

Raffaele Carbone

Consonanze e dissonanze tra Spinoza e Malebranche: origini e sviluppi della questione



Laboratorio dell'ISPF, XIV, 2017

6

DOI: 10.12862/Lab17CRR

1. Introduzione

La questione delle similitudini tra alcuni aspetti delle filosofie di Spinoza e di Malebranche è uno dei punti nevralgici della ricezione del malebranchismo e un crogiolo di accuse, difese, discussioni e linee interpretative che non si esauriscono con la morte dell'oratoriano. Da una certa prospettiva, se si considera la frequenza con cui i due pensatori sono stati accostati, confrontati, contrapposti in tutto il XVIII e in buona parte del XIX secolo da numerosi filosofi e storici della filosofia, il problema dello spinozismo di Malebranche o in ogni caso della prossimità di certe tesi di due autori così diversi, per vicende biografiche e ispirazione filosofica, può rivelarsi un tassello fondamentale per la comprensione degli sviluppi del pensiero moderno e finanche contemporaneo. Infatti, se l'*affaire* Malebranche-Spinoza scoppia quando l'oratoriano è ancora in vita crescendo come un fiume in piena tra l'ultimo quindicennio del XVII secolo e i primi tre lustri del XVIII¹, le discussioni in merito non si consumano con la scomparsa del filosofo francese; anzi, quando la stella malebranchiana sembra ormai tramontare, senza tuttavia smettere di alimentare in vario modo la riflessione dei *philosophes* in Francia e altrove², il suo pensiero continua a essere accostato a quello dell'autore dell'*Ethica*.

Nel secolo scorso alcuni studiosi hanno affrontato la questione dei rapporti tra Spinoza e Malebranche essenzialmente a partire dallo scambio epistolare tra l'oratoriano e Dortous de Mairan e soffermandosi in particolare su questioni epistemologiche e ontologiche³. Il lavoro forse più completo a riguardo, che

¹ Secondo Paul Vernière, il confronto tra i due autori assume i caratteri di una tendenza generale negli ultimi anni della vita dell'oratoriano: «Ainsi donc, pendant près de trente ans, tous les meilleurs esprits du temps ont acculé Malebranche au spinozisme» (*Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Paris, PUF, 1954, vol. I, p. 268).

² Ci sembra non pienamente condivisibile il giudizio di Hume secondo il quale la gloria di Malebranche non sarebbe andata oltre il suo paese e la sua epoca. Cfr. D. Hume, *Ricerca sull'intelletto umano*, trad. di M. Dal Prà, introduzione di E. Lecaldano, Roma-Bari, Laterza, 2015⁵, p. 7.

³ Sulla questione cfr. Ch. Renouvier, *Les labyrinthes de la métaphysique. III. Spinoza et Malebranche, derniers des scolastiques*, in «La critique philosophique», VIII, 1879, pp. 257-267; F. Pillon, *L'évolution de l'idéalisme au XVIII^e siècle, Spinozisme et Malebranchisme. La correspondance de Mairan et de Malebranche*, in «L'année philosophique», 1894, 5, pp. 85-199; Ch. Seyer, *Le spinozisme de Malebranche*, in «Annales de philosophie chrétienne», XLI, 1899, pp. 12-30; R. Uhlich, *Vergleichende Darstellung der Gotteslehren von Spinoza und Malebranche*, Leipzig, Doeblen, 1903; V. Delbos, *Étude de la philosophie de Malebranche*, Paris, Bloud et Gay, 1924, pp. 321-340; G. S. Getchev, *Some of Malebranche's Reaction to Spinoza as Revealed in His Correspondance with Dortous de Mairan*, in «The philosophical Review», XLI, 1932, 4, pp. 385-394; A. Le Moine, *Les vérités éternelles selon Malebranche*, Paris, Vrin, 1936, pp. 275-292; L. Brunschvicg, *Spinoza et ses contemporains*, Paris, Alcan, 1954⁴, pp. 212-224; P. Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la révolution*, Paris, PUF, 1954, I, pp. 260-270; M. Gueroult, *La preuve "de simple vue" chez Spinoza et chez Malebranche*, in Id., *Études sur Descartes, Spinoza, Malebranche et Leibniz*, Hildesheim-New York, Georg Olms Verlag, 1970, pp. 79-84; D. Radner, *Malebranche's Refutation of Spinoza*, in «South-Western Journal of Philosophy», 1977, 3, pp. 11-34; A. Robinet, *Spiritus / Esprit chez Spinoza et Malebranche*, in M. Fattori e M. Bianchi (a cura di). *Spiritus*, Atti del "lessico intellettuale europeo", Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1983, pp. 333-343; Y.-T. Lai *The Linking of Spinoza to Chinese Thought by Bayle and Malebranche*, in «Journal of the History of Philosophy», 23, 1985, pp. 151-178; Th. M. Lennon, *The Battles of the Gods and Giants. The Legacies of Descartes and Gassendi, 1655-1715*, Princeton (New

espone i punti critici del confronto Malebranche-Spinoza a partire dalle questioni che Dortous de Mairan pone a Malebranche, è il saggio di Joseph Moreau, *Malebranche et le spinozisme*, che presenta i termini della questione, ne esamina i nodi concettuali e sonda il retroterra filosofico-culturale in cui la problematica si colloca, con molteplici riferimenti a opere di Descartes e Leibniz⁴.

Recentemente, in collaborazione con Chantal Jaquet e Pierre-François Moreau, abbiamo voluto portare nuovamente all'attenzione degli studiosi il problema della relazione tra le filosofie di Spinoza e Malebranche. La questione è stata affrontata in due giornate di studi internazionali e nel volume che ne raccoglie gli atti, dove il pensiero dei due autori è stato discusso in un confronto speculativo che ha esplorato tanto l'ontologia e la gnoseologia quanto l'etica e la politica sino a indagare alcune vie della *réception croisée* dei due pensatori tra la fine del XVII secolo e il XVIII secolo⁵.

L'indagine sui rapporti tra Malebranche e Spinoza e in particolare sulla loro doppia ricezione ci sembra tuttavia lontana dall'essere conclusa, sia perché ci sono altri aspetti della questione che non sono stati ancora approfonditi adeguatamente⁶ sia perché anche oltre il XVIII secolo, nell'epoca dell'idealismo e del positivismo, filosofi e storici della filosofia di diverso orientamento hanno continuato a congiungere spinozismo e malebranchismo spesso sulla sfondo del comune background cartesiano. Riteniamo dunque interessante – sia da un punto di vista storiografico sia da una prospettiva storico-concettuale, attenta a comprendere i meccanismi con cui le idee si formano e circolano attraverso i secoli – ricostruire le origini, le tappe e i punti fondamentali della questione. In questo saggio, che si compone dunque di due piani, da un lato richiamiamo i testi fondamentali in cui Malebranche evoca criticamente alcune tesi di Spinoza o risponde a coloro che segnalano i punti di contatto tra la sua dottrina e quella del filosofo olandese, in modo tale da individuare i nuclei tematici su cui verte il confronto; dall'altro ripercorriamo brevemente la storia della ricezione incro-

Jersey), Princeton University Press, 1993, pp. 229-239; S. Charles, *L'idée d'étendue chez Malebranche et Spinoza ou pourquoi Malebranche n'était pas spinoziste*, in «Horizons philosophiques», 1998, 1, pp. 33-49; J.-Ch. Bardout, *Malebranche et la métaphysique*, Paris, PUF, 1999, pp. 225-233; G. Rodis-Lewis, *La transcendance cartésienne de l'infini. Ses limites chez Malebranche et Spinoza*, in J.-M. Lardic (a cura di), *L'infini entre science et religion au XVII^e siècle*, Paris, Vrin, 1999, pp. 25-35; T. M. Schmaltz, *Radical Cartesianism. The French Reception of Descartes*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004 [2002], pp. 121-126; J. Reid, *Henry More and Nicolas Malebranche's Critiques of Spinoza*, in «European Journal of Philosophy», XXIII, 2015, 3, pp. 764-792. La questione viene presa in considerazione anche in alcuni classici della letteratura malebranchiana, come J. Lewin, *Die Lehre von den Ideen bei Malebranche*, Halle, Max Niemeyer, 1912; M. Gueroult, *Malebranche*, 3 voll., Paris, Aubier-Montaigne, 1955-1959; F. Alquié, *Le cartésianisme de Malebranche*, Paris, Vrin, 1974.

⁴ Il saggio costituisce l'introduzione a N. Malebranche, *Correspondance avec J. J. Dortous de Mairan*, Paris, Vrin, 1947, p. 1-98.

⁵ Cfr. R. Carbone, Ch. Jaquet, P.-F. Moreau (a cura di), *Spinoza-Malebranche: à la croisée des interprétations*, Lyon, ENS Éditions, 2017 (in corso di pubblicazione).

⁶ Ad esempio, sarebbe fruttuoso mettere a confronto i due pensatori sulla questione dello statuto delle verità matematiche tra costruttivismo e ontologismo, o sul ruolo delle passioni nelle relazioni umane e, specificamente, nella sfera politica.

ciata dei due autori a partire da Arnauld e Aubert de Versé fino a Hegel e Schopenhauer.

2. *Le Méditations chrétiennes et métaphysiques (1683) e gli Entretiens sur la métaphysique et sur la religion (1688): origini e sviluppi della critica malebranchiana allo spinozismo*

La questione Malebranche-Spinoza emerge in tutta la sua complessità filosofica nel trattato di Noël Aubert de Versé *L'impie convaincu* (1684) e nelle otto lettere che si scambiano tra il 17 settembre 1713 e il 26 agosto 1714 un giovane Jean-Jacques Dortous de Mairan (1678-1771) e Malebranche stesso. Altri contemporanei dell'oratoriano hanno comunque subodorato tracce di spinozismo in alcune sue concezioni, ad esempio Arnauld, che, com'è noto, a partire dal trattato *Des vraies et des fausses idées* (1686), coinvolge Malebranche in un'accesa e prolungata polemica.

Tuttavia, prima ancora della pubblicazione de *L'impie convaincu*, Malebranche stesso, nelle *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, proponendosi di far luce sulle trappole in cui può restare invischiato chi non sa percorrere fino in fondo i sentieri della metafisica, mette in guardia contro i pericoli della filosofia di Spinoza. Queste pagine, così come tutti gli altri testi in cui Malebranche si confronta con il filosofo olandese, sono di grande importanza: pur entro certi limiti, esse ci permettono di capire l'idea che l'oratoriano si è fatto dello spinozismo, la sua reazione rispetto a questa dottrina e gli aspetti di essa su cui ritiene più utile soffermarsi.

Le *Méditations chrétiennes et métaphysiques* (1683) appartengono al gruppo delle grandi opere della maturità in cui Malebranche ricapitola e sistematizza gli elementi fondamentali del suo pensiero. Differentemente dagli altri testi dialogici di Malebranche, dove le discussioni coinvolgono in genere due/tre interlocutori, ognuno caratterizzato da una propria fisionomia psicologica e intellettuale, i percorsi meditativi qui proposti si sviluppano, com'è noto, attraverso il dialogo tra il filosofo e il Verbo divino. Nelle prime otto meditazioni, dopo aver messo in luce la vera fonte della conoscenza (che non risiede nell'anima ma in Dio), l'autore della *Recherche de la vérité* illustra – senza particolari accenti polemici – la dottrina delle idee come entità realmente esistenti fuori della mente, la concezione della Ragione come fonte delle verità speculative e dei principi pratici che devono orientare la condotta umana, la distinzione tra Dio come causa autentica e le cause occasionali, la saggezza e la condotta di Dio nel campo della natura e nella sfera della grazia. Nella nona meditazione l'oratoriano si sofferma sulla potenza di Dio, sulla plausibilità della creazione, sul rapporto tra gli spiriti e la Ragione universale. È in questo contesto (in particolare §§ 13, 16) che si inserisce la critica a Spinoza. In queste pagine Malebranche sembra quasi voler giocare d'anticipo e allontanare ogni possibile sospetto di spinozismo dalla sua filosofia prima ancora che qualche dubbio sulla sua dottrina possa essere ufficialmente formulato. Gli argomenti utilizzati nella nona meditazione preannunciano quelli che l'oratoriano espone più in là, in particolare nello scambio epistolare con Dortous de Mairan.

