romae, Joannem Crozier 1676.

THOMAS BARTHOLIN, *Anatomia reformata*, Hagae-Comitis, Adriani Vlacq 1655.

HENRI BASNAGE DE BEAUVAL, *Histoire des ouvrages des sçavans. Mois de May 1688*, Rotterdam, Reinier Leers 1688.

ID., *Histoire des ouvrages des sçavans. Août 1691*, Rotterdam, Reiner Leers 1698.

FRANÇOIS BAYLE, *Dissertationes physicae*, Hagae-Comitis, apud Petrum Regium 1678.

ID., *Recueil de quelques pieces curieuses concernant la philosophie de Monsieur Descartes*, Amsterdam, Desbordes 1684.

ID., *Dictionnaire historique et critique*, 4 voll., vol. 4, Rotterdam, Reinier Leers 1697.

FRANÇOIS BERNIER, *Abregé de la philosophie de M. Gassendi*, 8 voll., vol. 1, Lyon, Anisson&Posuel 1678.

STEPHANUS BLANCARDUS, *Anatomia reformata*, Lugduni Batavorum, apud Cornelium Butestein 1695.

GIOVANNI ALFONSO BORELLI, *Delle cagioni delle febbri maligne*, Cosenza, Gio. Battista Rosso 1649.

ID., *De motu animalium*, 2 voll., vol. 1, Romae, Angeli Barnabò 1680.

FRANCISQUE BOUILLIER, *Histoire de la Philosophie Cartésienne*, 2 voll., Vol. 1, Paris, Delagrave 1868.

HENRY DE BOULAINVILLIERS, *Exposition du système de Benoit Spinoza et sa défense contre les objections de M. Regis*, in Id., *Œuvres philosophiques*, édité par R. Simon, 2 voll., vol. 1, La Haye, Martinus Nijhoff 1973.

ROBERT BOYLE, DENIS PAPIN, *Second Continuation of New Experiments Physico Mechanical Touching the Spring and Weight of the Air* (London, 1680 in Latino, 1682 in Inglese).

ROBERT BOYLE, *The aerial noctiluca: or Some new phænomena, and a process of a factitious self-shining substance*, London, Snowden 1680.

JOHANNES CLAUBERG, *Elementa philosophiæ sive ontosophia*, Groningen, Johannes Nicolai 1647.

ID., *Logica vetus et nova, quadripartita, modum inveniendæ ac tradendæ veritatis, in Genesi simul et Analysisi, facili methodo exhibens*, Amstelodami, apud Ludovicum Elzevirium 1654.

CLAUDE CLERSIER (ed.), *L'Homme de René Descartes et un Traitté de la Formation du Fœtus du mesme auteur, Avec les Remarques de Louys de la Forge, Docteur en Medicine, demeurant à La Fleche, sur le Traitté de René Descartes; & sur les Figures par luy inventées*, Paris, Charles Angot 1664.

ETIENNE BONNOT DE CONDILLAC, *Traité des sensations*, in *Œuvres de Condillac*, vol. 3, Paris, Ch. Houel 1798.

GERAUD DE CORDEMOY, *Le discernement du corps et de l'ame*, Paris, Florentin Lambert 1666.

GUILLAUME COUBARD, *Abregé du pilotage. Pour servir aux conférences d'hydrographie que le roi fait tenir pour ses oficiers de matine*, Brest, imprimerie de Malassis 1685.

CHARLES DU PLESSIS D'ARGENTRE, *Collectio judiciorum de novis erroribus*, Lutetiæ Parisorum, Andræam Cailleau 1786.

P. DECRUSY, FRANÇOIS ISAMBERT, ATHANASE JEAN LEGER JOURDAN, *Recueil general des anciennes lois françaises (420-1789)*, vol. 20: Juin 1687-Septembre 1715, Paris: Belin-Le Prieur 1830.

HEINRICH DENZINGER, *Enchyridion symbolorum*, a cura di Adolf Schönmetzer, Barcelona, Herder 1967.

TIBULLE DESBARREAUX-BERNARD, *Les Lanternistes*, Paris, J. Techener 1858.

ROBERT DESGABETS, *Dom Robert Desgabets: Oeuvres philosophiques inédites*, a cura di J. Beaudé, Amsterdam, Quadratures 1983-5.

RENÉ DESCARTES, *Lettres de M. Descartes*, a cura di Claude Clerselier, 3 voll., vol. 2, Paris, Angot 1657 [vol. 1], 1659 [vol. 2], 1667 [vol. 3], pp. 472-80.

ID., *Epistolæ, partim ab auctore Latino sermone conscriptæ, partim ex gallico translatae. In quibus omnis generis quaestiones philosophicæ tractantur et explicantur plurimæ difficultates quæ in reliquis ejus operibus occurrunt*, 2 voll., Amstelodami, apud Danielelem Elzevirium 1668.

ID., *René Descartes. Œuvres*, publiées par Ch. Adam et P. Tannery, 11 voll., Paris, Vrin 1964-1974.

REINIER DE GRAAF, *Traité du suc pancreatique*, in *Histoire anatomique des parties genitales de l'homme et de la femme qui servent a la generation: avec un Traité du suc pancreatique, des clisteres et de l'usage du syphon*, Bale, Emanuel Jean George König 1649.

BALTHASAR DE MONCONYS, *Journal des voyages de monsieur De Monconys*, 3 voll., Lyon, Horace Boissat, 1665-1666.

P. LEONARD DE S.TE CATHERINE, *Recueil de quelques nouvelles journalières de la République des lettres (1691-1697)*, Paris, Bibliothèque Nationale, f. fr. 24471-24472.

