

“Latet anguis sub herba”

Spinozismo e potenza di Dio in alcuni dibattiti teologici

Fiormichele Benigni

“Latet anguis sub herba”. Spinozism and God’s power in some theological debates.

Abstract: The article examines some academic theses discussed by German theologians between the 17th and 18th centuries, which focus on Spinoza’s ‘theology’. In particular, the topic of divine power allows Spinozism to be considered as a metaphysics that forces us to redefine the relationship between God’s attributes. In the reading of many theologians, the primacy of *potentia Dei* is, on the one hand, a paradigm that has immediate consequences for political theory; on the other hand, it is a warning bell for all post-Cartesian theology. The Almighty God urgently raises, in a context marked by Leibnizian and Wolffian discussions, the question of the theoretical foundations of worship, the distance between the creator and the created world, and the regularity of the laws of nature in relation to miraculous events.

Keywords: Spinoza; Disputationes; Dissertations; Cartesianism; Potentia Dei.

In continuità con la tradizione accademica medievale della ‘questione disputata’, ancora fra Sei e Settecento era prassi, nelle Università, che al termine di un ciclo di studi un professore – *praeses* – assegnasse a un proprio allievo – il *respondens* – il compito di difendere in una disputa pubblica le proprie tesi contro uno o più *opponentes*. Le tesi in questione poi, al termine di un più o meno laborioso processo di rimaneggiamento, venivano sovente pubblicate a stampa. Si tratta di testi di grande interesse in una prospettiva storiografica, poiché offrono una prospettiva inedita, quasi un controcanto rispetto alle grandi questioni della storia delle idee, nel quale i temi filosofici e teologici prevalenti si accavallano e stratificano. Le discussioni riversate nelle *theses academicae* non si limitano infatti a mostrare ritmi e scansione dell’attività didattica delle Università, ma dato il loro ca-

* Università di Roma ‘Tor Vergata’ (fiormichele.benigni@gmail.com; ORCID: 0000-0003-0626-4149).

rattere semi-formale forniscono anche un'immagine più nitida delle mode accademiche e delle *querelles* intellettuali del tempo: chi vi partecipava, quali argomenti venivano trattati, da dove traevano ispirazione e contro chi si scagliavano¹.

Il caso della figura di Spinoza è una conferma del ruolo di complicazione che le *disputationes* svolgono all'interno del mondo filosofico tedesco fra gli ultimi decenni del Seicento e la prima metà del secolo seguente: *Spinoza* come immagine filosofica, come rappresentazione storiografica intrinsecamente orientata (ossia di per sé portatrice di un giudizio di valore immediatamente riconoscibile come negativo) che condensa tutti i tratti di ciò che di volta in volta deve essere criticato: l'ateo, il cartesiano, l'ebreo, il tollerantista, il determinista, o il naturalista². Sono pertanto innumerevoli (quanto surdeterminati da ragioni per così dire teologico-politiche) i dibattiti accademici in cui viene coinvolta l'immagine del filosofo di Amsterdam. In essi, però, c'era un aspetto teorico mai preso in considerazione come tale, ma che, pur cruciale, restava sempre sullo sfondo: il tema della *potentia*.

Sul piano politico la questione era certamente esplicita: se si parlava di diritto, vincolo d'obbedienza, resistenza o libertà, il tema del potere dello Stato o dei sudditi (*potestas* e *potentia*) era spesso messo a tema – e Spinoza (nelle vesti del democratico, o viceversa in quelle dell'hobbesiano) rappresentava quasi sempre il bersaglio ideale degli *auctores*³. Eppure in alcuni casi la questione del fondamento dell'obbligazione travalicava il piano propriamente politico e coinvolgeva temi di metafisica e teologia.

Ad esempio: se, come appariva chiaro ai lettori del *Trattato teologico-politico*, nello spinozismo il diritto viene ridotto a mera registrazione di rapporti di forza (diritto=potenza), ne seguiva la sciagurata conclusione per cui si è tenuti in generale a obbedire solo a una potenza maggiore (e solo finché essa è tale, con inevitabile rischio di sedizioni⁴). Ciò – a detta di

¹ Anche per ulteriori rimandi bibliografici, ci sia permesso di rinviare a Benigni (2020a). Cfr. anche Trevisani (1993) e Forlivesi (2000).

² Cfr. Sparr (1984), Bordoli (2009), Rumore (2013), Morfino (2016).

³ Cfr. Benigni (2023).

⁴ Il riferimento al rischio di sedizioni che porta con sé ogni potere soltanto tirannico, ossia fondato solo sulla forza, sarà in Horthemels (Horthemles, Bieruma 1753, 22, § 13), che scrive in Olanda, ma risente delle discussioni di ambito tedesco, anche nel condurre la discussione simultaneamente sul piano teologico e politico: venerare Dio solo in quanto è più potente di noi è una tesi "pericolosa" anche sul piano "economico" e "sociale", giacché equivale a dire che un potere è valido solo *finché* non trova qualcuno in grado di "scuotere il giogo" della sua "autorità". Sul tema in alcune *disputationes* di ambito tedesco, cfr. Benigni (2020b).

molti – aveva delle ricadute sul piano del culto religioso, poiché se si assume quella spiegazione la venerazione di Dio si riduce ad “amore mercenario”, risultante da un mero calcolo: attribuisco cioè a Dio l’onore dovuto non perché ne riconosco la perfezione, ma perché mi sottometto alla sua *potenza*, che ritengo di gran lunga superiore alla mia⁵.

Era dunque il Dio tutta potenza, il bersaglio nascosto di certe discussioni politiche.