La questione su cui dobbiamo focalizzare la nostra attenzione riguarda il rapporto tra Dio e il mondo materiale. Alla domanda del discepolo che vuol sapere come sia possibile tirar fuori dal nulla quella massa di materia che sembra non avere limiti e da cui Dio ha formato il mondo visibile, il Verbo dà una risposta articolata nei seguenti punti: 1. non c'è alcun nesso tra il niente e l'essere; 2. lui, il discepolo, non trova la sua origine nel nulla; 3. Egli è il principio di tutte le cose; 4. le creature esistono in virtù della potenza infinita di Dio. Altre indicazioni a riguardo non possono essere fornite alla mente finita della creatura: Dio non ha dato agli uomini un'idea distinta della potenza e dell'efficacia perché non ha fornito loro un autentico potere. Gli uomini possono interrogare la «Raison universelle des esprits», conoscere le essenze delle cose e le leggi della condotta di Dio, ma non possono cogliere alcun nesso necessario tra la volontà divina e i suoi effetti⁷. A partire da questa premessa fondamentale, Malebranche comincia a biasimare quei filosofi che suppongono la creazione impossibile «parce qu'ils ne conçoivent pas que la puissance de Dieu soit assez grande pour faire de rien quelque chose»⁸. Costoro rischiano di dover affermare che Dio non è abbastanza potente per dare movimento alla materia o addirittura che non c'è movimento o cambiamento nel mondo⁹.

Malebranche si preoccupa poi di fornire una prova del fatto che la materia non è increata. Se lo fosse, infatti, Dio non potrebbe muoverla né formare da essa alcunché, e questo si spiega col fatto che Dio non può muovere la materia e disporla ordinatamente senza conoscerla. Tuttavia il Creatore non può conoscerla senza darle l'esistenza, e questo a partire dall'idea della materia che ha in sé e dalla conoscenza delle sue volontà, giacché non può ricavare le sue conoscenze che da se stesso¹⁰. Malebranche rileva poi che la difficoltà ad ammettere

⁷ N. Malebranche, *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, IX, § 1-2, in Id., *Œuvres*, a cura di G. Rodis-Lewis, 2 voll., Paris, Gallimard, 1979-1992, vol. II, pp. 278-279. È quanto Malebranche dice anche nell'*Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois* (ivi, p. 1105). Tuttavia, «quand je verrai Dieu tel qu'il est, ce que ma religion me fait espérer, je comprendrai clairement en quoi consiste l'efficace de ses volontés» (*Ibid.*). Citiamo Malebranche dai testi originali. Segnaliamo tuttavia che è possibile leggere in italiano alcune delle sue opere più note. Ricordiamo qui in particolare: *La ricerca della verità*, a cura di M. Garin, introd. di E. Garin, con un saggio di E. Scribano, Roma-Bari, Lazerza, 2007; *Conversazioni cristiane*, a cura di A. Ingeno, Firenze, Olshki, 1999; *Trattato della natura e grazia. Testo del 1680*, a cura di A. Ingenio, Pisa, ETS, 1992; *Brevi meditazioni*, a cura di A. Stile, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2003; *Colloqui sulla metafisica, la religione e la morte*, trad. it. di R. Crippa, rivista da A. De Maria, Cinisello Balsamo, San Paolo Edizioni, 1999; *Trattato sull'amore di Dio. Lettere e risposta al r. P. Lamy*, a cura di A. Stile, Napoli, Guida, 1999; *Conversazione di un filosofo cristiano e un filosofo cinese sull'esistenza e la natura di Dio*, a cura di C. Santinelli, Pisa, ETS, 2000; *Meditare l'infinito. La corrispondenza di N. Malebranche con J.-J. Dortous de Mairan (1713-1714)*, a cura di C. Santinelli, Urbino, Editrice Montefeltro, 2004.

⁸ N. Malebranche, *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, cit., IX, § 3, p. 279.

⁹ Ivi, § 3, pp. 279-280.

¹⁰ «Si la matière était créée, Dieu ne pourrait la mouvoir ni en former aucune chose. Car Dieu ne peut remuer la matière, ni l'arranger avec sagesse sans la connaître. Or Dieu ne peut la connaître, s'il ne lui donne l'être. Car Dieu ne peut tirer ses connaissances que de lui-même. Rien ne peut agir en lui, ni l'éclairer. Si Dieu ne voyait donc point en lui-même, et par la connaissance qu'il a de ses volontés l'existence de la matière, elle lui serait éternellement inconnue» (Ivi, § 5, p. 280).

la creazione della materia si spiega anche perché gli uomini concepiscono l'estensione come un essere necessario e immaginano che il mondo sia stato creato in spazi immensi («dans des espaces immenses») increati e indistruttibili. Coloro che sostengono questa tesi confondono tuttavia la materia con gli spazi intelligibili, giacché la materia non è altro che estensione, e finiscono così per considerare la materia come un essere eterno¹¹. Invece, occorre distinguere – come Malebranche dirà a Dortous de Mairan – due specie di estensione: l'una intelligibile, l'altra materiale. La prima è eterna, immensa, necessaria, è l'immenità di Dio in quanto infinitamente partecipabile dalla creatura corporea e rappresentativa di una materia immensa – come Malebranche specifica in una aggiunta della seconda edizione (1694); è grazie a essa che la mente dell'uomo conosce il mondo visibile, di per sé invisibile¹² – va sottolineato che è qui ripresa la teoria esposta nel X *Éclaircissement* della *Recherche de la vérité*, dove l'autore afferma che 1) che Dio racchiude in sé un'estensione ideale o intelligibile che rappresenta ogni sorta di rapporti di distanza e che 2) noi vediamo i corpi non in se stessi ma tramite l'estensione intelligibile¹³. La seconda specie di estensione, quella creata, è la materia da cui è costituito il mondo: quest'ultimo non è necessario ed è grazie alla fede che apprendiamo della sua esistenza¹⁴. Il mondo, infatti, non è un'emanazione necessaria di Dio, e se possiamo supporre che i beati in Cielo ne siano certi poiché Dio manifesta loro le sue volontà in un modo che ci è ignoto, noi qui sulla Terra possiamo averne la certezza perché la fede ci insegna che Dio ha creato il mondo e perché essa si armonizza con le nostre sensazioni più complesse quando sono confermate da tutti i nostri sensi, corrette dalla memoria e rettificate dalla ragione¹⁵.

La distinzione capitale tra le due estensioni, la differenza ontologica posta qui da Malebranche non è altro che quella, metafisicamente irriducibile e fondante, che intercorre tra il Creatore e la creatura, tra la sua sostanza e la sua opera, tra la necessità del suo essere e la libertà della sua azione:

¹¹ Ivi, § 8, p. 281.

¹² «L'étendue intelligible est éternelle, immense, nécessaire. C'est l'immensité de l'Être divin, en tant qu'infiniment participable par la créature corporelle, en tant que représentatif d'une matière immense, c'est en un mot l'idée intelligible d'une infinité de mondes possibles. C'est ce que ton esprit contemple, lorsque tu penses à l'infini. C'est par cette étendue intelligible que tu connais ce monde visible: car le monde que Dieu a créé est invisible par lui-même» (Ivi, § 9, p. 281-282). Malebranche riprenderà questo argomento nella sua opera forse più rappresentativa e compiuta, gli *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion* (VIII, § 8, in Id., *Œuvres*, cit., II, p. 811; cfr. anche ivi, II, § 2, p. 689).

¹³ N. Malebranche, *Éclaircissements sur la Recherche de la vérité*, X, in Id., *Œuvres*, cit., I, pp. 923, 924-925.

¹⁴ Id., *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, cit., IX, § 10, p. 282. Cfr. anche Id., *De la recherche de la vérité*. VI^e *Éclaircissement*, in Id., *Œuvres*, cit., I, p. 841: «Certainement il n'y a que la foi qui puisse nous convaincre qu'il y a effectivement des corps»; ivi, pp. 841-842: «Or dans l'apparence de l'Écriture sainte, et par les apparences des miracles, nous apprenons que Dieu a créé un ciel et une terre, que le Verbe s'est fait chair, et d'autres semblables vérités qui supposent l'existence d'un monde créé. Donc il est certain par la foi, qu'il y a des corps, et toutes ces apparences deviennent par elle des réalités».

¹⁵ N. Malebranche, *Éclaircissements sur la Recherche de la vérité*, cit., VI, p. 841.

L'étendue intelligible te paraît éternelle, nécessaire, infinie; crois ce que tu vois: mais ne crois pas que le monde soit éternel, ni que la matière qui le compose, soit immense, éternelle, nécessaire. N'attribue pas à la créature ce qui n'appartient qu'au Créateur; et ne confond pas ma substance, que Dieu engendre par la nécessité de son être, avec mon ouvrage, que je produis avec le Père, et le Saint-Esprit par une action entièrement libre¹⁶.

Si tratta, in altri termini ancora, della barriera che separa la sfera delle essenze e quella delle esistenze, ovvero, dalla prospettiva della condizione umana, la sfera dell'intelligibile e della chiarezza e quella dell'inintelligibile e dell'opaco. La mente umana non può scoprire alcun passaggio che conduca dall'una all'altra, che armonizzi l'idea e l'esistente, la necessità e la contingenza, la chiarezza delle verità matematiche e l'oscurità del sentimento.

Se nelle *Méditations chrétiennes et métaphysiques* Malebranche, proprio come Spinoza, contesta la creazione *ex nihilo*¹⁷, questo non implica, come si è detto, che l'atto creatore vada negato assolutamente. Scrive infatti l'oratoriano: «Le misérable Spinoza a jugé que la création était impossible, et par là dans quels égarements n'est-il point tombé? Plus on raisonne juste, plus on s'égare, lorsqu'on suit un faux principe»¹⁸. E quando, negli sviluppi del dialogo tra il Verbo e il discepolo, questi rivela la sua inclinazione a credere che la sua sostanza è eterna, che egli è parte dell'Essere divino e che i suoi pensieri sono modificazioni particolari della Ragione universale¹⁹, il Verbo contesta questi «sentiments si impies et si bizarres»: «l'âme est unie à la souveraine Raison, et c'est uniquement d'elle qu'elle reçoit sa lumière. Mais quelle folie de se regarder comme une partie de la divinité, comme une modification de l'Être infiniment parfait»²⁰. Se nel seguito di questa meditazione Malebranche, attraverso la voce del Verbo, spiega che la mente non può fare da luce a se stessa né alcuna intelligenza finita può realmente illuminare qualche altra²¹, negli *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion* elabora un argomento a suo avviso decisivo contro lo spinozismo.

¹⁶ Id., *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, cit., IX, § 10, p. 282.

¹⁷ Si veda anche l'*Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois*, dove Malebranche sottolinea in che senso è corretto affermare che Dio non può fare qualcosa dal nulla: «LE CHRETIEN: [...] il est vrai que Dieu même, ne peut pas de rien faire quelque chose en un sens, que le rien soit la base ou le sujet de l'ouvrage, ou que l'ouvrage soit formé ou composé de rien: car il y aurait contradiction manifeste. L'ouvrage serait et ne serait pas en même temps, ce qui seul fait la contradiction. Mais que l'Être infiniment parfait et par conséquent tout-puissant; (car la toute-puissance est renfermée dans l'idée de l'Être infiniment parfait), veuille et produise par conséquent les êtres dont les idées ou les modèles sont renfermés dans son essence qu'il connaît parfaitement; il n'y a en cela nulle contradiction: car le néant et l'être peuvent se succéder l'un à l'autre» (Id., *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois*, cit., p. 1104).

¹⁸ Id., *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, cit., IX, § 13, p. 283.

¹⁹ Ivi, § 15, pp. 284-285.

²⁰ Ivi, § 16, p. 285.

²¹ Ivi, § 18, p. 286.