AUBERT DE VERSE, *L'impie convaincu, ou Dissertation contre Spinoza, dans laquelle on réfute les fondements de son athéisme*, Amsterdam, Daniel Elzevier 1681.

GUILLAUME DURAND DE SAINT POURCAIN, *In sententias theologicas Petri Lombardi commentariorum*, Lugduni, apud Gulielmum Rovillium 1653.

DENIS DODART, *Mémoires pour servir à l'histoire des plantes*, Paris, Imprimerie Royale 1679.

JEAN-BAPTISTE DU HAMEL, *Philosophia vetus et nova*, 4 voll., vol. 2, Norimbergæ, Zigereus 1682 (I^a ed. 1678).

ID., *Réflexions critiques sur le systeme cartésien de la Philosophie de M. Regis*, Paris, E. Couterot 1692.

ID., *Lettre de Monsieur du Hamel, ancien professeur de philosophie de l'Université de Paris, pour servir de réplique a Monsieur Regis*, Paris, E. Couterot 1699.

ID., *Quædam recentiorum philosophorum, ac præsertim Cartesii, propositiones damnatæ ac prohibitæ*, Lutetiæ Parisiorum, apud viduam Claudii Thiboust et Petrum Esclassan 1705.

JACQUES DU ROURE, *La philosophie divisée en toutes ses parties*, Paris, Gervais Clovzier 1654.

ID., *Abregé de la vraye philosophie*, Paris, chez l'auteur 1665.

JOSEPH GUICHARD DU VERNEY, *Traité de l'organe de l'ouïe*, Paris, Estienne Michallet 1683.

Edit du Roy pour le reglement des imprimeurs et libraires de Paris. Registré en Parlement le 21 Aoust 1686, Paris, Denys Thierry 1687.

FRANÇOIS FENELON, «Réfutation du Spinozisme» in *Traité de l'existence de Dieu*, II^e partie, chapitre 3, Paris, J. Estienne 1718.

BERNARD LE BOUVIER DE FONTENELLE, *Histoire du renouvellement de l'Academie Royale des Sciences en 1699*, Amsterdam, Pierre De Coup 1709.

ID., “Eloge de M. Régis”, in *Histoire de l'Académie royale des sciences – année 1707* –, Paris, chez Gabriel Martin, Jean-Baptiste Coignard, H. Louis Guerin 1730.

ID., “Eloge de M. Lémery”, in *Histoire de l'Académie royale des sciences – année 1715* –, Paris, chez Gabriel Martin, Jean-Baptiste Coignard, H. Louis Guerin 1741.

ID., “Eloge de M. Homberg”, in ID., *Oeuvres*, 6 voll., vol. 5, Amsterdam, la Compagnie 1754.

ID., *Eloges des Academiciens*, in *Oeuvres de Fontenelle*, vol. 1, Paris, Salmon-Peytieux 1829.

SIMON FOUCHER, *Traité des hygromètres ou machines pour mesurer la sécheresse et l'humidité de l'air*, Paris, Michallet 1688.

GEORGE FOURNIER, *Hydrographie, contenant la theorie et la pratique de toutes les parties de la navigation*, Paris, Michel Soly 1643.

E.-C. FRERON, L.S. FRERON, *L'Année littéraire, ou, Suite des lettres sur quelques écrits de ce temps*, vol. 5, Amsterdam-Paris, Michel Lambert 1755.

CLAUDE GADROYS, *Discours sur les influences des astres selon les principes de M. Descartes*, Paris, Jean Baptiste Coignard 1671.

ID., *Système du monde*, Paris, Desprez 1675.

GALILEO GALILEI, *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*, Fiorenza, Landini 1632.

ID., *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze*, Elsevier, Leiden 1638.

CHARLES CLAUDE GENEST, *Principes de philosophie ou preuves naturelles de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme*, Paris, Estienne 1716.

GULIELMI GILBERTI *De magnete, magnetisque corporibus et de magno magnete tellure*, Londini, Petrus Short 1600, pp. 125-9.

REINIER DE GRAAF, *De virorum organis generationi inservientibus, de clÿsteribus et de usu siphonis in anatomia*, Lugduni Batavorum, ex Officina Hacklana 1668.

NEHEMIAH GREW, *Anatomie des plantes*, Paris, Lambert Roulland 1675.

WILLIAM HARVEY, *Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis in animalibus*, Francofurti, sumptibus Guilielmi Fitzeri 1628.

HAUTEFEUILLE, *Sentiment de Mr de Hautefeuille ecrit à un de ses amis, sur le different du R. P. Malebranche prestre de l'Oratoire, et de Mr Regis, touchant l'apparence de la lune vûë à l'horison & au meridien, avec quelques particularitez concernant l'horlogerie*, Paris, Claude Mazuel 1694.

THOMAS HOBBS, *De cive*, Oxford, Clarendon Press 1983.

PIERRE DANIEL HUET, *Censura philosophiae Cartesianae*, Paris, Horthemels 1689.

ID., *Alnatenæ quæstiones de concordia rationis et fidei*, Paris, Thomas Moette 1690.

ID., *Nouveaux memoires pour servir à l'histoire du cartésianisme*, Paris 1692.

ID., *Censura philosophiæ Cartesianæ*, Paris, Anisson 1694.

JOHANNES KEPLER, *Dioptrice*, Augustae Vindelicorum, Davidu Franci 1641.

ATHANASII KIRCHERII, *Mundus subterraneus*, 12 voll, vol. 1., Amstelodami, Joannem Janssonium et Elizeum Weyerstraten 1665.

Journal des Sçavans, Paris, Jean Cusson 1666-90.