Nello specifico, se si prende una *disputatio* discussa a Lipsia da Immanuel Proeleus nel 1703, sembra essere Hobbes l'imputato principale, per quanto il suo nome sia sempre abbinato a quello di Spinoza (per la solita ragione, l'egoismo incoercibile dell'uomo in natura che entrambi teorizzano)⁶. L'“errore” del filosofo inglese “riguarda la bontà di Dio”: egli sostiene infatti “che il diritto di Dio sulle creature deriva interamente dalla [sua] potenza”, al punto che in linea di principio Dio “avrebbe potuto persino affiggere e uccidere uomini assai innocenti, che mai hanno peccato”⁷. Ai passi hobbesiani intorno al “diritto di sovranità” fondato sull'onnipotenza, il teologo faceva così seguire la propria critica: essendo Dio “unico” e “non contrario a se stesso”, fra le sue perfezioni ci sarà sempre un *amicalis quodam nexum*, ragion per cui oltre che potente sarà anche giusto e buono, e quindi quanto mai lontano dal Dio-“tiranno” tratteggiato nelle pagine del *De cive* e del *Leviathan*⁸. E così, quasi per trascinamento, si apriva la questione del culto dovuto a un Dio siffatto.

1. Venerazione e culto

Il libro di Giobbe, che Hobbes evocava a conferma della propria tesi di un dio che deciderebbe “con argomenti derivati non dal peccato di Giobbe” (e quindi secondo giustizia) ma solo e soltanto “dal [proprio] potere”, va invece letto in modo esattamente contrario: non che Dio “nell'infliggere pene” non “ricorr[a] alla propria potenza”, ma “la questione” è “se ricorra

⁵ Così in Staalkopf, Schorisch (1706, § 3), ma anche in Mayer, Staalkopf (1708, 19, § 14).

⁶ Proeleus, Hamilton 1703, I, §§ 1-2.

⁷ Ivi (II, § 13).

⁸ Ivi (II, § 14). In riferimento poi a Hobbes, *De cive* XV, 5 (“Nel *regno naturale* il diritto di regnare e di punire coloro che violano le sue leggi viene a Dio dalla sola *potenza irresistibile*”: Hobbes 2018, 221) e *Leviatano* XXXI, 5-6 (“Il diritto di natura con cui Dio regna sopra gli uomini [...] deve essere derivato non dal fatto che li ha creati, come se richiedesse l'obbedienza come una gratitudine per i suoi benefici, ma dal suo *potere irresistibile*”: Hobbes 2011, 378-379).

soltanto ad essa, omettendo qualsiasi riferimento alla bontà” – il che sarebbe falso affermare (come provano i numerosi riferimenti della pagina biblica alla bontà e alla sapienza nel creato, o alla condanna della “presunzione” degli amici di Giobbe, e così via dicendo)⁹. La lettura oltranzistica del passo biblico porta al contrario Hobbes a concepire il rapporto religioso in termini di mero “timore”, o meglio di “orrore superstizioso”¹⁰: tale è la potenza divina, per l’inglese, che qualsiasi pur minimo tentativo di indagarne le ragioni è destinato ad essere tacciato di superbia¹¹. Solo che – ribatteva Proeleus – nessuna autorità, neanche quella paterna, s’impone “senza ragione” e col solo timore: sicché, con buona pace di Hobbes, anche quella di Dio sarà improntata a criteri di giustizia, in qualche misura accessibili all’uomo¹².

Tre anni dopo, nel 1706, Jakob Staalkopf a Greifswald dedica un’intera *disputatio* alla questione, e anche stavolta il bersaglio diretto è l’onnipotenzismo di Hobbes. L’argomentare procede in modo strutturato, e con una certa pesantezza scolastica, ma le conclusioni non differiscono di molto da quelle di Proeleus. Anzitutto, al netto del fatto che gli errori di Hobbes non fanno che rinnovare gli eccessi di un certo calvinismo rigido (vengono fatti i nomi di Maccovius, Amyrault, Twisse, Szydolovius) incapace di conciliare la “potenza irresistibile” di Dio con la “libertà” propria della “natura umana”, va chiarito che in punta di teoria è possibile conservare intatta la potenza divina pur coniugandola con gli altri attributi: Dio infatti mantiene sugli uomini un diritto che è al tempo stesso “privo di limiti esterni” (*illimitatum ius ab extra*), tale cioè da “non dover rendere conto a nessuno” del proprio “agire”, ma “limitato internamente” (*limitatum ius ab intra*) dalla propria “giustizia essenziale e da altri attributi divini che Dio stesso non può negare”, e che vanno a “equilibrar[n]e” la potenza¹³.

⁹ Proeleus, Hamilton (1703, II, § 16). È Pufendorf la fonte di questi argomenti: cfr. Pufendorf (2016, 157-163).

¹⁰ “Paura servile”, aveva scritto il calvinista olandese Gerard de Vries – che Staalkopf citerà in Staalkopf, Schorisch (1706, § 12): essa “genera il timore della pena e non l’amore della virtù”.

¹¹ Proeleus, Hamilton (1703, § 18).

¹² Ivi, §19: lo stesso Hobbes quando propone il paragone dell’autorità incontestabile dei padri sui figli finisce per fornire un argomento ulteriore ai suoi avversari, giacché al contrario “il diritto” definisce con cura i limiti del giusto esercizio di quell’autorità. Beninteso per Proeleus occorre pur sempre cautela, per non giudicare “con avventatezza e precipitazione” che qualcosa sia degno o indegno della giustizia divina (e non peccare di superbia in senso opposto, con tanta disinvoltura nel trattare di attributi divini).

¹³ Staalkopf, Schorisch (1706, § 11).

Non solo. Hobbes pretende pure di fondare il “culto” sulla sola potenza “irresistibile” di Dio: ma la potenza sta alla base del mero “dominio”, non certo del culto! Bisognerà pertanto distinguere con cura i piani, quando si tratta di “venerazione” e “ossequio” verso Dio¹⁴. Il “fondamento remoto” del culto, la sua “dignità specifica”, è certo costituito dall’“eccellenza infinita delle perfezioni divine” (onnipotenza compresa), ma il “fondamento prossimo” (la sua *ratio fundandi*) è l’“insieme di benefici che derivano a noi, miseri uomini, dall’infinita bontà e scaturigine divina” dovuta alla “sola giustizia sovrabbondante”¹⁵: se quindi da una parte è “mercenario” e “indegno dell’essenza divina” un amore (e il culto derivato) mosso soltanto dai “benefici” che egoisticamente ne traiamo, e non anche e soprattutto dalla *yperoché* divina che ne è la fonte primaria¹⁶; dall’altra ignorare quei benefici nel nome della sola sottomissione alla soverchiante potenza divina finisce per impostare il rapporto religioso fra uomo e Dio a un nudo rapporto “fisico” di “forze”: “scambiare [cioè] l’obbligazione per la mera coazione”, la gratitudine “morale” per la sottomissione meccanica¹⁷. Il che in fondo – rilanciava Staalkopf – tradisce un segreto quanto velenoso postulato antropologico esiziale, ossia la natura profondamente egoistica e competitiva dell’uomo hobbesiano (e in questo caso – fu la frecciata di stretta attualità – la prospettiva di Hobbes era in sintonia con la *philautia* del protestante Pierre Chauvin)¹⁸. Come a dire: se pensi che Dio debba essere adorato solo per la sua incoercibile forza, è perché non sai filtrare il mondo che in questi termini...