In questo testo, la cui prima edizione risale al 1688, dove l'oratoriano continua a sostenere alcune esigenze ed argomentazioni che per certi versi lo avvicinano al filosofo olandese, ad esempio la critica all'umanizzazione della divinità, alla tendenza a concepire l'Essere infinitamente perfetto rivestendolo con le idee delle creature²², è esposta una confutazione della filosofia di Spinoza che farà fortuna. Il filosofo olandese è qui evocato come «l'auteur qui a renouvelé cette impiété»²³. L'empietà in questione riguarda l'antica tesi secondo la quale gli essere finiti sono emanazioni necessarie della divinità e ne fanno parte sicché l'Essere infinitamente perfetto coincide con l'universo stesso, «c'est l'assemblage de tout ce qui est»²⁴. Come potrebbe, si chiede Théodore – uno degli interlocutori del dialogo²⁵ – essere infinitamente perfetto l'essere così costituito? Quindi così continua:

Et cela étant, comment aurait-il pu croire que tous les êtres créés ne sont que des parties, ou des modifications de la divinité? Est-ce une perfection que d'être injuste dans ses parties, malheureux dans ses modifications, ignorant, insensé, impie? Il y a plus de pécheurs que de gens de bien, plus d'idolâtres que de fidèles: quel désordre, quel combat entre la divinité et ses parties! Quel monstre, Ariste, quel épouvantable et ridicule chimère!²⁶

²² «THEODORE: [...] Et pouvez-vous maintenant l'envisager [la notion de l'infini, de l'Être sans restriction, l'Être infiniment parfait] toute pure, sans la revêtir des idées des créatures, sans l'incarner, pour ainsi dire, sans la limiter, sans la corrompre, pour l'accommoder à la faiblesse de l'esprit humain? ARISTE: Ah, Théodore, qu'il est difficile de séparer de la notion de l'Être les idées de tels et tels êtres! qu'il est difficile de rien attribuer à Dieu de ce qu'on sent en soi-même! Nous humanisons à tout moment la divinité: nous limitons naturellement l'infini» (N. Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, cit., IX, § 1, p. 825). Cfr. anche ivi, VIII, § 9, p. 813. Quanto a Spinoza, si può prendere in considerazione l'Appendice della prima parte dell'*Ethica*, dove, com'è noto, l'autore prende di mira i pregiudizi che nascono dalla credenza nelle cause finali, in particolare dal credere che Dio abbia fatto tutto in vista dell'uomo e abbia creato l'uomo affinché questi lo adorasse [*Deum omnia propter hominem fecisse, homo autem, ut ipsum coleret*]. In tal modo, volendo dimostrare che la natura non fa nulla invano, cioè nulla che non serva in qualche misura agli uomini, si finisce in realtà col non mostrare altro che la natura e gli Dei sono preda dello stesso delirio che colpisce gli uomini [*Sed dum quaesiverunt ostendere, naturam nihil frustra (hoc est, quod in usum hominum non sit) agere, nihil aliud videntur ostendisse, quam naturam, Deosque aequae, ac homines, delirare*] (B. Spinoza, *Opera*, Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von C. Gebhardt, 4 voll., Heidelberg, C. Winter, 1925, vol. II, pp. 78, 79; Id., *Etica*, trad. it di G. Durante, note di G. Gentile e G. Radetti, Milano, Bompiani, 2007, pp. 86-87, 88-89).

²³ N. Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, cit., IX, § 2, p. 826.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Attraverso i ragionamenti di Teodoro filtra in modo particolare il pensiero di Malebranche, eppure si può supporre che ciascuna voce di questo testo (Théodore, Ariste e Théotime) esprima questioni, dubbi, considerazioni con cui l'oratoriano stesso si è confrontato.

²⁶ *Ibid.* Gli enti creati, secondo Malebranche, devono essere considerati non come parti, bensì come partecipazioni dell'Essere infinitamente infinito. Si veda questo passo dell'*Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois*, che sembra voler aggirare lo scoglio dello spinozismo: «Le Dieu que nous adorons [...] est le seul Être qui renferme dans la simplicité de son essence, tout ce qu'il y a de réalité ou de perfection dans tous les êtres, qui ne sont que des participations (je ne dis pas des parties) infiniment limitées, que des imitations infiniment im-

Qui peraltro emerge un malinteso nell'interpretazione malebranchiana del pensiero di Spinoza. Com'è noto, Spinoza non sostiene che Dio sia composto di parti. In *Ethica*, I, prop. XV, scholium, dove peraltro il filosofo olandese confuta la tesi secondo cui la materia va separata dalla natura divina e considerata come creata da Dio²⁷, Spinoza dimostra che l'infinito non può essere composto di parti finite²⁸ e conclude: «*Omnia, inquam, in Deo sunt et omnia, quae fiunt, per solas leges infinitae Dei natura fiunt et ex necessitate ejus essentiae (ut mox ostendam) sequuntur; quare nulla ratione dici potest Deum ab alio pati, aut substantiam extensam divina natura indignam esse; tametsi divisibilis supponatur, dummodo aeterna et infinita concedatur*»²⁹. Nelle proposizioni XII e XIII della stessa prima parte, Spinoza ha del resto già affermato e dimostrato che la sostanza è indivisibile³⁰. Ci limitiamo a ricordare in particolare lo scolio che segue il corollario della prop. XIII, dove Spinoza asserisce che l'indivisibilità della sostanza assolutamente infinita si comprende facilmente con questo ragionamento: la natura della sostanza non può essere concepita se non come infinita, mentre quando si parla di parte di una sostanza non si può pensare che a una sostanza finita, ma questo implica una evidente contraddizione³¹.

3. La polemica tra Arnauld et Malebranche sul concetto di estensione intelligibile

Nonostante le cautele di Malebranche, alcuni suoi contemporanei cominciano a insinuare il sospetto che egli faccia dell'estensione materiale un attributo di Dio. Tra questi Arnauld sostiene che l'autore della *Recherche de la vérité* si contraddice in quanto, da un lato, distingue – come si è appena detto – due specie di estensione, intelligibile e corporea, e, dall'altro, sostiene, secondo l'insegnamento cartesiano, che l'estensione e il corpo sono una medesima realtà³². Infatti, se estensione e materia coincidono, tutto ciò che sarà affermato o negato dell'una dovrà essere affermato o negato dell'altra. Conseguentemente, non si potrà asserire che esiste un'estensione che non è corpo. Se c'è un'estensione in Dio, conclude Arnauld, Dio è allora corporeo. Il giansenista di Port-Royal non sembra credere che Malebranche collochi deliberatamente in Dio un'estensione vera e formale, ma sottolinea che i suoi testi sono equivoci in quanto sono suscettibili di una duplice interpretazione, di cui quella più pericolosa collima con i gusti dell'epoca³³. Non a caso nel trattato *Des vraies et des fausses idées* (1683)³⁴,

parfaites de son essence» (N. Malebranche, *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois*, cit., p. 1083).

²⁷ B. Spinoza, *Opera*, cit., vol. II, 57; Id., *Etica*, cit., pp. 34-35.

²⁸ B. Spinoza, *Opera*, cit., vol. II, 58; Id., *Etica*, cit., pp. 38-39.

²⁹ B. Spinoza, *Opera*, cit., vol. II, 60; Id., *Etica*, cit., pp. 38-39.

³⁰ B. Spinoza, *Opera*, cit., vol. II, 55-57; Id., *Etica*, cit., pp. 28-33.

³¹ B. Spinoza, *Opera*, cit., vol. II, 56-57; Id., *Etica*, cit., pp. 30-33.

³² Cfr. N. Malebranche, *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, cit., IX, § 8, p. 281: «[...] la matière n'est rien autre chose que de l'espace ou de l'étendue [...]».

³³ Cfr. A. Arnauld, *Défense de Mr. Arnauld Docteur de Sorbonne contre le réponse au livre Des vraies et des fausses idées*, parte V, in *Œuvres d'Antoine Arnauld*, Paris-Lausanne, S. d'Arnay, 1775-1783,

dove comunque formula l'ipotesi che la teoria malebranchiana possa piegarsi all'interpretazione secondo la quale l'estensione intelligibile non sia soltanto eminentemente ma anche formalmente in Dio³⁵, Arnauld accosta la dottrina dello spazio ideale – considerato dall'oratoriano immobile, nella misura in cui questi ritiene che il movimento sia opera delle volontà di Dio e non abbia una sua trascrizione intelligibile nella Ragione – allo spazio dei gassendisti, pure caratterizzato dalla staticità³⁶. Ed è sempre su questo punto che Arnauld, che non menziona mai Spinoza nel trattato del 1683³⁷, nella *Défense contre le réponse au livre des vraies et des fausses idées* (1685), facendo leva sull'esigenza malebranchiana di ricusare lo spinozismo propria delle *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, sostiene che la nozione di estensione intelligibile fa in realtà emergere una sorta di parentela tra la dottrina di Malebranche e quella di Spinoza³⁸. Secondo Arnauld, è patente che l'oratoriano «prend pour la même chose l'étendue intelligible, qu'il dit être éternelle et nécessaire, les espaces immenses dans lesquels le monde a été créé et l'immensité de l'être divin»³⁹. E questi spazi immensi sono, nell'interpretazione arnauldiana delle affermazioni malebranchiane, veramente e formalmente estesi, sono un'estensione vera e formale in lunghezza, larghezza e profondità⁴⁰.

Arnauld insiste inoltre su un punto: la concezione malebranchiana dell'estensione intelligibile si allontana dall'insegnamento dei Padri della Chiesa e da quello di Descartes stesso, secondo i quali l'estensione è l'essenza dei corpi

vol. XXXVIII, in particolare pp. 538-545; Id., *Lettres au Père Malebranche*, VIII, ivi, vol. XXXIX, in particolare pp. 122-123, 127, 138.

³⁴ Va notato che, quando Arnauld pubblica *Des vraies et des fausses idées*, nel 1683, non ha ancora avuto modo di leggere le *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, che vedono la luce lo stesso anno.

³⁵ A. Arnauld, *Des vraies et des fausses idées*, a cura di D. Moreau, Paris, Vrin, 2011, cap. XIV, p. 129.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ Sulla questione cfr. A. R. Ndiaye, *La philosophie d'Antoine Arnauld*, Paris, Vrin, 1991, p. 181-183.

³⁸ A. Arnauld, *Défense de Mr. Arnauld*, cit., pp. 517-518. Si veda anche la lettera di Arnauld a Nicole del 17 aprile 1684, in cui Arnauld evoca esplicitamente Spinoza riguardo alla concezione dell'estensione intelligibile esposta nelle *Méditations chrétiennes et métaphysiques* (N. Malebranche, *Œuvres complètes*, a cura di André Robinet, 23 voll., Paris, Vrin-CNRS, 1958-1990, vol. XVIII, p. 309; d'ora in poi abbreviato OC, seguito dal volume e dal numero di pagina). Cfr. sulla questione H. Gouhier, *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, Paris, Vrin, 1948 [1926], pp. 371 e sgg.; A. R. Ndiaye, *La philosophie d'Antoine Arnauld*, cit., in particolare la seconda parte, *L'immensité de Dieu et l'étendue créée*. Ndiaye spiega che Arnauld è preoccupato per il fatto che, situando l'estensione in Dio, si presume che Dio sia *causa sui*, che si dia l'essere come lo dà alle creature, il che costituisce un'empietà. Secondo Arnauld, «Malebranche introduit en Dieu une étendue réelle et formelle comme l'un de ses attributs, et il suppose, l'étendue étant créée, que Dieu est *causa sui*. Il n'est pas douteux qu'Arnauld a reconnu dans Malebranche ces deux thèses de l'Éthique, et que ces attaques ici contre son adversaire sont inspirées directement par son anti-spinozisme» (Ivi, p. 204).

³⁹ A. Arnauld, *Défense de Mr. Arnauld*, cit., p. 518.

⁴⁰ Id., *Lettres au Père Malebranche*, IX, in *Œuvres d'Antoine Arnauld*, cit., vol. XXXIX, p. 144.

e si identifica con la materia⁴¹. Queste riflessioni critiche confermano peraltro – in particolare quando Arnauld insinua che Malebranche non è un cartesiano ortodosso – che la doppia ricezione di Malebranche e Spinoza, il loro accostamento come la loro opposizione, suppongono nondimeno sempre un terzo termine, l'opera di Descartes, al quale ciascuno dei due può in parte richiamarsi. Lo testimonia, ad esempio, *L'impie convaincu ou dissertation contre Spinoza* di Noël Aubert de Versé (1645?-1714), un'opera pubblicata nel 1684, nella quale l'autore inserisce una *Réfutation du P. Malebranche* e che a breve esamineremo.