FRANÇOIS LAMY, *Conjectures physiques sur deux colonnes de nues qui ont paru depuis quelque années et sur les plus extraordinaires effets du tonnerre*, Paris, S. Mabre de Cramoisy 1689.

ID., *Le nouvel Athéisme renversé, ou Réfutation du système de Spinoza*, Paris, Louis Roulland 1696

BERNARD LAMY, *Traitez de mechanique, de l'equilibre des solides et des liqueurs*, Paris, Pralard 1679.

LOUIS DE LA FORGE, *Traitté de l'esprit de l'homme*, Amsterdam, Abraham Wolfgang 1665.

ID., *Traitté de l'Esprit de l'Homme, de ses facultez et fonctions, et de son union avec le corps. Suivant les Principes de René Descartes*, Paris, Theodore Girard 1666.

ANTONIE VAN LEEWENHOEK, *Observations faites avec le microscope sur le sang, le lait, le sucre, le sel et la manne*, Paris, Estienne Michallet 1679, pp. 169-72.

HENRI LELEVEL, *Vraie et fausse métaphysique*, Rotterdam, R. Leers, 1694.

- NICOLAS LEMERY, *Cours de Chimie*, Paris, Estienne Michallet 1690.
- PERE EMMANUEL MAIGNAN RELIGIEUX DE TOULOUSE, *Perspectiva horaria, sive de horologiographia tum teorica tum pratica*, Rome 1648.
- NICOLAS MALEBRANCHE, *Reponse du P. Malebranche, Prestre de l'Oratoire, a M. Regis*, Paris, A. Pralard, 1693.
- ID., *Correspondance avec J.-J. Dortous de Mairan*, édité par Joseph Moreau, Paris, Vrin 1947.
- ID., *Œuvres complètes de Malebranche*, di A. Robinet, voll. 20, Paris, Vrin, 1958-84.
- MARCELLO MALPIGHI, *De pulmonibus observationes anatomicae*, Bononiae, Ferronij 1661.
- ID., *De viscerum structura exercitatio anatomica*, Londini, Jo. Martyn 1669.
- ID., *Dissertatio epistolica de bombyce*, Londini, Joannem Martyn&Jacobum Allestry 1669.
- ID., *Dissertatio epistolica de formatione pulli in ovo*, Londini, J. Martyn 1673.
- ID., *Anatomes plantarum pars altera*, Londini, Johannis Martin 1679.
- ID., *La structure du ver à soye et de la formation du poulet dans l'œuf*, Paris, Maurice Villary 1686.
- EDME MARIOTTE, *Oeuvres*, 2 voll., vol. 1, Leide, Pierre Vander 1717.
- Mémoires pour servir à l'histoire naturelle des animaux et des plantes*, La Haye, P. Gosse & J. Neaulme 1731.
- Memoires de mathematique et de physique, tirez des registres de l'Académie Royale des Sciences du 31 Decembre 1692*, Amsterdam, Pierre Coup 1723.
- Mémoires de l'Académie Royale des Sciences pour l'Année 1742*, Paris, Imprimerie Royale 1744-1745.
- PIERRE NICOLE, *Des moyens de conserver la paix avec les hommes*, in ID., *Essais de morale*, 8 voll., vol. 1, Paris, Desprez 1781, Quatrieme traité, pp. 179-343.
- JACQUES MINOT, *De la nature et des causes de la fièvre*, Paris, Robert Pepie 1684.
- HENRY OLDENBURG, *The correspondence of Henry Oldenburg*, edited by Alfred Rupert Hall e Marie Boas Hall, vol. 3, Madison, University of Wisconsin Press 1966.
- BLAISE PASCAL, *Traité de l'équilibre des liqueurs et de la pesanteur de la masse de l'air*, Paris, Desprez 1698.

CLAUDE PERRAULT, *Essais de Physique, ou recueil de plusieurs traités touchant les choses naturelles*, 4 voll., vol. 3, Paris, Jean Baptiste Coignard 1680.

ID., *Oeuvres de physique et de mecanique*, 2 voll., vol. 1, Amsterdam, Bernard 1727.

Procès Verbaux de l'Académie des Sciences, vol. 18 bis (3 Juin 1699 - 23 Decembre 1699).

Procès Verbaux de l'Académie des Sciences, vol. 19 (9 Janvier 1700 - 22 Decembre 1700).

ROBERT PLOT, *De origine fontium tentamen philosophicum*, Oxonii, Theatro Sheldoniano 1685.

PIERRE POIRET, *Fundamenta atheismi eversa, sive specimen absurditatis Spinozianæ*, in *Cogitationes rationales de Deo, anima, et malo* Amsterdam, Typographia Blaviana 1685.

FRANCISCI REDI, PATRICII ARETINI *Experimenta circa generationem insectorum*, Amsterdam, sumptibus Andreas Frisius 1671.

P. S. REGIS, *Première Réplique de Mr Regis à la Reponse du P. Malebranche, Prestre de l'Oratoire, touchant la raison physique de diverses apparences de grandeur du soleil et de la lune dans l'horison et dans le meridien, Seconde Replique de Mr Regis à la Reponse du P. Malebranche, Prestre de l'Oratoire, touchant la manière dont nous voyons les objects que nous environnent, Troisieme Réplique*, Paris, J. Cusson 1694.

PIERRE SYLVAIN RÉGIS, *Système de philosophie, contenant la logique, la metaphysique, la physique et la morale*, 3 voll. in-4°, Paris, Imprimerie Denys Thierry aux depens d'Anisson, Posuel et Rigaud libraires à Lyon, 1690.