Per l’occasione, contro il bruto onnipotentismo hobbesiano, poteva allora tornare utile a Staalkopf anche “lo spinosissimo Spinoza”, quello per così dire aulico, della quinta parte dell’*Ethica*, per cui “nessuno può avere

¹⁴ Ivi (§ 2).

¹⁵ Ivi (§ 3): fra questi benefici, ovviamente, “la creazione, la conservazione, etc.”; lo stesso in Horthemels, Bieruma (1753, 20-21, § 12): la “qualità morale passiva della creatura razionale” si fonda sulla sua dipendenza dal creatore e dalla “qualità morale attiva” divina, che attiene non solo ad un ovvio rapporto di “dipendenza fisica” ma anche ad “altri gloriosissimi attributi divini”, in forza dei quali si è dunque legati a Dio di un *vinculum iuris*.

¹⁶ Staalkopf, Schorisch (1706, §§ 3, 6). Al § 5 la distinzione: Dio è origine di ogni bontà e “buono per essenza”, mentre le cose lo sono “per partecipazione”.

¹⁷ Ivi (§ 10).

¹⁸ Ivi (§§ 8-9): in riferimento alle considerazioni sull’“amor proprio” di Chauvin (1693, 325-331), cui Staalkopf però concede almeno il beneficio del dubbio: a differenza di Hobbes forse quello di Chauvin è un discorso che attiene non al “diritto” ma al “fatto”, ossia si limita a registrare (ma non a ratificare) i “costumi” e le “consuetudini” in uso presso gli uomini, ove è vero che “l’amor proprio” e l’“utilità” sono “causa di tutte le azioni umane” nonché della “venerazione di Dio supremo”.

Dio in odio”: asserto di per sé banale se isolato dal contesto, da usare contro quanti fondando “sul solo amor proprio degli uomini” il culto divino, lo condannano alle indefinite oscillazioni che di quell’amore sono caratteristiche.

Va detto che quest’uso anti-hobbesiano di Spinoza sul tema dell’amore di Dio fu del tutto occasionale (quasi un *coup de théâtre* polemico, in omaggio al citazionismo delle *disputationes*), poiché lo stesso Staalkopf, tornando per una seconda volta di lì a poco sull’argomento, parve rovesciare il giudizio: “il maledetto Spinoza a un primo sguardo dà l’impressione di filosofare in modo egregio a proposito dell’amore puro di Dio, ma la serpe si nasconde nell’erba”¹⁹. La critica non era nuova (già era stata avanzata da Christian Kortholt)²⁰: dire infatti come facevano i Sadducei che “Dio deve essere amato per se stesso” e non “per la propria felicità” ha sì il merito di battere in breccia l’amore “impuro e mercenario”²¹, ma solo per insinuare con “estrema malizia” che “dopo questa vita non si danno premi né pene”²². In altri termini, se con Spinoza dilegua la religiosità animata da speranza, col pretesto che questa riposerebbe sulla falsa credenza in una vita ultraterrena, al suo posto non resterà che l’amore per Dio “in sé e per sé” (e dunque: in questi termini amare Dio *di per sé* è l’esito di una rinuncia a qualsiasi dimensione ultraterrena). Faccia attenzione dunque il massimo teorico dell’*amour pur*, il pio arcivescovo Fénelon, perché, anche se “diverge quanto alle conseguenze”, di fatto con le sue celebri tesi sul presunto amore disinteressato per Dio... rischia di assecondare un’opinione in odore di ateismo”. Consideri piuttosto che della “venerazione religiosa” fanno parte pure tutti quei “benefici che Dio assai benigno ha concesso per liberalità agli uomini” e che gli uomini riconoscono con amore di “amicizia”, spiega il teologo, oltre che di “obbedienza” e “concupiscenza” (di nuovo la scolastica)²³. (Più di quarant’anni dopo, in Olanda, una posizione

¹⁹ Mayer, Staalkopf (1708, 21, §16): in riferimento, generico, alle affermazioni solo apparentemente innocue espresse da Spinoza nel quarto capitolo del *Trattato teologico-politico* (verosimilmente il § 5 dedicato alla conoscenza e all’amore dell’essenza di Dio come causa di tutte le cose) e a una non meglio precisata *Epistola 94* (verosimilmente, piuttosto, la lettera del 28 gennaio 1665 a Blijenbergh, che negli *Opera posthuma* era numerata come “34”, e che includeva considerazioni sull’amore per Dio che deriva dalla sua conoscenza): cfr. Spinoza (2007, 497 e 1367).

²⁰ Cfr. Kortholt (1701, 99-100).

²¹ Mayer, Staalkopf (1708, § 14).

²² Ivi (§ 16): e questo spiegherebbe perché la stessa tesi dell’amore puro si trovava in Epicuro, che pure – al netto della “negazione della provvidenza” – può lo stesso essere salvato dall’accusa di ateismo, come mostrato, fra gli altri, da Bacone e Gassendi (ivi, § 15, n. a).