Com'è noto, Malebranche risponde in maniera incisiva alle critiche con cui Arnauld cerca di demolire l'estensione intelligibile e, esprimendo molte riserve sul modo in cui il suo avversario interpreta ed espone il suo pensiero, si sofferma in particolare su come bisogna intendere la natura dello spazio intelligibile che è in Dio. D'altro canto, il nucleo della questione così com'è posta da Arnauld non sembra essere in primo luogo lo spinozismo latente della teoria dell'estensione intelligibile, ma il problema se Malebranche pone in Dio un'estensione vera e reale⁴². A riguardo, fin dal trattato *Des vraies et des fausses idées*, il teologo agostiniano, pur non reputando che il suo avversario metta in Dio il mondo materiale, asserisce che questi ha pensato che l'estensione intelligibile è in Dio non solo eminentemente ma anche formalmente e che l'aggettivo «intelligibile» serve solo a edulcorare questa tesi:

Mais on est bien empêché de savoir en laquelle de ces deux manières il a prétendu que Dieu renferme en lui-même cette *étendue intelligible infinie*, dans laquelle il veut que nous voyions toutes choses. On voudrait bien que ce ne fût qu'*éminemment*, car cela pourrait ne rien marquer, qui ne fût digne de Dieu. On serait seulement en peine de deviner pourquoi tous les corps, que Dieu a créés, et que nous avons besoin de voir, étant éminemment en Dieu, à plus juste titre que cette *étendue intelligible infinie*, il n'aurait pas plutôt dit que chacun de ces corps étant éminemment en Dieu, c'est là où nous le voyons, que de dire que nous les voyons tous dans cette *étendue intelligible infinie*, s'il avait cru qu'elle n'était, aussi bien que tous les corps particuliers, qu'*éminemment* en Dieu. C'est déjà une raison qui fait croire qu'il a pensé qu'elle y était *formellement*, et non seulement *éminemment*, mais que cela était suffisamment adouci par le mot d'intelligible, auquel je ne vois pas qu'on puisse donner aucun bon sens en cet endroit-là⁴³.

L'oratoriano comprende che la questione è delicata e che occorre liberare il campo da equivoci. Egli coglie anche una certa malafede in Arnauld. Nel passo appena riportato, quest'ultimo, secondo Malebranche, condurrebbe il lettore a credere che l'estensione intelligibile si collochi sul piano delle creature e che quindi le creature siano in Dio non solo eminentemente ma realmente, per di più dopo averlo indotto a pensare che essa possa essere qualcosa di indegno di Dio:

⁴¹ Id., *Examen du Traité de l'essence du corps*, in *Œuvres d'Antoine Arnauld*, cit., vol. XXXVIII, p. 105; Id., *Lettres au Père Malebranche*, IX, in *Œuvres d'Antoine Arnauld*, cit., vol. XXXIX, p. 147.

⁴² Cfr. A. R. Ndiaye, *La philosophie d'Antoine Arnauld*, cit., p. 186.

⁴³ A. Arnauld, *Des vraies et des fausses idées*, cit., pp. 126-127.

Quoi! fera-t-il croire aux lecteurs, que je pense que l'étendue intelligible est une créature, afin de leur persuader ensuite, que j'ai cru que les créatures n'étaient pas seulement en Dieu *éminemment*, mais formellement? A quel dessein brouiller ainsi toutes choses? [...] Mais pourquoi prouve-t-il si au long, que ce n'est point *éminemment*, mais *formellement*, que j'ai cru que l'étendue intelligible était en Dieu, après avoir parlé de cette étendue, comme de quelque chose toute à fait indigne de Dieu?⁴⁴

In sintesi, mentre Arnauld sostiene che esiste una sola e identica estensione, che essa è presente in Dio idealmente e che l'affermazione di un'estensione formalmente e realmente in Dio costituisce un'eterodossia sia rispetto alla dottrina cartesiana sia rispetto a quella agostiniana, Malebranche mette l'accento essenzialmente sulla corretta interpretazione del concetto di estensione intelligibile. Infatti, secondo l'oratoriano, l'estensione intelligibile non ha una dimensione creaturale, non coincide *tout court* con la materia estesa, ma ne è soltanto l'idea⁴⁵. Si tratta allora di non confondere lo statuto dell'essenza con quello della creatura, l'idea dei corpi con i corpi stessi, proprio come fanno gli spinozisti: secondo Malebranche, è a partire da questa erronea interpretazione della natura dell'estensione intelligibile che Arnauld l'accusa di porre formalmente le creature in Dio. In altri termini, il nodo cruciale su cui occorre evitare equivoci è la distinzione (e dunque la non confusione) tra le idee delle cose e le cose stesse: è avendo ben chiaro questo punto che si può evitare di fraintendere il concetto di estensione ideale, vale a dire considerarla come una presenza creaturale in Dio o anche come presenza attuale della sostanza divina al di là del mondo, immaginando che esistano necessariamente spazi immensi in cui Dio avrebbe creato il mondo⁴⁶.

4. La critica di Noël Aubert de Versé alla distinzione malebranchiana tra estensione intelligibile e materia creata

Noël Aubert de Versé (1650-1714) ha un ruolo non secondario nella storia della ricezione di Spinoza e Malebranche, ruolo che viene messo in luce da alcuni storici della filosofia, come Joseph-Marie de Gérando, che evoca *L'impie convaincu* nel capitolo XV del suo libro sulla filosofia moderna del 1847⁴⁷. Dopo

⁴⁴ N. Malebranche, *Réponse au livre Des vraies et des fausses idées*, cap. XVI, § 7, in *OC*, VI-VII, p. 118 (qui e di seguito abbiamo modernizzato l'ortografia).

⁴⁵ «Dieu ne renferme qu'éminemment les corps qu'il a créés: mais il renferme dans la simplicité de sa substance infiniment infinie, les idées de toutes les choses réellement, substantiellement, divinement» (*Ibid.*).

⁴⁶ Id., *Trois lettres de l'auteur de la Recherche de la vérité touchant la Défense de Mr. Arnauld contre la Réponse au Livre des vraies et des fausses idées*, in *OC*, VI-VIII, p. 232: «Vous voyez, Monsieur, que ces paroles marquent seulement l'origine de l'erreur des Spinozistes, et de quelques autres; c'est-à-dire, les réflexions d'un homme qui a l'esprit rempli de l'idée ineffaçable d'espaces immenses, et qui confondant les idées des choses avec les choses mêmes, est prêt de s'égarer, en attribuant à des espaces qui ne sont point l'existence nécessaire qui convient à leurs idées».

⁴⁷ Cfr. J.-M. de Gérando, *Histoire de la philosophie moderne, à partir de la renaissance des lettres jusqu'à la fin du XVIII^e siècle*, 4 voll., Paris, Ladrangé, 1847, pp. 434-435. Si veda la recente edizione de *L'impie convaincu ou dissertation contre Spinoza*, a cura e con un saggio introduttivo di F. Benigni, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2015.

aver compiuto gli studi al collège dell'Oratoire di Le Mans ed essersi iscritto all'Università di Ginevra il 22 novembre 1664, alla facoltà di teologia, Aubert de Versé diventa pastore in Borgogna. Accusato di socinianesimo, è deposto dal sinodo di Is-sur-Tille nell'agosto del 1669. Riavvicinatosi poi al cattolicesimo, accolto dagli Oratoriani di Parigi, da cui ottiene una pensione nel 1675, cade di nuovo nell'accusa di socinianesimo, per cui è costretto a fuggire nel 1679. Rientrato nei ranghi del cattolicesimo nel 1689, resta cattolico sino al 1714, ma muore sospettato di ipocrisia dagli stessi cattolici⁴⁸. Questo curioso personaggio, autore di un *Traité de la liberté de conscience* (1687), ha la pretesa di difendere il Dio cristiano, in particolare dalla filosofia di Spinoza; eppure afferma che la materia è eterna, che occupa una parte dello spazio, mentre Dio ne occupa un'altra⁴⁹. Da questo postulato ricava affermazioni che non possono essere accettate dai teologi, ad esempio che lo spirituale non ha lo statuto di sostanza, statuto che può attribuirsi soltanto alla materia. In realtà, questo autore combatte i mezzi con i quali Spinoza dimostra l'unicità della sostanza. In fondo, come il filosofo olandese, pensa che la creazione *ex nihilo* è impossibile, ma ritiene anche che da questo principio non si può dedurre che Dio e la materia costituiscono una sola e medesima sostanza. Due sostanze, infatti, possono distinguersi non soltanto grazie agli attributi e alle affezioni ma anche per il luogo; esse possono essere inglobate nell'idea astratta di sostanza ed essere tuttavia realmente distinte⁵⁰.

Nell'*Avertissement* del suo libro *L'impie convaincu ou dissertation contre Spinoza dans laquelle on réfute les fondements de son athéisme*, Aubert de Versé identifica due concezioni a suo avviso pericolose: l'idea che lo spazio è una vera sostanza corporea e l'idea che la conservazione delle creature non è altro che «l'acte continuel de leur première production». Si tratta di due tesi che, secondo questo autore, conducono in realtà allo spinozismo⁵¹. E Spinoza è da lui definito un empio che intende dimostrare l'equivalenza Dio-Natura:

Le but et le dessein de cet Impie est de montrer qu'il n'y pas d'autre Dieu que la Nature, que l'Univers, ou la Matière, si vous voulez, que c'est elle seule qui est Substance, qu'elle existe seule de toute nécessité, et que cette Substance unique est absolument infinie, c'est-à-dire, douée d'une infinité d'attributs infiniment parfaits, comme par exemple, infinie en étendue, infinie en pensée: si bien qu'il n'y a rien dans la Nature,

⁴⁸ Cfr. A. Paul, *La Déposition d'Aubert de Versé au Synode d'Is-sur-Tille (1669)*, in «Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français», XL, 1911, 6, pp. 513-515.

⁴⁹ Cfr. N. Aubert de Versé, *L'impie convaincu ou dissertation contre Spinoza dans laquelle on réfute les fondements de son athéisme*, Amsterdam, Jean Crelle, 1685 [1684], p. 3, 28. Cfr. anche ivi, p. 27: «Spinoza ne savait-il pas qu'il avait affaire avec des gens [...] qui soutiennent que Dieu et la matière sont deux substances différentes, et distinctes l'une de l'autre, et tellement distinctes qu'elles occupent des lieux et des espaces tout à fait différents, par le moyen desquels elles sont actuellement séparées et divisées l'une d'avec l'autre» [qui e di seguito abbiamo modernizzato l'ortografia].

⁵⁰ Cfr. Ch. Hubert, *Les premières réfutations de Spinoza. Aubert de Versé, Wittich, Lamy*, Paris, Presses de l'Université de la Sorbonne, 1994, p. 14.

⁵¹ N. Aubert de Versé, *L'impie convaincu*, cit., pp. I-II.

non pas un grain de sable, un cheveu, un atome, qui ne soit non seulement quelque étendue, mais aussi quelque pensée.⁵²

Il vero obiettivo di Aubert de Versé sembra essere tuttavia Descartes: egli critica aspramente Spinoza perché considera il pensiero di quest'ultimo come una radicalizzazione del cartesianismo. In sintesi, Aubert de Versé ritiene che l'autore dell'*Ethica* ha spinto certe tesi cartesiane sino all'estremo sfociando nell'ateismo più temibile e deplorabile.⁵³

Dopo aver messo sotto accusa Spinoza, Aubert de Versé prende in esame i pericoli che implica l'occasionalismo. Egli non si limita a far emergere la filiazione cartesiana dello spinozismo, ma coglie anche l'esistenza di certe analogie tra le filosofie di Malebranche e di Spinoza. Egli contesta la tesi malebranchiana secondo la quale Dio ha creato la sostanza estesa sulla base dell'idea di estensione che vede in se stesso. Se fosse così, l'estensione creata dovrebbe somigliare all'estensione ideale, e tuttavia non c'è nulla di più dissimile. «Car l'étendue intelligible de Dieu est visible, sensible, palpable, intelligible en un mot; et celle qu'il a créé sur l'idée de la sienne, est invisible, insensible, et *inintelligible*. La copie ressemble bien mal à l'original»⁵⁴. In realtà, secondo Aubert de Versé,

[...] comme la création des corps est non seulement au-dessus de la raison, mais aussi un effet libre d'une cause souverainement libre, il n'y a donc point de rapport ni de connexion nécessaire entre cet effet et cette cause. Donc en voyant ce monde, ce soleil, ces cieux, ces astres, tout l'univers en un mot, on ne voit rien là-dedans qui puisse nous convaincre qu'il y a un Dieu qui l'a formé⁵⁵.