ID., *Système de philosophie, contenant la logique, la metaphysique, la physique et la morale*, 7 voll. in-12°, Lyon, Anisson, Posuel et Rigaud 1690.

ID., *Cours entier de philosophie, ou système general selon les principes de M. Descartes contenant la logique, la metaphysique, la physique et la morale*, 3 voll. in-4°, Amsterdam, Huguetan 1691.

ID., *Réponse au livre qui a pour titre: P. D. Huetii Censura philosophiae cartesianae*, Paris, J. Cusson, 1691.

ID., *Réponse aux réflexions critiques sur le système cartésien de la Philosophie de M. Regis*, Paris, E. Cusson 1692.

ID., *L'usage de la raison et de la foy ou l'accord de la foy et de la raison*, Paris, Jean Cusson 1704.

SAMUEL REYHER, *Dissertatio de aere*, Kiliae, Reumann 1673.

JEAN RICHER, *Observations astronomiques et physiques faites en l'isle de Caienne*, Paris, Imprimerie Royale 1679

Procès Verbaux de l'Académie des Sciences, vol. 18 (12 Novembre 1699 – 23 Décembre 1699).

JACQUES ROHAULT, *Traité de Physique*, Paris, Charles Chavreux 1671.

NICOLAUS STENO, *De muscoli et glandulis observationum specimen*, Hafnie, Ninville 1664.

ID., *Elementorum myologia specimen, seu musculi description geometrica*, Firenze, Typographia sub signo stellae 1667.

JOHANN CHRISTOPHORUS STURM, *Collegii experimentalis sive curiosi*, 4 voll., Norimbergae, sumptibus W.M. Endteri 1685.

JOHANNIS SWAMMERDAMI *Tractatus Physico-Anatomico-Medicus de Respiratione usque Pulmonum*, Lugduni Batavorum, apud Danielelem, Abraham et Adrian à Gaasbeeck 1667.

JEAN DE THEVENOT, *Voyages de M. Thévenot en Europe, Asie et Afrique*, 5 voll., vol. 4, Amsterdam, Michel Charles le Cène 1727.

CLEMENS TIMPLERUS, *Physicae seu philosophiae naturalis systema methodicum in tres partes digestum, pars prima complectens physicam generalem*, Hanoviæ, apud Hæredes Guilielmi Antonii 1613.

TOMMASO, *Summa theologiæ*, I, q. 2, a 1

LUCA TOZZI, *Medicinæ*, Venetiis, apud Nicolaum Pezzana 1747.

EVANGELISTA TORRICELLI, *Saggi di naturali esperienze fatte nell'Accademia del Cimento*, Firenze 1667.

ANTONIO VALLISNIERI, *Istoria della generazione*, 2 voll., a cura di M.T. Monti, Firenze, L.S. Olschki 2009.

BERNARD VARENIUS, *Géographie generale*, 2 voll., vol. 1, Paris, Vincent&Lottin 1705.

RAYMOND VIEUSSENS, *Neurographia universalis*, Lugduni, Joannem Certe, 1684.

ID., *Neurographia universalis*, Lugduni, J. Certe 1685.

THOMAS WILLIS, *Diatribae duae medico-philosophicae, quarum prior agit de fermentatione*, London 1659.

ID., *Cerebri Anatome nervorumque descriptio et usus* London 1664.

ID., *De anima brutorum*, Oxonii, Theatro Sheldoniano 1672.

ID., *De fermentatione*, in *Opera omnia*, Genevae, Samuelem de Tournes 1695.

8.2 Fonti secondarie

FRED ABLONDI, *Gerauld de Cordemoy: Atomist, Occasionalist, Cartesian*, Milwaukee, Marquette University Press 2005.

ID., *Knowing our nature: A note on Régis' reponse to Malebranche*, in «History of European Ideas» 33 (2007), pp. 135-41.

LILLI ALENEN, *Reconsidering Descartes's Notion of the Mind-Body Union*, «Synthese» 106, 1 (1996), pp. 3-20;

YVES MARIE ANDRÉ, *La Vie du R. P. Malebranche, prêtre de l'Oratoire: avec l'histoire de ses ouvrages*, Paris, A. Ingold 1886.

ROGER ARIEW, *Quelque condamnations du cartésianisme: 1662-1706*, in «Archives de Philosophie» 57 (1994), pp. 1-6 .

ID., *Cartesian Empiricism*, «Review roumaine de philosophie» 50 (2006), pp. 71-85

ID., *Descartes, les premières cartésiens et la logique*, «Revue de métaphysique et de morale», 49/1, 2006, pp. 55-71, pp. 66-67.

ID., *Ethics in Descartes and Seventeenth Century Cartesians textbooks*, in C. Fraenkel, D. Perinetti, J.E.H. Smith (eds.), *The rationalists between tradition and innovation*, Springer, Verlag 2010, pp. 67-77.