²³ Ivi (§§ 17 e 19).

analoga sul tema la sosterrà J. Horthemels, discutendo gli stessi autori, e chiamando in causa – ancora sul piano teologico e politico – il giusnaturalismo tanto di Pufendorf quanto di Burlamaqui a sostegno delle proprie tesi: dirette stavolta in modo esplicito contro Hobbes, il calvinismo rigido e, appunto, Spinoza²⁴.) Anche i maliziosi appigli scritturali di questi apologeti oltranzisti dell’onnipotenza vanno soppesati con cura – incalzava Staalkopf. Ad esempio: l’invocazione in Geremia X, 6-7 “maximum Nomen Tuum *potentia*” deve essere ben colta nel suo contesto, in cui è questione di opporsi alla “vanità e imperfezione” degli “idoli” venerati dall’“insano popolo pagano” – ma in nessun modo si è autorizzati a vedervi conferma di un presunto primato della *potentia* a scapito di altri attributi²⁵!

E in fondo era questo l’elemento che destava maggiore preoccupazione: lo squilibrio fra gli attributi divini – tale da svilire, nell’operazione di Dio, il ruolo dell’*intelletto*. In un “corollario” apposto in calce a una *disputatio* su Spinoza del 1707, già Johann Friedrich Mayer (ma in realtà sempre Staalkopf, come *auctor*) aveva contestato all’elettico Gundling un’“immagine sbagliata di Dio, posta soltanto nella volontà e per nulla nell’*intelletto*”²⁶. Ma lo stesso farà Jäger, nel 1710, contro l’antispinozismo solo simulato di alcuni sociniani²⁷, per i quali “oltre la volontà non c’è altra ragione di equità” nelle opere di Dio (che era la soluzione volontaristica del celebre dilemma di Eutifrone, già condannata in Paulus²⁸). In definitiva, privo di criteri normativi e di una minima rispondenza a una moralità e razionalità sia pure d’ordine superiore, l’operare divino era allora ridotto a potenza cieca: che preoccupava non già per il carattere *absconditus* della sua trascendenza, quanto per il rischio opposto, di un suo inesorabile scivolamento naturalistico. Una divinità indifferente, dall’agire privo di scopo, troppo simile alla natura.

2. Deus sive natura?

In una lunga nota delle sue celeberrime *Theses theologicae de atheismo et superstitione*²⁹ Franz Budde provava a semplificare: gli atei (in generale: ma

²⁴ Horthemels, Bieruma (1753, 20, § 12).

²⁵ Mayer, Staalkopf (1708, § 20).

²⁶ Mayer, Staalkopf (1707, 28, corollarium II).

²⁷ Jäger, Beuttler (1710, 16).

²⁸ Fu l’autore di una delle primissime confutazioni a stampa del *Tractatus* spinoziano: Paulus, Bullinger (1671, § 4).

²⁹ Budde (1717, 518-524: la n. a partire da p. 519).

poi l'opera era tutta sullo spinozismo) “traggono spesso i propri presunti argomenti a partire dagli attributi divini”. Ad esempio, vi è chi nell'attributo della *sostanzialità* vede la conferma della corporeità di Dio (dove sostanza=corpo, alla maniera di Hobbes); o chi, in spregio del buon senso, dalla *scienza* divina deduce... la sua insipienza (prima di creare il mondo Dio non potrebbe avere conoscenza di alcun 'oggetto', dunque Dio non sarebbe 'per essenza' onnisciente). L'impressione era che in questa furiosa requisitoria di Budde contro gli atei ogni attributo divino classico potesse essere suscettibile di essere trascinato verso lo spinozismo. Lo stesso, infine, per l'*immutabilità*:

L'immutabilità di Dio fornisce un argomento a quanti come BENEDETTO DE SPINOZA (...) si persuadono, e vogliono persuadere gli altri, che tutto accada necessariamente; intendendo per volontà e decreto – e persino per provvidenza – nient'altro che l'ordine della Natura, conseguenza necessaria delle sue Leggi eterne. Se infatti – dicono – si attribuissero a Dio decreti liberi e volontà arbitrarie, ciò ripugnerebbe all'immutabilità e alla sua suprema perfezione³⁰.

(Seguiva una frecciata sarcastica, sullo zelo alquanto sospetto di quanti, dopo aver naturalizzato Dio, si danno pena di salvare dalla contraddizione i suoi attributi, conciliando l'immutabilità con le altre perfezioni.) L'accusa era già allora classica³¹: il necessitarismo di Spinoza, si diceva, fa leva sul presupposto dell'immutabilità divina – dato per scontato da tutti i teologi – per identificare Dio e Natura.

Solo che Budde, quando elencava quei tre cortocircuiti fra gli attributi divini che gli atei assumerebbero a pretesto, peccava per difetto. Ve n'era infatti un altro ben più insidioso, che molti si affrettarono a denunciare, ed era l'identità in Dio di essenza e volontà, che Spinoza faceva discendere dalla (di per sé ovvia) *semplicità* divina. Se infatti Dio è *uno* (cioè non-composto), in lui non c'è distinzione fra essenza e volontà, o potenza: per cui la necessità della prima si riverbererà sulle seconde.

³⁰ Ivi, 522.

³¹ E solitamente si appuntava sui vistosi passaggi del sesto capitolo del *Trattato teologico-politico* per cui dal fatto che “la natura procede sempre secondo queste leggi, con ordine certo e immutabile” sarebbe lecito ricavare qualche “indica[zione]” circa “l'infinità, l'eternità e l'immutabilità di Dio” (Spinoza 2007, 530). Cfr. ad es. Olearius (1710, 770): “per Spinoza i decreti divini altro non sono che le leggi di natura di chi opera per necessità naturale” (*contra*, una lista di rimandi ad altri apologeti: cfr. ivi, 811-813). La risposta di Budde, analoga a quella di tutti, come si vedrà, era che l'immutabilità dell'essenza divina non ha nulla a che vedere con la mutevolezza degli enti creati dalla volontà divina (Budde 1717, 523).

La reazione dal variegato fronte dei teologi fu pressoché unanime: “Dio è un agente libero”, e la sua volontà sta alla “potenza della natura” come il creatore alla creatura³². Il mondo “non esprime l’essenza di Dio”³³, ma è un effetto posto liberamente al di fuori di essa (*transit ad extra*)³⁴, per cui vale la regola che la causa non si esaurisce nell’effetto³⁵.