Aubert de Versé mette così in discussione la distinzione malebranchiana tra l'estensione ideale e l'estensione creata:

Toute la différence qu'il y aura entre l'étendue infinie de Dieu, et celle de la matière c'est que celle-ci sera invisible à nos yeux, et *inintelligible* à nos esprits, et celle-là seule qui nous soit visible et intelligible: ou bien en deux mots, c'est que nous serons certains et convaincus que celle de Dieu existe véritablement, et non pas celle de la matière. Mais quoi, y aura-t-il deux matières infinies?⁵⁶

Bisognerebbe ammettere allora due estensioni infinite, una increata, intelligibile e visibile, l'altra creata, *inintelligibile* e invisibile, ma si capisce che è temerario affermare l'esistenza di un'estensione che non si vede e che non si conosce. D'altro canto, alla luce del metodo cartesiano, vanno accolte soltanto le idee che si concepiscono con evidenza. «Donc on ne doit point admettre

⁵² Ivi, p. 1.

⁵³ È quel che sottolinea Ch. Hubert, *Les premières réfutations de Spinoza*, cit., pp. 21-22. Cfr. a riguardo N. Aubert de Versé, *L'impie convaincu*, cit., p. 20, dove «cartesiano» e «spinozista» sono accostati quasi come sinonimi.

⁵⁴ Ivi, p. 179.

⁵⁵ Ivi, p. 188.

⁵⁶ Ivi, pp. 192-193.

d'autre substance étendue que celle de Dieu même. Donc tout est en Dieu»⁵⁷. Seguendo questo ragionamento, prosegue ancora Aubert de Versé, si dovrebbe ad esempio considerare il sole come Dio e adorarlo: «voilà les abominations effroyables, diaboliques, et infernales, que traîne avec soi par des suites nécessaires l'étendue infinie et intelligible de Dieu»⁵⁸.

5. Malebranche e Dortous de Mairan

Soffermiamoci ora sullo scambio epistolare tra Dortous de Mairan e Malebranche. Data la complessità delle questioni sollevate dalle lettere di Dortous de Mairan, ci limitiamo a mettere in luce i nuclei concettuali essenziali della problematica.

Inquieto, positivamente sconvolto dalla lettura dell'*Ethica*, affascinato dalle sue serrate dimostrazioni, tra il settembre 1713 e l'autunno dell'anno successivo il futuro membro dell'*Académie des sciences* scrive quattro lettere all'autore della *Recherche de la vérité* e lo scongiura di rivelargli «des paralogismes» di Spinoza⁵⁹. Il giovane interlocutore di Malebranche tenta inutilmente di fargli ammettere che la sua concezione dell'estensione intelligibile implica che i corpi ne siano i modi e che pertanto il suo sistema conduce allo spinozismo. Ora, nella sua prima risposta, Malebranche spiega che Spinoza confonde il mondo intelligibile, che è l'oggetto immediato della mente, con l'estensione creata, ovvero la Ragione universale – che racchiude le idee che illuminano le menti – con la realtà materiale che queste idee rappresentano⁶⁰.

Nella seconda lettera Dortous de Mairan espone il seguente ragionamento: 1) non si può affermare di una cosa se non ciò che si concepisce essere contenuto nell'idea che la rappresenta; 2) l'idea dello spazio rappresenta l'estensione materiale, il suo ideato, come infinito; l'estensione si concepisce per sé, essa è un vero infinito, colto direttamente per intuizione; 3) conseguentemente, l'estensione implica necessariamente la sua esistenza, essendo nello stesso tempo e identicamente, in un essere, idea e ideato⁶¹. Attingendo al lessico dello spinozismo (sostanza e modi, estensione senza restrizioni e affezione dell'estensione) Dortous de Mairan contesta la distinzione malebranchiana tra lo spazio intelligibile che rappresenta in Dio i corpi e l'estensione creata o materiale. Quel che Malebranche denomina estensione materiale non è altro che la molteplicità dei corpi (e delle loro proprietà) che modificano i nostri sensi e la

⁵⁷ Ivi, p. 193.

⁵⁸ Ivi, p. 194.

⁵⁹ J.-J. Dortous de Mairan a N. Malebranche, 17 settembre 1713, in N. Malebranche, *OC*, XIX, p. 853.

⁶⁰ N. Malebranche, I^{ère} Lettre à Dortous de Mairan, 29 settembre 1713, *OC*, XIX, 855; *Œuvres*, cit., vol. II, p. 1109.

⁶¹ J.-J. Dortous de Mairan, II^{ème} Lettre à N. Malebranche, 9 novembre 1713, *OC* XIX, pp. 861-862. «Je vous avoue, mon Révérend Père, qu'après être rentré en moi-même, et après avoir médité plusieurs fois très sérieusement sur ce sujet, je n'ai pu encore m'empêcher de voir dans cette idée [l'idea dell'estensione] l'infinité et l'existence objective, et partant, selon le principe, je n'ai pu me dispenser d'en conclure l'infinité et l'existence formelle de son objet» (Id., IV^{ème} Lettre à N. Malebranche, 26 agosto 1714, *OC*, XIX, p. 893).

nostra immaginazione: si tratta di puri modi dell'unica estensione infinita. Secondo Dortous de Mairan, o lo spazio è in Dio e costituisce la sua essenza in quanto attributo, o non è in Dio. Se l'estensione si colloca in Dio, di conseguenza l'intero universo, tutti i corpi non sono altro che modificazioni di uno degli attributi divini, ovvero sono Dio modificato in questo o quel modo in quanto esteso. Se l'estensione non può essere attribuita a Dio, ne consegue che esiste qualcosa che non è Dio e che non costituisce la sua essenza e che tuttavia esiste necessariamente, è infinito, eterno, indivisibile⁶².

Nella sua terza lettera, l'oratoriano afferma in maniera perentoria che l'estensione intelligibile è necessaria, eterna, infinita, e che essa va considerata come l'essere di Dio, tuttavia «[...] non selon son être absolu, mais en tant que renfermant, entre toutes ses réalités ou perfections infinies, celle de l'étendue; car Dieu est partout»⁶³. Malebranche sembra voler ricondurre lo statuto ontologico dell'estensione alle sue proporzioni: essendo un infinito limitato nel suo genere, essa non è che una delle perfezioni infinite di Dio. Egli nega poi che l'esistenza necessaria sia una delle proprietà dell'estensione locale di cui il mondo è costituito. Così ribadisce che Spinoza commette un grave errore quando prende l'idea del mondo, il mondo intelligibile, per il mondo creato, le idee per le cose stesse, e quando asserisce che l'estensione dell'universo – che è finita e divisibile – è eterna, necessaria, infinita, perché tale è l'estensione ideale⁶⁴. Per Malebranche, si può a buon diritto sostenere che la materia è divisibile poiché l'idea che ne abbiamo ce la rappresenta tale, «[...] mais je ne puis pas assurer qu'elle existe, quoique je ne puisse pas douter de l'existence de son idée»⁶⁵. Secondo il malebranchismo, infatti, l'idea della materia, e non la materia stessa, è l'oggetto immediato della mente umana, e non possiamo avere conoscenza della sua esistenza se non per rivelazione naturale o soprannaturale⁶⁶. In questa stessa lettera Malebranche ribadisce che l'idea dell'estensione non è il mondo, è l'idea della sostanza estesa con cui, dopo averla creata, il sovrano artefice ha forgiato ammirevolmente il cosmo⁶⁷ – e qui il filosofo francese mette l'accento sull'atto della creazione con l'intento di ribadire che una netta cesura sussiste tra il suo sistema e quello spinoziano. Ora, il mondo, l'opera, deve certo essere conforme all'idea dell'artefice, ma non può coincidere con questi: «Il faut bien que l'ouvrage soit conforme à l'idée de l'ouvrier, *idea suo ideato*, comme il [Spinoza] parle; mais il n'est pas possible qu'il soit l'ouvrier même»⁶⁸.

⁶² Ivi, *OC*, XIX, p. 862. Cfr. anche Id., III^{ème} Lettre à N. Malebranche, 6 maggio 1714, *OC*, XIX, pp. 877-878.

⁶³ N. Malebranche, III^{ème} Lettre à Dortous de Mairan, *OC*, XIX, pp. 882-883; *Œuvres*, cit., II, p. 1112.

⁶⁴ Ivi, *OC*, XIX, p. 883; *Œuvres*, cit., II, p. 1113.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ «[...] c'est l'idée de la substance étendue, substance dont le souverain Ouvrier, après l'avoir créée, a composé l'univers avec un art infini» (Ivi, *OC*, XIX, p. 886; *Œuvres*, cit., II, p. 1115).

⁶⁸ Ivi, *OC*, XIX, p. 886; *Œuvres*, cit., II, p. 1116.

Al di là delle questioni terminologiche e della plausibilità o meno delle definizioni spinoziane, per Malebranche è patente che l'idea non può identificarsi con l'ideato, che l'artefice non è la sua opera: è certo possibile pensare la relazione tra l'idea e l'ideato e tra Dio e il mondo – ed è quanto Malebranche si è sforzato di fare in tutta la sua produzione –, ma si tratta appunto di comprendere concettualmente, nei limiti della mente finita⁶⁹, questa relazione secondo il modello della nuova filosofia e in accordo con le verità rivelate: il legame che sussiste tra l'estensione intelligibile, la sfera dei numeri ideali e in generale la Ragione universale, da un lato, e le menti finite, dall'altro, dà ragione della conoscenza delle verità metafisiche e matematiche e di alcuni principi morali fondamentali che devono orientare la condotta umana; il nesso tra la volontà di Dio di creare il cosmo e il mondo nella sua esistenza concreta, comprendente una molteplicità di parti e individui, resta inintelligibile per la mente finita, che tuttavia coglie la differenza tra l'essenza e l'esistenza, tra il necessario e il contingente, tra il comune e l'individuale.

6. Malebranche e il rischio dello spinozismo: da Leibniz all'Illuminismo

Anche Locke, Leibniz e Bayle fanno più di un'allusione alla prossimità tra alcune teorie di Spinoza e di Malebranche. Locke sostiene che nell'occasionalismo tutti i pensieri e le volizioni dell'uomo vengono assorbiti nel vortice di una fatale necessità che evoca Hobbes e Spinoza⁷⁰. Il filosofo tedesco, in particolare, pensa che il malebranchismo sfoci nello spinozismo nella misura in cui toglie l'efficacia alle creature e fa dell'amore di Dio un amore che parte da Dio, passa per le creature e ritorna al Creatore stesso⁷¹. D'altronde, egli vede in Spinoza il filosofo che ha portato più lontano la concezione cartesiana delle cause occasionali:

J'ai quantité d'autres raisons à alléguer, et plusieurs tendent à faire juger que suivant le sentiment qui dépouille les créatures de toute puissance et action, Dieu serait la seule substance et les créatures ne seraient que les accidents ou modifications de Dieu, de sorte que ceux qui sont de ce sentiment, tomberaient malgré eux dans celui de Spinoza

⁶⁹ La mente finita può conoscere parte della verità contenute nella Ragione divina, ma non le volontà di Dio che concernono la creazione del cosmo e le singole sue individualità, ivi comprese le anime individuali; la sfera delle essenze, del comune e delle leggi, non quella della singolarità e dell'esistenza.

⁷⁰ Cfr. J. Locke, *Remarks upon Some of Mr. Norris's Books wherein he asserts Père Malebranche's Opinion, of our Seeing All Things in God* (1693), § 16, in *The Philosophical Works of John Locke*, London, George Virtue, 1843, p. 583 (cfr. anche <http://www.digitallockeproject.nl>): «A man cannot move his arm or tongue; he has no power; only upon *occasion*, the man willing it, God moves it. When man *wills*, he does something, or else God upon the *occasion* of something which he himself did before, produced this will and this action in him. This is the hypothesis that clears doubts and brings us at last to the Religion of Hobbes and Spinoza; by resolving all, even the thoughts and will of men, into an irresistible fatal necessity».

⁷¹ Cfr. la sua lettera a Malebranche del 22 giugno 1679 (N. Malebranche, *OC*, XIX, pp. 156-161) e quella a Coste del 4 luglio 1706, in *Malebranche et Leibniz. Relations personnelles*, a cura di A. Robinet, Paris, Vrin, 1955.

qui me parait avoir poussé le plus les suites de la doctrine cartésienne des causes occasionnelles⁷².