JEAN-ROBERT ARMOGATHE, *Early german reactions to Huet's Censura*, in José Raimundo Maia Neto, Gianni Paganini, John Christian Laursen (a cura di), *Skepticism in the Modern Age: Building on the Work of Richard Popkin*, Leiden, Brill 2009 «Brill's Studies in Intellectual History, 181», pp. 297-308

EDWARD G. BALLARD, *Descartes' Revision of the Cartesian Dualism*, «The Philosophical Quarterly» 7, 28 (1957), pp. 249-259

ALBERT GEORGE A. BALZ, *Louis de la Forge and the Critique of Substantial Forms*, «The Philosophical Review» 41/6 (1932), pp. 551-76

BRUNO BASILE, «Una polemica secentesca: le correzioni di Marcello Malpighi alle 'esperienze' rediane 'intorno alla generazione degli insetti'», in *Studi e memorie per la storia dell'Università di Bologna* 3 (1983), pp. 278-314;

ID., *Polemiche sulla generazione spontanea: Redi, Buonanni, Malpighi*, in *L'invenzione del vero. Studi sulla letteratura scientifica da Galilei ad Algarotti*, Roma, Salerno edizione 1987, pp. 125-67

GIULIA BELGIOIOSO, *Un dibattito sui "Principia": Pierre Sylvain Régis, Pierre-Daniel Huet, Jean Du Hamel, Nicolas Malebranche*, in J.-R. Armogathe e G. Belgioioso (a cura di), *Descartes: Principia philosophiae (1644-1994). Atti del Convegno Parigi-Lecce (5-6 maggio/10-12 novembre 1994)*, Napoli, Vivarium 1996, pp. 641-685.

ID., *La variata immagine di Descartes: gli itinerari della metafisica tra Parigi e Napoli (1690-1733)*, Lecce, Edizioni Milella 1999.

W. BRUTSAERT, *Hydrology: an introduction*, Cambridge, Cambridge University Press 2008.

M. BENTIVOGLIO, PAOLO MAZZARELLO, *The anatomical foundations of clinical neurology*, in M.J. Aminoff, F. Boller, D.F. Swaab (eds.), *History of neurology*, Amsterdam, Elsevier Health Sciences 2009, pp. 149-168 («Handbook of Clinical Neurology, 95»).

CARLO BORGHERO, *La certezza e la storia. Cartesianesimo, pirronismo e conoscenza storica*, Milano 1983.

ID., *Le spoglie contese: immagini di Descartes tra lumi e restaurazione*, in C. Borghero, A. Del Prete (a cura di), *Immagini filosofiche e interpretazioni storiografiche del Cartesianesimo*, Firenze, Le Lettere 2011, pp. 221-257 «Giornale critico della filosofia italiana. Quaderni, 23».

GUIDO CANZIANI, *L'onnipotenza divina in Pierre Sylvain Régis*, in G. Canziani, M.A. Granada, Y.Ch. Zarka (eds.), *Potentia Dei – L'onnipotenza nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, Milano, Angeli 1990, pp. 561-588.

GUIDO CANZIANI, *Tra Descartes e Hobbes: la morale nel Système di Pierre Sylvain Régis*, in A. Napoli e G. Canziani (a cura di), *Hobbes oggi: atti del convegno internazionale di studi promosso da Arrigo Pacchi, Milano-Locarno 18-21 maggio 1988*, Milano, Angeli 1990, pp. 491-552.

JEAN-PIERRE CAVAILLÉ, *Descartes, la fable du monde*, Paris, Vrin 1991.

DESMOND M. CLARKE, *Pierre-Sylvain Régis. A Paradigm of Cartesian Methodology*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 62/3, 1980, pp. 289-310.

JOHN J. CONLEY, «Mademoiselle de la Vallière: the logic of mercy», in ID., *The Suspicion of virtue: women philosophers in neoclassical France*, Ithaca, Cornell University Press 2002, pp. 97-123;

A. COOK, *Edmond Halley, Charting the Heavens and the Seas*, Oxford, Clarendon Press 1998, pp. 110-119

HOWARD J. WICKES, ALLISTAIR C. CROMBIE, «A propos de la Dioptrique: l'expérience dans la philosophie naturelle de Descartes», in *Problématique et réception du Discours de la méthode et des Essais* edited by Henry Mécholuan, Paris, Vrin 1988, pp. 65-79

ANTONELLA DEL PRETE, *Né con Descartes né con Malebranche: l'antropologia di Pierre-Sylvain Régis*, in *L'umanesimo scientifico dal Rinascimento all'Illuminismo*, a cura di Lorenzo Bianchi e Gianni Paganini, Napoli 2010

ID., *Un cartésianisme «hérétique»: Pierre-Sylvain Régis*, in *Corpus, revue de philosophie* 61 (2011), pp. 185-99.

D. DES CHENE, *Mechanisms of life in the seventeenth century. Borelli, Perrault and Régis* «Studies in history and philosophy of biological and biomedical sciences» 36, 2 (2005), pp. 245-260.

ID., *Cartesian Science: Régis and Rohault*, in S.M. Nadler (ed.), *A companion to early modern philosophy*, Malden (Mass.), Blackwell Publishing 2007 («Blackwall companions to philosophy, 23»), pp. 182-191.

JEAN DE VET, «In search of Spinoza in the *Histoire des Ouvrages des Savans*», in *Distinguished and ouvert spinozism around 1700. Papers presented at the international colloquium, held at Rotterdam, 5-8 October 1994*, edited by Wiep Van Bunge and Wim Klever, E.J. Brill, pp. 83-102, p. 94

KENNETH DEWHURST, *Thomas Willis and the Foundations of British Neurology*, in F.C. Rose, W.F. Bynum (eds.), *Historical Aspects of the Neurosciences*, New York, Raven 1982, pp. 327-346.

MERVYN J. EADIE, *A pathology of the animal spirits – the clinical neurology of Thomas Willis (1621-1675) (parts I-) – background, and disorders of intrinsically normal animal spirits*, in «Journal of clinical neuroscience: official journal of the Neurosurgical Society of Australasia» 10/1 (2003), pp. 14-29, 146-157

PATRICIA A. EASTON, *The myth of cartesian rationalism: an examination of experience in Le Grand, Desgabets and Régis*, PhD dissertation, University Of Western Ontario 1992.