Era così in gioco la salvaguardia del concetto di creazione – tanto più libera, si diceva, quanto più dipendente dalla volontà e *non* dall’essenza divina (questa sì, necessaria). L’“eccellenza” di Dio sta infatti nella sua “indipendenza”³⁶ da un mondo creato letteralmente “dal nulla”, dove per “nulla” si intende non già la causa materiale – come insinuano surrettiziamente gli atei per poterne denunciare l’assurdità³⁷ – bensì il *terminus a quo* dell’onnipotenza divina, che ha “prodotto tutte le cose” “senza che vi sia nessuna materia preesistente” (questa, la corretta interpretazione dell’*ex nihilo*). In sintesi, e con buona pace di Bayle³⁸, il motto degli atei di ogni tempo, *ex nihilo nihil fit*, è un assioma che può ancora tenersi per buono, a patto che *nihil* lo si intenda non *de materia* ma *de efficiente*, ma in tal caso non sarà di nessuna utilità alla causa degli spinozisti: vale cioè “nel senso

³² Musaeus, Knorn (1674, 66-67, § 79).

³³ Kettner (1694, § 11), contro la tesi dell’*Etica* di Spinoza per cui “per corpo intendo il modo che esprime [...] l’essenza di Dio in quanto è considerato come cosa estesa” (Spinoza 2007, 835), e l’altra tesi – salvo refusi nell’indicazione dei luoghi – per cui “la mente umana è parte dell’intelletto infinito di Dio” (cioè il corollario della prop. 11 di *Etica* II: *ivi*, p. 847).

³⁴ Weidner, Hennings (1714, 26-27, § 33); Weidner, Hoffmann (1719, 17-19, §12), con distinzione fra causa efficiente e transeunte; in Olanda, cfr. Leusden, Horthemels (1720, 10, § 6): “in quanto perfettissimo e non mancante di nulla [...] Dio opera *extra se*”, creando gli enti “non per una certa fatale necessità, ma per somma compiacenza”: tesi ripresa quasi alla lettera poi in Horthemels, Bieruma (1753, 4-7, § 4).

³⁵ Schomer (1703, 11, disputatio I, § 13): contro Spinoza che surrettiziamente dà per assunto che “Dio abbia voluto comunicare alla natura tutta la propria potenza, rendendosi uguale ad essa”. Lo stesso in Weidner, Hoffmann (1719, 9-10, § 13): il Dio spinoziano “esaurisce” il proprio operare entro “questo universo”.

³⁶ Staalkopf, Schorisch (1706, § 4).

³⁷ Atei spinozisti (cfr. Staalkopf, Grammann 1708, 13, § 4), ma anche sociniani (cfr. Jäger, Beuttler 1710, 13, e Steinwehr, Findeisen 1727, *passim*).

³⁸ Canz, Hopffer (1739, 30, n. *dd*, § 20): nonostante la nota posizione bayliana, che ritiene razionalmente inaggrabile l’assioma *ex nihilo nihil*, Canz ritiene persuasive le critiche che nel *Dictionnaire* Bayle rivolge contro l’antimiracolo spinoziano (verosimilmente quelle espresse nella *Remarque* R, in Bayle 1740, IV, 264). Così chiosava Canz: “l’infinità delle forze della natura è analogica, e non va presa in senso rigoroso. Anche se il miracolo è un’opera finita, infatti, è necessario che derivi da quell’autore che sappiamo essere per natura superiore rispetto a questo mondo. È infatti superiore alle leggi, chi è in grado di stabilire eccezioni alle leggi stesse: e i miracoli sono eccezioni alle leggi di natura, che nella natura cioè non trovano la propria *ratio*”.

per cui nulla si fa *dal* nulla, *attraverso* il nulla, o *per virtù* del nulla: in altri termini, il nulla non può essere principio di alcunché”.

La creazione ‘dal nulla’ era salva: ma si trattava ora di smascherare il paralogismo che aveva indotto gli spinozisti a rifiutarla. L’“assunto” da cui scaturiva quell’errore di Spinoza venne denunciato da Staalkopf, a più riprese: esso deriverebbe dalla lettura tendenziosa del consueto adagio teologico per cui “è Dio tutto ciò che è in Dio”, innestata sulla tesi dell’identità di essenza e potenza. Ciò, in forza di un banale sillogismo: “se la potenza della natura è la potenza di Dio” (come si legge nel *Trattato teologico-politico*)³⁹; e “se la potenza di Dio è l’essenza di Dio” (com’è anche nell’*Ethica*)⁴⁰ e “dunque Dio stesso”; allora “ne segue che l’essenza della natura equivale all’essenza di Dio, e dunque è Dio stesso”⁴¹. (Tre anni dopo, un identico sillogismo, ma imputato allo ‘spinozista’ Wachter.)⁴² Analogamente Jäger, con intento descrittivo: Spinoza, facendosi scudo con “alcune assurde opinioni vigenti fra i teologi”, “non distingu[e] gli attributi divini fra loro, né rispetto all’essenza”, per cui “la potenza di Dio è la sua stessa essenza”⁴³.

In sostanza, la semplicità divina – per come la intendeva Spinoza – imponeva alla teologia di pensare una produttività divina per così dire istantanea, in cui non si danno luoghi e momenti (anche solo logici) distinti – uno della contemplazione dei possibili, ad esempio, uno della valutazione dei modi, uno della deliberazione... A un lettore del tempo, peraltro, non sfuggiva l’affinità di una ritorsione siffatta con la tesi cartesiana della libera creazione delle verità e delle essenze, per cui “Dio è la causa efficiente non solo dell’esistenza delle cose, ma anche della loro essenza”⁴⁴. Anche in

³⁹ Cfr. ad es. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, I, § 27 (Spinoza 2007, 456).

⁴⁰ Spinoza, *Etica*, I, proposizione 34: “la potenza di Dio è la sua stessa essenza” (Spinoza 2007, 825).

⁴¹ Staalkopf, Lucius (1705, § 12).