Quanto a Bayle, nelle *Nouvelles de la République des lettres*, egli sottolinea l'affinità tra l'occasionalismo e la teoria dell'anima del mondo⁷³. Qualche mese prima, nella lettera a Jacques Lenfant del 2 aprile 1685, ha del resto affermato senza riserve:

Je veux écrire au premier jour au P[ère] Malebranche pour le prier de me dire comment il peut avancer ces deux choses [:] 1° que Dieu n'est point étendu formellement, 2° qu'il remplit tout, et même des espaces infinis hors du monde, car il dit cela dans son dernier livre contre M. Arnauld⁷⁴.

Nel *Dictionnaire*, facendo leva sulle argomentazioni di Aubert de Versé⁷⁵ e di Arnauld, Bayle afferma che l'estensione intelligibile non ha alcun fondamento plausibile⁷⁶. In effetti qui Bayle sembra quasi condividere una forma di immaterialismo scettico: poiché tutte le definizioni possibili dell'estensione danno luogo a obiezioni insolubili, si dovrebbe piuttosto concludere che questo concetto è contraddittorio e che la materia non esiste⁷⁷; pertanto lo statuto dell'estensione non sembra essere differente da quello dei colori e dei sapori, che hanno un

⁷² G. W. Leibniz, *Réponse aux Objections contre le système de l'harmonie préétablie qui se trouvent dans le livre de la Connoissance de soy-même* [1702], in Id., *Philosophischen Schriften*, a cura di C. I. Gerhardt, vol. IV, Hildesheim, Georg Olms, p. 590. Cfr. anche ivi, p. 594: «Celui qui soutient que Dieu est le seul Acteur, pourra passer aisément à dire avec un auteur moderne fort décrié, que Dieu est l'unique substance, et que les créatures ne sont que des modifications passagères. Et jusqu'ici rien n'a mieux marqué la substance que la puissance d'agir» (anche qui abbiamo optato per modernizzazione della grafia).

⁷³ P. Bayle, *Nouvelles de la République des lettres*, mai 1686, art. VI, *Œuvres diverses de Mr Pierre Bayle*, Hildesheim, Georg Olms, 1964-1990, I, p. 562a: «pour cette âme du monde [gli Antichi] n'entendaient qu'un principe qui mouvait, qui soutenait et qui régissait la machine de l'univers, à peu près comme on le dit aujourd'hui dans la secte de M. Descartes».

⁷⁴ *Correspondance de Pierre Bayle*, vol. 5, août 1684 – fin juillet 1685, Lettres 309-450, a cura di É. Labrousse, A. McKenna et alii, Oxford, Voltaire Foundation, 2007, Lettre 406, pp. 323-324. Cfr. anche la lettera a Coste del 18 aprile 1704, nella quale Bayle evoca la querelle che ha contrapposto Arnauld e Malebranche sulla nozione di estensione intelligibile e sulla questione dell'attribuzione a Dio dell'estensione formale (N. Malebranche, *OC*, XIX, pp. 727-728). Sulla polemica con Arnauld, si veda anche la lettera di Malebranche a Bayle del 25 marzo 1685 (Ivi, pp. 357-358; *Correspondance de Pierre Bayle*, cit., Lettre 401, pp. 304-305).

⁷⁵ Bayle ha redatto una recensione del libro di Aubert de Versé, pubblicata nelle *Nouvelles de la République des Lettres* (si veda N. Malebranche, *OC*, XVIII, pp. 334-335).

⁷⁶ Cfr. G. Mori, *Bayle philosophe*, Paris, Champion, 1999, p. 123 e n. 153. Bayle riconosce che non riesce a capire le teorie che pongono l'esistenza di due estensioni, l'una incorporea, l'altra corporea (P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, 16 voll., Paris, Librairie Desoer, 1820, vol. 13, *Simonide*, F, 34-35 e 40-42, pp. 293-294 e 296-297). Egli critica segnatamente la tesi secondo cui l'immensità divina è il luogo dei corpi e Dio si estende in spazi infiniti (Ivi, vol. 15, *Zénon d'Élée*, I, 118-119, p. 55). Su questi punti cfr. N. Aubert de Versé, *L'impie convaincu*, cit., pp. 193 sgg.

⁷⁷ P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, cit., vol. 15, *Zénon d'Élée*, G, 58-59, p. 41: «L'étendue ne peut être composée ni de points mathématiques, ni d'atomes, ni de parties divisibles à l'infini, donc son existence est impossible». Cfr. a riguardo G. Mori, *Bayle philosophe*, cit., p. 124.

carattere soggettivo⁷⁸. Bayle, poi, fa questo ragionamento: giacché nell'occasionalismo Dio entra in gioco in ogni cosa, in ogni aspetto della realtà, questa dottrina finisce con l'avvicinarsi allo spinozismo, di cui condivide la medesima concezione della causalità divina, ovvero la tesi secondo cui Dio è la sola causa agente nell'universo⁷⁹. Inoltre, nel *Dictionnaire*, pur guardandosi sempre dal citare esplicitamente Malebranche, Bayle sostiene che la dottrina delle leggi semplici e generali di Dio, che – a suo parere – non ammette volontà particolari, assoggetta la provvidenza di Dio alla necessità naturale. Dio non farebbe che applicare le leggi della natura, come nel sistema spinoziano⁸⁰.

Segnaliamo, infine, pur in maniera succinta, che anche i filosofi del XVIII secolo insistono sulle difficoltà concettuali poste dal pensiero di Malebranche e rilevano che alcune sue dottrine comportano risonanze spinoziane. Voltaire, ad esempio, facendo allusione alla teoria secondo la quale nessuna idea viene da noi stessi, scrive che il sistema dell'oratoriano è un «labyrinthe», «dont une allée vous mènerait au spinozisme, une autre au stoïcisme, et une autre au chaos»⁸¹. D'Alembert, a sua volta, nota che il malebranchismo è pericolosamente vicino da un lato allo spinozismo, a causa della teoria secondo la quale vediamo tutto in Dio, e dall'altro al pirronismo, perché secondo l'oratoriano l'esistenza degli oggetti esterni non può essere dimostrata⁸². Si può ricordare anche la lettura di Condillac. Quest'ultimo accosta Malebranche e Spinoza in maniera singolare. Li menziona insieme per farne oggetto di critica: infatti i due autori incarnano il modello stesso del filosofo che fonda il suo sistema su principi astratti e inde-

⁷⁸ P. Bayle, *Dictionnaire*, cit., *Zénon d'Élée*, G, 65-68, pp. 44-45.

⁷⁹ Cfr. ivi, vol. 11, *Pauliciens*, I, 86-87, pp. 498-499, dove Bayle discute la concezione che «fait entrer Dieu en toutes choses» e lo rende così «la cause de tout» (Malebranche è citato nella nota a margine n° 39, ivi, p. 487). Cfr. anche ivi, *Chrysippe*, H (49-50), vol. 5, p. 170: «[...] selon Chrysippe, Dieu était l'âme du monde, et [...] le monde était l'extension universelle de cette âme, et [...] Jupiter était la loi éternelle, la nécessité fatale, la vérité immuable de toutes choses futures. La conséquence nécessaire et inévitable de cela est que l'âme de l'homme est une portion de Dieu, et que toutes ses actions n'ont point d'autre cause que Dieu même».

⁸⁰ Cfr. ivi, *Bérenger*, H, 19, vol. 3 p. 335; ivi, *Spinoza*, R, vol. 11, p. 453. Sulle vie semplici e generali che distruggono la bontà e la provvidenza divine, si considerino anche le *Continuations des Pensées diverses sur la comète* (§ 110) e gli *Entretiens de Maxime et de Thémiste* (II, cap. 13 e 16), in *Œuvres diverses de M^r Pierre Bayle*, Hildesheim, Georg Olms, 1964-1990, vol. III, p. 339 b, e vol. IV, pp. 58 a, 62 b. Cfr. anche la *Réponse aux questions d'un provincial*, dove Bayle cita, da Arnauld, un passo del *Traité de la nature et de la Grâce* (ivi, vol. III, p. 812 b). Cfr. infine P. Bayle, *Dictionnaire*, cit., vol. 8, *Hipparque*, E, p. 150.

⁸¹ Si veda l'articolo *Âme* delle *Questions sur l'Encyclopédie*, in *Œuvres complètes de Voltaire*, a cura di L. Molan, Paris, Garnier, 1879, vol. 17, p. 137. Cfr. anche Voltaire, *Tout en Dieu. Commentaire sur Malebranche*, in *Œuvres complètes de Voltaire*, cit., vol. 28, p. 96-97. Su Voltaire e Malebranche cfr. J. Deprun, *Le Dictionnaire philosophique et Malebranche*, in «Annales de la Faculté des lettres et sciences humaines d'Aix», XL, 1966, pp. 73-78, ripreso in *Voltaire. Dictionnaire philosophique*, a cura di M.-H. Cotoni, Paris, Klincksieck, 1994, pp. 91-95; E. D. James, *Voltaire and Malebranche: From Sensationalism to tout en Dieu*, in «Modern Language Review», LXXV, 1980, pp. 282-290; S. Charles, *De Delanbe à Voltaire: continuité ou rupture de l'idéalisme?*, in *Voltaire et les manuscrits philosophiques clandestins*, in «La lettre clandestine», 2008, 16, pp. 19-39.

⁸² J. le Rond d'Alembert, *Essais sur les éléments de philosophie*, in Id., *Œuvres philosophiques, historiques et littéraires*, vol. II, a cura di R. N. Schwab, Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms, 2003, p. 134.

terminati e che pertanto utilizza idee vuote, come quelle di intelletto e di volontà: in sintesi, secondo Condillac, Malebranche e Spinoza sono i rappresentanti eminenti dei filosofi astratti⁸³.

7. Cousin e Gioberti su Descartes, Spinoza e Malebranche

Se si getta un colpo d'occhio sulla ricezione dei due filosofi nel XIX secolo, ci si rende conto del fatto che cartesianismo, spinozismo e malebranchismo continuano a intrecciarsi nei dibattiti filosofici. Victor Cousin, ad esempio, afferma che l'oratoriano «côtoie de fort près le spinozisme»⁸⁴, ma appena se ne accorge, ne prende le distanze. A suo parere, Spinoza e Malebranche sono due eredi, due discepoli di Descartes. Nella *Préface* del *Cours* del 1826, Cousin scrive: «Or, le cartésianisme, tel surtout que l'avaient fait Malebranche, Spinoza, Leibniz et Wolf, le cartésianisme qui, dès le second pas, abandonne l'observation et se perd dans des hypothèses ontologiques et des formules scolastiques ne pouvait prétendre au titre de philosophie expérimentale»⁸⁵. Cousin pensa che Descartes e i cartesiani, quali Malebranche e Spinoza, condividono alcuni principi, e soprattutto il metodo. L'oratoriano e il filosofo olandese si rivelano essere così i «fruits légitimes des principes du maître»⁸⁶. Non si tratta dunque di cercare nell'uno e nell'altro (in particolare in Spinoza) ciò che ne spiegherebbe l'originalità, ovvero la «dangerosité». Cousin fa leva a riguardo su due esempi: da un lato, la concezione della libertà in un Descartes che «confond souvent le désir et la volonté»⁸⁷ (in un certo senso, Spinoza non farebbe che svilupparne le virtualità); dall'altro, la concezione di Dio, sostanza piuttosto che causa, nel senso in cui l'intende Cousin (cioè «cause productrice et créatrice»)⁸⁸. Dal Dio di Descartes alla sostanza spinoziana non c'è che un passo da compiere. In tal modo, poiché «le vice est ici dans la prédominance du rapport du phénomène à l'être, de l'attribut à la substance, sur le rapport de l'effet à la cause», Spinoza non avrebbe fatto altro che portare fino al limite una tendenza propria del pensiero di Descartes⁸⁹.