ID., *Desgabets's Indefectibility Thesis – a Step too Far?* in T.M. Schmaltz (a cura di), *Receptions of Descartes: Cartesianism and anti-Cartesianism in Early Modern europe*, New York, Roudledge 2005, pp. 27-41.

ID., *What is at Stake in the Cartesian Debates on the Eternal Truths?*, in «Philosophy Compass» 4/2 (2009), pp. 348-362.

A. FALLER, *The preparation of white matter of the brain by Stensen, Willis and Vieussens*, in «Gesnerus» 39/2 (1982), pp. 171-193.

MICHELA FAZZARI, *Redi, Buonanni e la controversia sulla generazione spontanea: una rilettura*, in W. Bernardi, L. Guerrini (a cura di), *Francesco Redi, un protagonista della scienza moderna. Documenti, esperimenti, immagini*, Firenze, Leo S. Olschki 1999

WILLIAM FEINDEL, *The origin and significance of Cerebri Anatome*, in W. Feindel (ed.), *The anatomy of the brain and nerves*, Montreal, McGill University Press 1965, pp. 5-60.

ROBERTO FESTA, *Henry de Boulainvilliers's 'Essai de métaphysique'*, in *Heterodoxy, spinozism, and free thought in early-eighteenth-century Europe*, edited by Silvia Berti and Richard H. Popkin, Kluwer Academic Publishers, Springer 1996 «Archives internationales d'histoire des idées, 148», pp. 307-32.

EMIL F. FREY, *Early eighteenth-century French medicine: setting the stage for revolution*, in «Clio Med» 17/1 (1982), pp. 1-13.

GIULIANO GASPARRI, *Le grand paradoxe de M. Descartes. La teoria cartesiana delle verità eterne nell'Europa del XVII secolo*, Firenze, Olschki 2008 («le corrispondenze letterarie dal Rinascimento all'età moderna»).

HENRI GOUHIER, *Les premières pensées de Descartes*, Paris Vrin 1958.

PIERRE GUÉNANCIA, *L'intelligence du sensible. Essai sur le dualisme cartésien*, Paris, Gallimard 1998.

ID., *Lire Descartes*, Paris, Folio Essais 2000; ID., *Descartes, Chemin Faisant*, Paris, Encre marine 2010.

MARTIAL GUEROULT, *Descartes selon l'ordre des raisons*, 2 voll., Paris 1953.

GARY C. HATFIELD, *Force (God) in Descartes' physics*, «Studies in History and Philosophy of Science» 10 (1979), pp. 113–140.

PAUL HOFFMAN, *The Unity of Descartes's Man*, «The Philosophical Review» 95, 3 (1986), pp. 339-370.

JOHN TREVOR HUGHES, *Thomas Willis 1621-1675: his life and works*, London-New York, Royal Society of Medicine Services 1991.

HANSRUEDI ISLER, *Thomas Willis 1621-1675. Doctor and scientist*, New York-London, Hafner 1968.

JONATHAN IRVINE ISRAEL, *Radical Enlightenment*, Oxford, Oxford University Press 2001, pp. 491-502.

ID., *Régis and the failure of French Cartesianism*, in J.I. Israel, *Radical enlightenment: philosophy and the making of modernity 1650-1750*, Oxford, Oxford University Press 2001, pp. 491-502.

ALAN C. KORS, *Theology and Atheism in Early Modern France*, in A. Grafton, A. Blair, *The transmission of the culture in early modern Europe*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press 1990, pp. 238-75.

SERGIO LANDUCCI, *La creazione delle verità eterne in Descartes*, Pisa, Scuola Normale 1980.

THOMAS LENNON, *The problem of individuation among the Cartesians*, in K.F. Barber, J.J.E. Gracia (eds.), *Individuation and identity in early modern philosophy: Descartes to Kant*, Albany, SUNY Press 1994, pp. 13-69.

ID., *La réponse de Régis à Huet concernant le doute cartésien*, in «Philosophiques» 35/1 (2008), pp. 241-260.

ID., *The Plain Truth: Descartes, Huet and Skepticism*, Leiden, Brill 2008 «Brill's Studies in Intellectual History, 170».

ID., *Descartes's legacy in the Seventeenth Century: Problems and Polemic*, in J. Broughton, J.P. Carriero (eds.), *A companion to Descartes*, Malden, Oxford, Blackwell Publishing 2008, pp. 467-481.

HARRIET DOROTHEA MACPHERSON, *Censorship Under Louis XIV, 1661-1715. Some Aspects of Its Influence*, New York, Publications of the institute of French studies inc. 1929.

HENRI-JEAN MARTIN, 2 voll., vol. 2, *Livres, pouvoirs et société*, prefazione di Roger Chartier, 2 voll., vol. 2, Genevèva, Droz 1999.

TREVOR MCCLAUGHIN, *Censorship and defenders of the Cartesian faith in mid-seventeenth century france*, in «Journal of the History of Ideas», 40/4, pp. 563-581.

ANTHONY MCKENNA, *La composition de la "Logique" de Port Royal*, «Revue Philosophique de la France et de l'Etranger», 176/2, 1986, pp. 183-206.

NAUSICAA E. MILANI, *Il "Système" di Régis e le sue immagini tra nuova filosofia e censura*, in «Nuncius» 25/2 (2010), pp. 241-297.

TIMOTHY D. MILLER, *Descabets on Cartesian minds*, in «British Journal for the History of Philosophy 16/4» (2008), pp. 728

PAUL MOUY, *Le développement de la physique cartésienne: 1646-1712* (Paris: Vrin, 1934), pp. 145-168.

STEVEN M. NADLER, *Arnauld and the Cartesian philosophy of ideas*, Manchester, Manchester University Press 1991.