⁴² Staalkopf, Ehlers (1707, §§ 5-7). Ma cfr. pure Staalkopf, Grimm (1707, 7-9, § 4): la tesi di Spinoza per cui “Dio è causa efficiente non solo dell’esistenza delle cose ma anche della loro essenza” sembra “corretta” se intesa alla maniera dei “nostri teologi”, non certo come nel panteismo di Spinoza.

⁴³ Jäger, Haas (1710, 7-8 e 20). Ma altrove, in una *disputatio* contro i cartesiani: non sempre a definizioni diverse corrispondono diverse essenze: ad esempio in Dio gli attributi divini divergono solo quanto alla definizione (Jäger, Brigelius 1685, 16, § 15). Tutto naturalmente riposava sull’accezione di ‘attributo’: preso come sinonimo ora di ‘facoltà’, o di ‘proprietà’, oppure al senso di Spinoza, come forma ontologica della sostanza. Un equivoco dirimente. Horthemels tentò la soluzione più pericolosa, da una prospettiva che parrebbe cartesiana: volontà e intelletto sono identici in Dio, ma la creazione è libera e indifferente: cfr. Horthemels, Bieruma (1753, 14-17, §§ 9-10).

⁴⁴ Così Staalkopf, Grimm (1707, 8, § 4): ma senza citare Cartesio, e vedendovi, clamorosamente, solo una forma di emanatismo: e invece com’è noto era il punto cruciale, in cui massima era la continuità fra Cartesio e Spinoza.

quello che passa per ‘arbitrarismo’ cartesiano, infatti, l’apparente privilegio della potenza o della volontà è in realtà il frutto di un tentativo radicale di pensare conseguentemente la semplicità divina: non si dà un *lògos*, un intelletto come luogo dei possibili, che preesista alla volontà e all’atto creativo, ma tutti coincidono in atto – e la difficoltà di comprendere come ciò possa accadere attesta solo la finitezza dell’intelletto umano (di contro all’infinità divina).

È noto come fin da subito, per una singolare coincidenza di opposti, la cartesiana potenza divina cieca (nel senso di ‘non illuminata da ragione’) sia apparsa a molti interpreti identica all’indifferente potenza causale del dio-natura spinoziano: in entrambe, il massimo della libertà divina coincide con il massimo della necessità⁴⁵. Era d’altro canto assai facile rinvenire nei testi di Spinoza vivaci espressioni di simpatia per quella tesi di Cartesio, quando non di adesione passionata (ad esempio, nei *Pensieri metafisici*)⁴⁶. Sicché la reazione fu in tutti i critici la stessa, anche nelle accademie tedesche: Dio è sì onnipotente, ma c’è un ordine di verità eterne che è indipendente dal volere divino e che Dio stesso non può mutare, pena il compromettere la propria perfezione. L’arco di operatività dell’agire divino “si estende” così “a tutti i possibili”⁴⁷, ossia a “tutto ciò che non implica contraddizione”⁴⁸, e la sua potenza è infinitamente perfetta e senza limiti, fuorché “nelle cose che sono impossibili e contraddittorie *per natura*”⁴⁹; Dio “non fa le cose contraddittorie”⁵⁰, eccetera (ma, in tutti questi argomenti, si puntava a giustificare il concetto di creazione: esso non è contraddittorio, dunque...).

Fra i discorsi più limpidi, in quei contesti, c’è una *disputatio* di J.C. Schomer, “contro i cartesiani e Spinoza”⁵¹: “la verità e la possibilità delle cose non dipende semplicemente dalla volontà di Dio, ma anche in un certo modo dalla natura stessa di Dio”, la quale è però a suo modo “eterna e necessaria”: nel senso in cui si dice che Dio “necessariamente” non può

⁴⁵ Cfr. Landucci (1986, 127-193); Landucci (1992, 23-52); Scribano (1988, 83-150); e ora un approfondimento in Di Bella (2019, 67-81). In generale, cfr. Gasparri (2007).

⁴⁶ Cfr. ad esempio Spinoza, *Pensieri metafisici*, II, 7, 9 (in Spinoza 2007, 376-379 e 382-384). Sul tema, cfr. l’Introduzione di E. Scribano alla sua edizione di Spinoza 1990.

⁴⁷ Fromman (1716, 96).

⁴⁸ Budde, Werder (1706, 31, § 24 n.).

⁴⁹ Weidner, Hennings (1714, 27, § 33).

⁵⁰ Gerdes, Kampmann (1715, 19-20, § 17): con puntuale rilievo: lo spinozismo può sostenere il contrario perché surrettiziamente presuppone l’identità in Dio di volontà e intelletto.

⁵¹ Schomer (1703, 62-63, *disputatio* III, § 12).

“mentire” o “negare se stesso”, allo stesso modo si dovrà dire che “non può fare le cose contraddittorie”. Peccano dunque di *ignoratio elenchi* i cartesiani (Wittich, Poiret, lo Spinoza dei *Pensieri*) che ci imputano un’erronea limitazione della potenza, quasi volessimo porre delle “essenze antecedenti all’intelletto e alla volontà di Dio, i quali in tal modo verrebbero a dipendere”. Al contrario, le essenze semplicemente sono eterne poiché sostanziali all’essenza divina, e dunque *non* create e *non* dipendenti dalla volontà (cosa che ovviamente non vale per le leggi di natura, che Dio può fare e disfare a suo piacimento)⁵².

La questione, visto il periodo, si intrecciava necessariamente con le polemiche wolffiane e anti-wolffiane intorno alla libertà divina.

Assistente a Tübingen di Christian Wolff, G.B. Bilfinger pubblica nel 1721 il testo di una discussa *dissertatio inauguralis* allo scopo di perorare la causa dell’armonia prestabilita contro gli altri due modelli prevalenti, nelle spiegazioni dell’interazione causale, l’occasionalista e l’influssionista. Qui, sulla scorta di Leibniz, Bilfinger difendeva la propria posizione: una sorta di terza via fra due estremi, il necessitarismo stratonico di Spinoza, Hobbes, Bradwardine e Wyclif, per i quali “le leggi di natura sono necessarie”, e l’arbitrarismo dei cartesiani, per cui invece sono dipendenti dal “puro e indifferente beneplacito di Dio”. Al contrario, scrive Bilfinger, “le leggi degli appetiti delle monadi, allo stesso modo delle leggi di natura”, ancorché “non meramente arbitrarie” sono però “in sé contingenti”, scelte cioè “dalla volontà di Dio” in modo “libero e saggio” fra “molti possibili” proprio “per la loro convenienza” rispetto “alla Natura considerata in generale”⁵³.