È peraltro interessante rilevare come la questione Spinoza-Malebranche, pur collocandosi talvolta all'interno dei dibattiti filosofici di un preciso contesto storico, spesso oltrepassa le frontiere nazionali. L'interpretazione cousiniana

⁸³ Cfr. É. Bonnot de Condillac, *Traité des systèmes*, capp. 7 e 10, in Id., *Œuvres philosophiques*, a cura di G. Le Roy, Paris, PUF, 1947, vol. I, pp. 145 e 191. Cfr. a riguardo l'articolo di L. Simonetta, *La réception condillacienne de Malebranche et de Spinoza*, nel volume collettivo *Spinoza-Malebranche: à la croisée des interprétations*, cit.

⁸⁴ V. Cousin, *Cours d'histoire de la philosophie moderne* (1815-1816), Paris, Ladrance, 1841, p. 460.

⁸⁵ Id., *Fragments philosophiques*, Paris, A. Sautet et cie, 1826, p. IV.

⁸⁶ Id., *Cours d'histoire de la philosophie moderne*, cit., p. 425.

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ *Ivi*, p. 427. Cfr. anche p. 433.

⁸⁹ *Ibid.*. Su questo punto cfr. P.-F. Moreau, *Spinoza et Victor Cousin*, in «Archivio di filosofia», 1978, 1, pp. 327-331; J.-P. Cotten, *Spinoza et Victor Cousin*, in *Spinoza au XIX^e siècle*, a cura di A. Tosel, P.-F. Moreau, J. Salem, Paris, Publications de la Sorbonne, 2007, pp. 231-242 <<http://books.openedition.org/psorbonne/203>>.

dei rapporti tra Spinoza e Malebranche è ad esempio contestata dal filosofo e uomo politico Vincenzo Gioberti. Quest'ultimo, che ha vissuto alcuni anni a Parigi e ha conosciuto Cousin, nell'*Introduzione allo studio della filosofia* consacra alcune pagine alla confutazione dell'interpretazione cousiniana di Malebranche. In questi luoghi del suo libro Gioberti smantella gli argomenti a sostegno dello spinozismo di Malebranche. Richiamando i passi malebranchiani in cui Spinoza è chiaramente considerato un pensatore empio, il filosofo italiano si stupisce di fronte all'idea che Malebranche possa essere considerato uno Spinoza cristiano⁹⁰; inoltre critica l'interpretazione di Cousin secondo cui Spinoza e Malebranche sarebbero due discepoli di Descartes: a suo avviso, infatti, l'oratoriano «nelle parti più sode e più pellegrine della sua filosofia non è cartesiano»⁹¹. Rispetto a Malebranche, Spinoza, per quanto riguarda il metodo e il principio fondamentale del cartesianismo, è più fedele a Descartes, ma da questo principio trae conseguenze con un acume particolare e un rigore logico che l'autore del *Discours de la méthode* non avrebbe potuto sospettare⁹². Si tratta dunque, per Gioberti, di non forzare l'interpretazione e di tornare ai propositi stessi di Malebranche. L'oratoriano allora appare a questo pensatore come un filosofo capace di distinguere, senza separarle, le due grandi idee che dominano la mente umana, quella dell'essere e quella dell'esistente, e di studiare i loro rapporti reciproci⁹³. Se Gioberti pensa che il sistema di Malebranche sia lontano «dalla perfezione scientifica», sostiene che non per questo vada sottovalutato, e in particolare da chi, come il Cousin, ha portato in Francia quale «tristo dono» il «panteismo germanico»⁹⁴; al contrario, egli fa valere l'importanza di due dottrine dell'autore della *Recherche de la vérité*: la teoria secondo cui la conoscenza degli oggetti si fonda su «un intuito immediato, benché imperfettissimo, della divina natura»⁹⁵ e la concezione dell'«Ente concreto e assoluto» la cui nozione è sempre presente al nostro spirito e vi irradia «quella luce intellettuale che illumina tutte le cose, e produce la mentale sua vita»⁹⁶.

8. Malebranche e Spinoza in Germania: le letture di Hegel, Feuerbach, Schopenhauer

È molto nota la posizione di Hegel nei confronti dei due filosofi: malebranchismo e spinozismo sono due forme – non essenzialmente differenti – del compimento del cartesianesimo:

⁹⁰ Cfr. V. Gioberti, *Introduzione allo studio della filosofia*, tomo II, Napoli, Stabilimento Tipog. Batelli & Comp., 1846, nota 34, p. 166.

⁹¹ Ivi, p. 167.

⁹² Ivi, pp. 167-168.

⁹³ Ivi, p. 167.

⁹⁴ Ivi, p. 169.

⁹⁵ Ivi, p. 168.

⁹⁶ Cfr. Id., *Considerazioni sopra le dottrine religiose di Vittorio Cousin per servir di appendice alla Introduzione allo studio della filosofia*, Bruxelles, Marcello Hayez, 1840, p. 72. Cfr. anche l'edizione più recente: *Considerazioni sopra le dottrine religiose di Vittorio Cousin: per servir di appendice alla Introduzione allo studio della filosofia*, a cura di R. Orecchia, Padova, Cedam, 1975.

Si deve menzionare ancora una forma da accostare allo spinozismo. Anch'essa è uno sviluppo della filosofia cartesiana: è la forma nella quale Malebranche ha presentato il cartesianesimo, la forma teologica⁹⁷.

Va ricordato che per Hegel

René Descartes è l'iniziatore della filosofia moderna in quanto essa erige il pensare a principio; il pensare per sé differisce dalla teologia filosofica che viene messa fuori gioco; si tratta di un terreno completamente nuovo⁹⁸.

Il filosofo tedesco da un lato sottolinea i meriti di Descartes, e in particolare che nel suo pensiero «[...] la nozione dell'essere è connessa in modo immediato con l'io; l'io puro, il *cogito*, è legato in modo immediato con essa»⁹⁹; dall'altro fa notare che l'autore del *Discours de la méthode* in realtà non dimostra che l'essere coincide con l'immediatezza semplice del pensare¹⁰⁰.

Nell'ottica hegeliana è con Spinoza che la possibilità di rendere coerente l'intuizione del primato del pensare comincia ad attuarsi. Il filosofo olandese apre la strada che conduce la Sostanza a cogliersi come Spirito. Nondimeno, nello spinozismo, la Sostanza non si eleva ancora allo Spirito, non giunge a pensarsi come attiva e vivente in se stessa¹⁰¹. Per Hegel, la concezione spinoziana della sostanza resta infatti una determinazione generale e dunque astratta dello spirito:

La sostanza spinoziana è ciò che è universale e pertanto è determinazione astratta; si può affermare che è fondamento assoluto dello spirito: non come il fondamento assoluto sottostante e permanente, bensì come l'unità astratta che lo spirito è in se stesso. Se ci s'attiene alla sostanza, non si perviene a nessuno sviluppo, a nessuna vita, a nessuna spiritualità ed attività. Si può dire che nello spinozismo tutto finisce in un abisso, ma niente ne viene fuori. Ciò che è particolare, secondo Spinoza, viene ricavato dalla rappresentazione senza essere giustificato; per giustificarlo, si dovrebbe dedurlo, trarlo dalla sostanza; ma non è questo il caso¹⁰².

In altri termini, secondo Hegel, in Spinoza ogni determinazione, attributo o modo, non è che una distinzione *in intellectu*, e mai una deduzione a partire dall'assoluto:

⁹⁷ G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di R. Bordoli, Roma-Bari, Laterza, 2013, p. 490.

⁹⁸ Ivi, p. 470.

⁹⁹ Ivi, pp. 473-474.

¹⁰⁰ Ivi, p. 475: «Tuttavia Descartes non ha dimostrato l'asserzione che stabilisce l'unità del pensare e dell'essere; vi sono differenti determinazioni: pensare ed essere. Per questo motivo è necessario produrre la dimostrazione dell'identità tra esse: ciò che Cartesius non fa. Questa idea resta lì, come a metà strada: è però l'idea più interessante della filosofia moderna; egli ha per lo meno il merito di averla stabilita per primo».

¹⁰¹ Cfr. P. Gomasca, *Enjeu cartésien et philosophies du corps. Études d'anthropologie moderne*, Bern, Peter Lang, 2012, pp. 52-53.

¹⁰² G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit., p. 484.

Ciò che permette la differenziazione del particolare e che lo forma è solo modificazione della sostanza assoluta, niente che sia in se stesso reale. L'operazione che si compie su di esso è che lo si spoglia della sua determinazione, della sua particolarità, che lo si respinge nell'unica sostanza assoluta¹⁰³.

Nel passare a Malebranche, di cui Hegel probabilmente aveva una conoscenza parziale – giacché si limita a citare alcuni passi di uno solo dei sei libri della *Recherche de la vérité*¹⁰⁴ –, va rilevato che l'autore della *Fenomenologia dello spirito* coglie nella filosofia dell'oratoriano un'onnipresenza di Dio che domina su tutte le cose manifestandosi sia sul piano della conoscenza sia su quello del volere. Se si considerano i punti chiave della breve presentazione del pensiero malebranchiano nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*, sembra evidente che Hegel tende a mettere in luce quei nodi teorici in cui il malebranchismo si accorda con lo spinozismo:

Ne risulta che conosciamo tutte le cose esterne in Dio e che vediamo in Dio ogni cosa. Dio è onnipresente ed unito con lo spirito nel modo più intimo; è il luogo degli spiriti (il pensare, ciò che è universale, Dio), come lo spazio è il luogo dei corpi. Ciò che conosciamo conosciamo in Dio, in quanto Dio rappresenta le essenze create. In Dio le cose sono intellettuali e spirituali, e noi siamo anche intellettuali: perciò vediamo le cose in Dio come esse sono in lui, ossia intellettuali, ideali.

Malebranche parla di ciò che è universale, del pensare in genere, di ciò che è infinito. [...] Ciò che è universale non riceve la sua esistenza dalle cose particolari. Nell'uomo l'idea dell'universale viene per prima, è necessario che preceda le altre; se si vuol pensare qualcosa di particolare, si deve pensare dapprima l'universale; esso è la base del particolare: come tutti i corpi hanno per principio basilare lo spazio, l'esser esterni l'uno all'altro. [...] L'anima ha coscienza di ciò che è universale, di Dio, solo grazie alla presenza di Dio. Possiamo avere una conoscenza chiara solo attraverso l'unione con Dio; e questa conoscenza, quest'idea, non è un'idea creata, è in sé e per sé. Tutto il resto non è che una limitazione, un restringimento, di questo fondamento.

È come in Spinoza; l'uno universale è Dio. [...] Ogni amore naturale, ed ancor più la conoscenza della verità ed il volerla, ha per fine Dio; tutti i movimenti del volere dal punto di vista della creatura sono solo movimenti compiuti dal punto di vista del crea-

¹⁰³ Ivi, p. 486. Cfr. inoltre ivi, p. 487: «Si pone qui l'unità dell'essere (estensione) e del pensare, cosicché il pensare è totalità in sé e ciò che è esteso è parimenti la medesima totalità. Si hanno due totalità; in sé sono la stessa, le differenze sono solo attributi o determinazioni dell'intelletto che sopravviene. Questa è l'idea generale: gli attributi non sono niente in sé, non esprimono nessuna differenza in sé».

¹⁰⁴ Cfr. A. Robinet, *Les fantaisies de l'histoire de la philosophie de Hegel: Malebranche*, in «Hegel-Jahrbuch», VIII, 1968, pp. 372-395. A differenza di Hegel, nell'*Introduzione filosofica alla filosofia della mitologia o Esposizione della filosofia puramente razionale*, Schelling fa riferimento a varie opere del filosofo francese (ad esempio le *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, pubblicate in traduzione tedesca nel 1842), che egli considera, alla luce della sua concezione dell'Essere, come una tappa maggiore dello sviluppo della ragione moderna. Cfr. F. W. J. von Schelling, *Sämtliche Werke*, a cura di K. F. A. Schelling, Stuttgart/Augsburg, Cotta Verlag, 1856-1861, vol. II.1, in particolare pp. 271-275; Id., *Introduzione filosofica alla filosofia della mitologia*, trad. it. a cura di L. Lotito, Milano, Bompiani, 2002. Su Malebranche e Schelling rinviamo a A. Roux, *L'ontologie de Malebranche*, Paris, Hermann Éditeurs, 2015, pp. 7-17 e sgg.

tore; egli ne è la causa. In Malebranche, anima nobile, vediamo il medesimo contenuto che in Spinoza, solo in una forma più pia¹⁰⁵.