ID., *The Occasionalism of Louis de la Forge*, in S. Nadler (ed.), *Causation in Early Modern Philosophy: Cartesianism, Occasionalism and Pre-established Harmony*, University Park (Penn.), Penn State University Press 1993.

ID., *Louis de La Forge and the Development of Occasionalism: Continuous Creation and the Activity of the Soul*, in «Journal of the History of Philosophy», 36/2 (1998), pp. 215-31.

ID., *Cordemoy and Occasionalism*, «Journal of the History of Philosophy» 43/1 (2005), pp. 37-54.

PIETRO OMODEO, *La disputa della generazione spontanea da Redi fino a Lamarck*, in «Società» 13 (1957).

WALTER OTT, *Régis's Scholastic Mechanism*, «Studies in History and Philosophy of Science» 39/1 (2008), pp. 2-14.

ID., *Causation and Laws of Nature in Early Modern Philosophy*, Oxford, Oxford University Press 2009, pp. 80-127

LUC PETERSCHMIT, "The Cartesians and Chemistry: Cordemoy, Rohault, Régis" in *Chymists and Chymistry. Studies in the History of Alchemy and Early Modern Chemistry* edited by Lawrence Principe, Sagamore Beach (MA), Science History Publ. 2007, pp. 193-201.

JEAN-CHRISTIAN PETITFILS, *Louise de La Vallière*, Éditions Perrin, Paris 2002.

FRANCESCO M. PIROCCHI, *Claude Gadyrois: cartesianesimo e astrologia nella seconda metà del Seicento* in Carlo Borghero e Antonella Del Prete, *Immagini filosofiche e interpretazioni storiografiche del cartesianesimo*, Le Lettere, Firenze 2011.

FREDERICK P. VAN DE PITTE, *Descartes' Mathesis Universalis*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», 61/2 (1979), pp. 154-74.

STEPHEN PUMFREY, *Who did the work? Experimental philosophers and public demonstrators in Augustan England*, in «The British Journal for the History of Science» 28/2 (1995), pp. 131-156.

ELENA RAPETTI, *Pierre-Daniel Huet: Erudizione, Filosofia, Apologetica*, Milano, Vita e Pensiero 1999 («Scienze Filosofiche, 65»).

ANDRÉ ROBINET, *Malebranche de l'Académie des Sciences*, Paris, J. Vrin 1970.

GENEVIEVE RODIS LEWIS, *Le problème de l'incoscient et le cartésianisme*, Paris, PUF 1985.

ID., *Pierre-Sylvain Regis*, in J.-P. Schobinger (ed.), *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts, Bd. 2.1, Frankreich und Niederlande*, Basel, Schwabe 1993, pp. 431-439.

JACQUES ROGER, KEITH ROGER BENSON, *The life sciences in eighteen-century French thought*, English translation by R. Ellrich, Standford (California), Standford University Press 1997.

GIOVANNI SANTINELLO (a cura di), *Storia delle storie generali della filosofia*, 5 voll., vol. 2, Brescia, Editrice La Scuola 1979.

MASSIMILIANO SAVINI, *L'insertion du cartésianisme en logique: la "Logica vetus et nova" de Johannes Clauberg*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 2006-I, pp. 73-88.

ID., Johannes Clauberg. *Methodus cartesiana et Ontologie*, Paris, Vrin 2011 «Bibliothèque d'histoire de la philosophie».

JOHN SCHUSTER, *Descartes' Mathesis universalis*, in S. GAUKROGER (a cura di), *Descartes, Philosophy, Mathematics*, Brighton, Totowa N.J., Arvest, Barnes&Noble 1980, pp. 41-96.

MARIA EMANUELA SCRIBANO, *Da Descartes a Spinoza. Percorsi della teologia razionale nel Seicento*, Milano, Franco Angeli 1988).

G. SEBBA, *Bibliographia cartesiana: a critical guide to Descartes literature 1800-1960*, Hague, Martinus Nijhoff 1964 («International archives of the history of ideas, 5»).

STEVEN SHAPIN, SIMON SCHAFER, *Leviathan and the air-pump: Hobbes, Boyle and the experimental life*, Princeton-Chichester, Princeton University Press 1985.

T.M. SCHMALTZ, *The Disappearance of Analogy in Descartes, Spinoza and Régis*, «Canadian journal of philosophy» 30, 1 (2000), pp. 85-114.

ID., *Radical Cartesianism: the French Reception of Descartes*, Cambridge, Cambridge University Press 2002.

ID., *Cartesian causation: body-body interaction, motion, and eternal truths*, «Studies in History and Philosophy of Science» 34 (2003), pp. 752-756.

ID., *French cartesianism in context: the Paris Formulary and Régis' Usage*, in Id. (a cura di), *Receptions of Descartes: Cartesianism and anti-Cartesianism in early modern Europe*, London&New York, Routledge 2005, pp. 80-96;

ID. (ed.), *Reception of Descartes: Cartesianism and Anti-Cartesianism in early-modern Europe*, London & New York, Routledge 2005.

ID., *Descartes on causation*, New York, Oxford University Press 2007 («Oxford scholarship online»).

MARIAFRANCA SPALLANZANI, *Diventare filosofo. Descartes "en philosophe"*, Firenze, Alinea Editrice 1999, pp. 85-111.

ID. (a cura di), *Lecture cartesiane*, Bologna, Clueb 2003.

JOHN DAVID SPILLANE, *The Doctrine of the Nerves: Chapters in the History of Neurology*, New York-Oxford, Oxford University Press 1981.