Le reazioni non si fecero attendere, contro il pensiero wolffiano in generale (Wolff venne rimosso dalla sua cattedra ad Halle ed espulso dalla Prussia nel 1723) e, nello specifico, contro i suoi epigoni. Fra i capi d’accusa, immancabilmente, lo spinozismo – ossia, qui, il determinismo: così dicevano almeno gli accademici di Halle, con in testa il pietista Joachim Lange, seguito dal figlio Johann Joachim, convinto che con il “nome specioso di ‘libertà’ e ‘contingenza’ si insegnasse [in realtà] la necessità meccanica di tutte le cose”, ossia “lo Spinozismo”⁵⁴. L’anno dopo, così anche Langhaußen, declinando contro Wolff un *tòpos* della letteratura antileibniziana: se

⁵² Da una prospettiva cartesiana, in Olanda, scriveva cose analoghe Horthemels, ma con qualche affanno, come già ricordato: Horthemels, Bieruma (1753, 14-17, §§ 9-10).

⁵³ Bilfinger, Essich (1721, 4, § 28, e 13). Negli stessi termini lo schema (necessitarismo *versus* arbitrarismo) era ovviamente già in Leibniz: Leibniz (2000, III, 231, 234-236, 250, 336-337).

⁵⁴ Lange, Goesmann (1724, 23, §§ 28-29).

per Spinoza “non si dà alcuna contingenza” e “tutto è necessario” poiché “segue dagli attributi di Dio”, allora si tratta della stessa “necessità fatale di tutte le cose” che “si nasconde nel sistema leibniziano-wolffiano” allorché “poste la sapienza e la bontà divine tutto seguirà necessariamente” – e ciò a dispetto dell’insistenza con cui Wolff ribadiva cautelativamente che quella divina fosse piuttosto una necessità “ipotetica”⁵⁵. Il Dio di Leibniz in altri termini “non ha potuto non scegliere” questo mondo come l’“unico ottimo”: e questa “libertà di elezione del migliore” è l’esatto contrario della libertà correttamente intesa, “ossia la libertà dalla necessità dell’immutabilità, che consiste nell’indifferenza al volere e non volere, agire e non agire”⁵⁶. La metafisica leibniziana dunque, complice del fatalismo spinoziano.

In difesa di Wolff, fra gli altri, S.Chr. Hollmann, che pure nutriva molte riserve sull’armonia prestabilita (in particolare nella versione difesa dalla summenzionata *dissertatio* di Bilfinger, il quale però ebbe gioco facile a rintuzzare le accuse)⁵⁷, ma che proprio non poteva accettare la riduzione del wolffismo allo spinozismo. Il “disputatore hallense” – cioè in quel caso Lange – ritiene che Wolff, alla maniera di Spinoza, iscriva nel novero dei possibili “solo ciò che è, è stato o sarà in atto” (ossia: riduzione del possibile all’attualità, e dunque sua negazione): ma così non è, ribatte Hollmann, perché per il filosofo tedesco si danno e come, “più mondi possibili, i quali però non saranno mai”⁵⁸. Non vanno dunque confusi i “possibili di questo mondo” (ossia i contingenti, in atto) con i “possibili in generale”: per Wolff cioè non tutto ciò che è “semplicemente possibile” poi “si realizza [contingit] in questo mondo”⁵⁹. Non solo: è vero che le cose mondane sono connesse e formano un tutto, al quale riconoscere una *necessitas consecutivnis* quasi macchinale: ma anche questa necessità non deve trarre in inganno, perché tale nesso universale avrebbe potuto essere diverso; in linea di principio erano cioè “possibili” altri mondi: e ciò attesta la contingenza di *questo* creato, oltre che degli altri possibili⁶⁰.

Prospettiva analoga in Renthe, trent’anni più tardi, ma con copiosi rimandi stavolta a Baumgarten (e a Johann Christoph Köcher, commentatore di Grozio): per meritare l’uscita dalla “condizione di mera possibilità”, questo mondo doveva necessariamente possedere delle “perfezioni” che “nessun altro mondo” aveva. Anche qui, un’eco leibniziana che serviva a

⁵⁵ Langhausen, Wessel (1725, 127-128, § 4).

⁵⁶ Ivi (130, § 6).

⁵⁷ Sulla discussione fra Bilfinger e Hollmann, cfr. Schönfeld (2016).

⁵⁸ Hollmann (1724, 30, § 14).

⁵⁹ Ivi (18, § 7).

⁶⁰ Ivi (13-14, § 5).

concludere, contro Spinoza, che dopo esser stato scelto in base al criterio del meglio, questo mondo è stato poi creato come vera “sostanza” a sé, e non come un (tutt’altro che ‘ottimo’) “composto di accidenti”⁶¹.

Si è visto come l’attacco allo spinozismo vertesse spesso sull’identificazione in Dio di essenza e potenza, ossia su una torsione indebita dell’attributo della semplicità. Altrettanto spesso però era messo sotto accusa anche l’altro aspetto implicato da quell’attributo, ossia l’identificazione di intelletto e volontà (e anche in questo caso l’eredità cartesiana dello spinozismo era data per scontata). Con le parole di B. Niemeier, già nel 1690: il Dio di Spinoza non è un re, la cui “volontà è distinta dall’intelletto”, poiché il Dio di Spinoza “intende l’ordine naturale così come lo vuole, per una *ratio* immutabile”. Ma ciò, ribatteva il teologo, contrasta con la libertà divina, e quindi va respinto: “in Dio l’intelletto è distinto dalla volontà, poiché è la volontà – e non l’intelletto – il principio della libertà, per cui con l’intelletto alcune cose (cioè i possibili) Dio le intende senza per questo volerle di conseguenza”⁶². L’esemplarismo, in estrema sintesi. Dello stesso tenore il giudizio di Schomer⁶³, e poi di Reinhard⁶⁴ e J.H. Müller⁶⁵: per tutti vi sono “molte cose che Dio intende ma che non ha mai voluto” (Müller), e dunque una qualche distinzione fra i due attributi andrà riconosciuta, ancorché non in Dio (*ex parte Dei*) ma *ex parte objectorum* (Reinhard, Gerdes), ossia “in considerazione dello spazio, del tempo e delle altre circostanze che Dio ha sempre la forza di mutare e distruggere”. Occorre cioè preservare, a fronte della semplicità divina, una varietà e mutevolezza delle cose liberamente create: in una formula, la semplicità divina non toglie la diversità delle operazioni (così Schömer)⁶⁶.