È anche vero che nella *Scienza della logica* Hegel mette in luce la specificità della filosofia di Malebranche e dunque il suo differenziarsi rispetto allo spinozismo. Nel secondo capitolo della prima sezione, *La qualità*, egli sostiene che la sostanza spinoziana è la negazione astratta di ogni ente determinato senza traccia di idealità, mentre «l'idealismo del nobile Malebranche è di per sé più esplicito»: la concezione di un Dio contenente tutte le verità eterne, le idee e le essenze delle cose, comporta, nell'oratoriano, che «anche il loro esserci è in Dio, è ideale, e non già un esserci effettivo; benché, come oggetti nostri, essi sono soltanto per uno». Così in Malebranche l'idealità assoluta è definita come conoscenza, come sapere, e «questo momento dell'idealismo esplicito e concreto» è ciò «che nello spinozismo manca»¹⁰⁶.

Altri autori in area germanica accostano i due filosofi dell'*âge classique*. Nella sua *Geschichte der neuern Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedikt Spinoza* (1833), ad esempio, Ludwig Feuerbach ha esaminato il percorso speculativo di Malebranche mettendo in luce i tratti distintivi del suo pensiero rispetto al cartesianismo. In questo lavoro in cui pone le prime basi dell'empirismo e del materialismo ben fondati e critica il carattere unilaterale e astratto del materialismo antico e dell'idealismo, Feuerbach dedica un significativo capitolo a Malebranche¹⁰⁷. Egli pensa che l'oratoriano è stato più coerente di Descartes poiché ha ascrivito l'indipendenza soltanto a Dio e ha minimizzato l'importanza del *cogito* (l'argomento cartesiano del *cogito*, a suo avviso, non ha un fondamento oggettivo di validità al di là dell'attività del soggetto)¹⁰⁸. Egli riconosce per di più che i germi dello spinozismo si trovano già in Descartes e che sono sviluppati da Malebranche in maniera più determinata¹⁰⁹. Secondo Feuerbach, Malebranche concepisce l'unità dell'essere in maniera più conseguente con i propri principi rispetto a Descartes, ma nel suo sistema la materia resta confinata sullo sfondo: l'esistenza delle cose materiali resta un enigma irrisolvibile («unauf lösliches Räthsel») e la materia non ha altro fondamento che la potenza e la volontà di Dio; essa non è necessaria, è pura casualità e arbitrarietà («ein absolut

¹⁰⁵ G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit., pp. 491-492.

¹⁰⁶ Id., *Scienza della logica*, trad. it. di A. Moni, rivista da C. Cesa, Roma-Bari, Laterza, 2004⁸ [1974], tomo primo, p. 166.

¹⁰⁷ L. Feuerbach, *Sämtliche Werke. 3 Geschichte der neuern Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedikt Spinoza*, a cura di W. Bolin e F. Jodl, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1959, pp. 283-291, in particolare pp. 288-291. Cfr. anche ivi, pp. 292-294 (§ 81. *Uebergang von Malebranche zu Spinoza*).

¹⁰⁸ Ivi, pp. 283-284, 292-293.

¹⁰⁹ «Malebranche's Philosophie enthält, schon viel bestimmter und entwickelter als die Descartes', die Elemente der Philosophie des Spinoza; nur sind sie auch hier noch zerstreut und in der Form des Vorstellungen des christlichen Idealismus ausgedrückt; es darf nur das Ganze streng consequent zusammengedacht und gefasst werden, so haben wir den Spinoza» (Ivi, p. 292).

Zufälliges und Willkürliches»)¹¹⁰. È in realtà Spinoza colui che individua la soluzione per superare il dualismo spirito-materia in quanto nel suo sistema l'autentica indipendenza della materia e del pensiero risiede nell'essere entrambi sostanza. Né la materia in quanto materia né il pensiero in quanto pensiero sono in se stessi reali; reale è solo la sostanza; così ciascuno dei due attributi è a suo modo assoluto e perfetto nella misura in cui ciascuno esprime nella sua essenza la sostanza¹¹¹.

Ci pare utile ricordare qui anche il parere di Schopenhauer il quale, nello *Schizzo di una storia della teoria dell'ideale e del reale*, sembra quasi supporre una filiazione malebranchiana della filosofia di Spinoza. Dopo aver brevemente esposto il nucleo del pensiero di Malebranche – «non soltanto noi vediamo tutte le cose in Dio, ma quest'ultimo è anche l'unica forza operante in esse, cosicché le cause fisiche sono soltanto apparenti, pure “cause occasionali”» –, Schopenhauer fa questa osservazione: «In tal modo ci troviamo già qui in sostanza di fronte al panteismo di Spinoza, che sembra aver imparato più da Malebranche che non da Cartesio»¹¹². In realtà, per l'autore de *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Spinoza, per spiegare l'identità dell'estensione e del pensiero, introduce qualcosa che include insieme le posizioni di Malebranche e di Leibniz: se, da un alto, «il parallelismo» tra estensione e pensiero evoca l'armonia prestabilita di Leibniz¹¹³, dall'altro, «proprio come in Malebranche, noi vediamo cioè tutte le cose in Dio; [...] e questo Dio costituisce anche al tempo stesso ciò che vi è di reale e di operante in esse, proprio come in Malebranche»¹¹⁴.

9. Linee di interpretazione della questione Malebranche-Spinoza

La presentazione, pur necessariamente incompleta, di alcuni momenti salienti della riflessione sui rapporti tra il pensiero di Malebranche e quello di Spinoza ci permette di individuare alcune grandi linee interpretative sulla questione.

All'epoca di Malebranche e nei decenni immediatamente successivi alla sua scomparsa, in contesti diversi e con argomenti diversi, filosofi e polemisti co-

¹¹⁰ «Die materiellen Dinge als materiell, die Materie oder die Natur, bleiben deswegen auch ein fremdes, im Organismus des Ganzen nicht nothwendig enthaltenes, unheimliches, ungreifliches Wesen, ihr Desein ein unauflösliches Räthsel: sie hat keinen anderen Grund als die Macht und den Willen Gottes, d. h. sie hat keinen Grund, sie ist kein Nothwendiges, sondern ein absolut Zufälliges und Willkürliches» (Ivi, p. 291).

¹¹¹ Ivi, p. 351-353. Si consideri in particolare questo passo: «Und sie können eben deswegen nicht gegenseitig von einander bestimmt oder abgeleitet werden, weil jedes in einer Art absolut, vollkommen ist, jedes dieselbe Sache die Substanz, in seiner Weise ausdrückt» (Ivi, pp. 352-353). Nella sua visione dei rapporti tra Descartes e Spinoza, Feurbach sembra non lontano da Hegel, per il quale «in Cartesio la corporeità e l'io pensante sono esseri per sé indipendenti: quest'indipendenza dei due estremi è tolta via dallo spinozismo, in quanto essi diventano momenti dell'unica sostanza assoluta» (G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit., p. 109).

¹¹² A. Schopenhauer, *Parerga e Paralipomena. Scritti filosofici minori*, a cura di G. Colli, Milano, Adelphi, 1998⁴, vol. I, p. 22.

¹¹³ Ivi, pp. 27-28.

¹¹⁴ Ivi, p. 27.

minciano a sottolineare la singolarità del pensiero dell'oratoriano, portando di volta in volta l'attenzione su:

- il tradimento malebranchiano del cartesianesimo autentico (secondo l'ottica dei cartesiani che si reputano fedeli al maestro, come Arnauld);

- l'avvicinarsi del pensiero di Malebranche allo spinozismo, che si spiega a partire dall'idea secondo cui la filosofia di Spinoza costituisce essa stessa una radicalizzazione del cartesianismo; il malebranchismo comporta in ogni caso alcune tesi niente affatto plausibili, come la distinzione tra un'estensione intelligibile non corporea, che la mente conosce, e un'estensione materiale e inintelligibile, con cui essa non ha un rapporto diretto (Aubert de Versé);

- alcune concezioni specifiche dell'oratoriano che collimano con il pensiero di Spinoza, quali le teorie dell'unicità della causa, dell'estensione intelligibile, della visione in Dio e delle volontà generali: in una maniera o nell'altra – dal punto di vista della causalità, della struttura dell'essere, della conoscenza ovvero del nesso tra la legalità e gli eventi del cosmo – queste diverse dottrine portano il Dio di Malebranche a vestire i panni della Sostanza spinoziana (Leibniz, Bayle, Dortous de Mairan, D'Alembert).

Nel corso del XIX secolo, in un clima culturale segnato certamente dall'idealismo e dai suoi oppositori, si comincia a tracciare un quadro della storia della filosofia che comprende anche la filosofia moderna con i suoi tratti distintivi. La storia dei nessi tra Spinoza e Malebranche viene ancora raccontata alla luce della triangolazione che lega i due autori a Descartes (si pensi in particolare a Victor Cousin), ma nella prospettiva di cogliere le linee di sviluppo specifiche del pensiero moderno, i problemi che in esso sono emersi e i nessi tra i suoi rappresentanti, nella misura in cui hanno affrontato e cercato una soluzione a tali problemi: in tal senso si spiega l'uso di concetti quali "compimento" o "superamento". In questo quadro così complesso, per alcuni autori Malebranche continua a far pensare allo spinozismo a causa della sua tendenza a ricondurre il molteplice all'unità attraverso la dottrina del Dio unica causa, che include tutto e solo nel quale si possono cogliere le idee delle cose, anche se ai loro occhi il filosofo francese acquista una sua forte identità filosofica che non permette di livellare il suo pensiero su quello dell'autore dell'*Ethica* (l'Hegel della *Logica*, Schopenhauer); per altri Spinoza rappresenta una forma di oltrepassamento dialettico di Malebranche stesso, nella misura in cui assegna il giusto ruolo alla materia all'interno dell'unica sostanza, anche se l'oratoriano aveva già pensato in modo più coerente, rispetto a Descartes, i rapporti tra spirito e materia nell'ottica di una prensione unitaria dell'essere (Feuerbach); per altri ancora, il pensiero dell'oratoriano va definitivamente distinto dal cartesianesimo, nell'ambito del quale è più legittimo ricondurre Spinoza: di esso andrebbero messi in luce quegli elementi, come la riflessione sui rapporti tra l'essere e l'ente, che sembrano farne uno degli autori che nell'epoca moderna ha ripensato nel modo opportuno le grandi problematiche filosofiche del pensiero antico e medioevale (Gioberti).



Raffale Carbone

Università di Napoli Federico II
raffaale.carbone@libero.it

– Consonanze e dissonanze tra Malebranche e Spinoza: origini e sviluppi della questione

Citation standard:

CARBONE, Raffaele. Consonanze e dissonanze tra Malebranche e Spinoza: origini e sviluppi della questione. *Laboratorio dell'ISPF*. 2017, vol. XIV (6). DOI: 10.12862/Lab17CRR.

Online: 23.06.2017

Full issue online: 20.12.2017

ABSTRACT

Consonance and Dissonance between Malebranche and Spinoza: Origins and Developments of the Matter. This essay aims to reconstruct – both from a historiographical point of view and from a historical and conceptual perspective – the origins, the milestones and the fundamental points of the question of the similarities and differences between the philosophies of Spinoza and Malebranche. It is structured on two levels: on the one hand, it examines the fundamental texts in which Malebranche critically evokes some of Spinoza's theses or replies to those who point out the points of contact between his doctrine and that of the Dutch philosopher; on the other hand, it briefly reviews the history of the cross-reception of the two authors from Arnauld and Noël Aubert de Versé up to Hegel and Schopenhauer.

KEYWORDS

N. Malebranche; B. Spinoza; R. Descartes; Intelligible extension; God-only cause

SOMMARIO

Questo saggio si propone di ricostruire – sia da un punto di vista storiografico sia da una prospettiva storico-concettuale – le origini, le tappe e i punti fondamentali della questione delle similitudini e delle differenze tra le filosofie di Spinoza e di Malebranche. Esso si struttura su due piani: da un lato esamina i testi fondamentali in cui Malebranche evoca criticamente alcune tesi di Spinoza o risponde a coloro che segnalano i punti di contatto tra la sua dottrina e quella del filosofo olandese; dall'altro ripercorre brevemente la storia della ricezione incrociata dei due autori a partire da Arnauld e Noël Aubert de Versé fino a Hegel e Schopenhauer.

PAROLE CHIAVE

N. Malebranche; B. Spinoza; R. Descartes; Estensione intelligibile; Dio-causa unica