DAVID JOHN STURDY, *Science and social status: the members of the "Académie des sciences", 1666-1750*, Woodbridge, Boydell 1995.

CHARLES SYMONDS, *Thomas Willis (1621-1675)*, in H. Hartley (ed.), *The Royal Society. Its Origins and Founders*, London, The Royal Society 1960, pp. 91-97.

H.D. TURNER, *Robert Hook and Boyle's Air Pump*, in «Nature» 184/4684 (1959), pp. 395-7.

JEAN-PIERRE VUITTU, *Pierre Sylvain Régis*, in *Dictionnaire des journalistes (1600-1789): Édition électronique revue, corrigée et augmentée du Dictionnaires des journalistes (1600-1789)* (<http://dictionnaire-journalistes.gazettes18e.fr/>).

RICHARD A. WATSON, *A Note on the Probabilistic Physics of Régis*, «Archives Internationales d'Histoire des Sciences», 17, 1964, pp. 33-6.

ID., *The Cartesian Theology of Louis de La Forge (1632-166)*, in Id., *The Breakdown of Cartesian Metaphysics*, Indianapolis, Hackett Publishing Company 1998, pp. 171-8

JOHN. B. WEST, *Robert Boyle's Landmark book of 1660 with the first experiments on rarified air*, in «Journal of applied physiology» 98/1 (2005), pp. 31-39.

NOEL WEST, *Robert Boyle (1627-1691) and the vacuum pump*, in «Vacuum» 43/4 (1992), pp. 283-285.

REBECCA M. WILKING, *Essaying the mechanical hypothesis: Descartes, La Forge, and Malebranche on the formation of birthmarks*, «Early science and medicine» 13/6 (2008), pp. 533-67.

8.3 Manoscritti

BIBLIOTHÈQUE Nationale de France, MF 14703.

P. LÉONARD DE S.TE CATHERINE, *Recueil de quelques nouvelles journalières de la République des lettres (1691-1697)*, Paris, Bibliothèque Nationale, f. fr. 24471-24472.

M. DRON, *Lettres de Monsieur Dron, Paris, 10 Janvier 1687 -Mercredi 29 Decembre 1688*, Paris, Bibliothèque de Sainte Geneviève, MS 25 16.

9 RINGRAZIAMENTI

Colgo l'occasione per ringraziare tutti i professori dell'ex Dipartimento di Filosofia dell'Università di Parma, che ogni giorno trasmettono amore per questa disciplina. Ringrazio inoltre la dott.ssa Buffetti, la dott.ssa Tosi e tutto il personale per la loro cortesia e per la loro disponibilità. Un ringraziamento sincero è rivolto alla prof.ssa Beatrice Centi, sempre attenta alle esigenze della ricerca, che ha incoraggiato i miei soggiorni di studio e di ricerca all'estero, presso la Oxford University, la Bodleian Library e la BNF di Parigi: soggiorni che mi hanno aperto nuovi orizzonti, metaforici e reali, al confronto e all'incontro di persone che colgo l'occasione di ringraziare.

Ringrazio il professor Howard Hotson, che ha stimolato in me profonde riflessioni circa la struttura di questo lavoro, il professor. Pietro Corsi, mio punto di riferimento nella perfida Albione, per le sue proficue indicazioni, che hanno favorito il mio orientamento all'interno di Dipartimenti, archivi, biblioteche e fonti. Ringrazio inoltre tutto lo staff e i professori del *Cultures of knowledge project*, grazie al quale ho avuto l'occasione di approfondire i rapporti tra la *Royal Society* e l'*Académie des Sciences*. Un grazie sincero è rivolto al professor Marian Turek, che mi ha offerto la possibilità di sviscerare un'importante disputa seicentesca.

Un ringraziamento particolare è rivolto alla prof.ssa Mariafranca Spallanzani, sempre attenta e interessata alle questioni cartesiane.

Ringrazio di cuore Irene e Selim, senza i quali non avrei potuto beneficiare del soggiorno di ricerca parigino e che hanno sostenuto con discrezione e sincerità le mie ricerche.

Grazie a Patrizia, Gianluca, Ricardo e Aura, con cui ho condiviso la passione per lo studio e lunghe giornate alla Bodleian, che hanno rappresentato per me un saldo punto di riferimento durante il soggiorno oxoniense.

Vorrei esprimere la mia gratitudine anche a Sherean, Andi, Marianna, Andrea, Claudio, Marco, Zhenya, Emilie e Bastien, che hanno reso la mia permanenza in terra inglese indimenticabile.

Ringrazio Tamara, con la quale ho condiviso la quotidianità parigina. Un grazie alla mia amica di sempre, Alessandra, e a Ciuffi, Katia e Alessia, che mi hanno sempre espresso stima nei miei confronti.

La mia gratitudine è rivolta in modo speciale a Canadello, per la magia che si respira e per quelle amicizie che, comunque vada, sai che non finiranno mai: grazie quindi a Nadia, Ilaria, Vale, Elisa e Corinne, compagne di vita e di avventure.

Un ringraziamento è rivolto anche a Carlo, che mi ha offerto la possibilità di scoprire realtà sempre nuove.

Come non ringraziare Angela e Andrea, amici e colleghi, per il sostegno, per i consigli, per le indicazioni e per il confronto.

Grazie a mia sorella Valentina per esserci sempre, nonostante tutto. Grazie a Sara, Fabio, Tommaso, Piergiorgio e Giuliana, che mi hanno accolta nella loro splendida famiglia.

Un grazie speciale è rivolto a Luca, che mi ha sempre tenuta per mano durante questo viaggio.

Eternamente grata ai miei genitori, che hanno sempre ascoltato e non hanno mai imposto.