A molti d’altra parte non sfuggiva il fatto che una sezione cruciale del *Trattato teologico-politico*, la critica del miracolo contenuta nel celebre capitolo VI, poggiasse proprio su quell’identità di volontà e intelletto in Dio preliminarmente stabilita qualche pagina prima: la volontà di Dio, aveva scritto Spinoza nel capitolo IV, “si distingue dall’intelletto di Dio soltanto

⁶¹ Renthe (1756, 14, § 17; 15-16, § 18; cfr. anche 13, § 14).

⁶² Niemeier, Petri (1690, § 132).

⁶³ Anche per Schomer (1703, 10, disputatio I, § 13) in Dio volontà e intelletto sono distinte, come lo sono nell’uomo, pena il voler fare un Dio meno libero dell’uomo, “il che è assurdo”; inoltre “la semplicità di Dio non toglie la diversità delle [sue] operazioni”, e, come nell’uomo, così in Dio “le potenze dell’anima non si distinguono dall’anima stessa, e tuttavia vogliamo e sappiamo in modo distinto”.

⁶⁴ Reinhard, Reinhard (1712, II, § 3).

⁶⁵ Müller, Feuerlein (1714, 13-14).

⁶⁶ Così pure Horthemels, nel più volte ricordato luogo di Horthemels, Bieruma (1753, § 9).

rispetto alla nostra ragione. In altre parole (...) sono una sola e medesima cosa”, ed è per questo che “afferriamo una sola e identica cosa quando diciamo ‘Dio ha decretato e voluto *ab aeterno* che i tre angoli del triangolo fossero uguali a due retti’, oppure ‘Dio ha compreso *ab aeterno* questa stessa verità”⁶⁷. Per i critici di Spinoza, dunque, distinguere con cura le prerogative della volontà serviva a lasciare aperta la possibilità di un intervento divino *eccezionale* nel mondo⁶⁸.

3. Miracoli

Che Spinoza (in buona compagnia, già quando scriveva) abbia negato il miracoloso era quasi triviale dirlo: ne criticava il concetto, i presupposti teologici, l’attendibilità delle testimonianze, i fondamenti scritturali, le implicazioni metafisiche. È infinita, non per caso, la lista degli attacchi allo spinozismo per quest’unico punto. Al nostro scopo, che è quello di un sondaggio, basterà circoscrivere alcune direttrici del dibattito.

Anzitutto, è pressoché assente la posizione più ingenua, perché anche la più debole: le Sacre Scritture riferiscono di eventi miracolosi il cui autore è “soltanto Dio”⁶⁹, per cui tutta l’analisi spinoziana è falsa. Falsa *poiché* contraria alle Scritture.

Qualcuno provò invece a ridurre le tesi spinoziane all’arcinota teoria dell’impostura, con i più vari riferimenti del caso, ora Pomponazzi e Vanini (Niemeier)⁷⁰, ora Toland (Canz)⁷¹: ove non siano spiegabili con leggi naturali, per Spinoza gli eventi che si spacciano per miracolosi sono sicuramente “imposture umane”, che assolvono alla solita funzione di “contenere i sudditi” alimentandone la credulità⁷². Ma naturalmente a dar scandalo in tutto ciò non era tanto il sospetto di un uso politico del miracoloso (che pure in Spinoza c’era, ma non era prevalente), quanto la sua intransigente riduzione naturalistica: nulla accade che sia contro natura, poiché le leggi naturali sono le leggi di Dio, dunque eterne⁷³. E qui, di nuovo, il

⁶⁷ Cfr. Spinoza (2007, 499-500).

⁶⁸ Nel caso di Lange l’urgenza di lasciare spazio all’eccezione miracolosa era anche alla base dell’attacco al pensiero di Wolff: cfr. Favaretti Camposampiero (2016, 93-116).

⁶⁹ Così risolutamente Musaeus (Musaeus, Knorn 1674, 65-66, § 78) si dice autorizzato ad “esclud[ere] tutti gli altri [presunti] agenti dalla produzione dei miracoli”.

⁷⁰ Niemeier, Bredeholl (1681, §§ 42, 108); Niemeier, Petri (1690, §§ 91, 128, 129).

⁷¹ Canz, Hopffer (1739, 16, § 14).

⁷² Reinhard, Reinhard (1712, II, § 8): “calunnie, inganni o profanazioni degli Amnuensi”.

⁷³ Niemeier, Petri (1690, §§ 127-129).

riferimento al Vanini dell'*Admiranda methodus*, che “riduce tutto ad eventi naturali”, che siano “congiunzioni astrali”, “meccanismi di atomi” o “applicazioni di magia naturale”⁷⁴. Di contro, la consueta contestazione del concetto di ‘contro natura’: il miracolo non è propriamente ‘contro’, ma semmai ‘oltre’ la legalità naturale – e questo per ovviare alla difficoltà di concepire un Dio che intervenga a correggere il proprio prodotto in corso d’opera.

Così Reinhard, nel 1712, in una specifica *Disputatio de miraculis*, ponendolo come “aforisma” in apertura: Dio agisce non contro ma *praeter e supra naturam*, ossia non contro la natura ma contro l’ordine e il corso naturale, allo scopo di suscitare meraviglia negli uomini⁷⁵. Pertanto “nessuno ha mai detto che i miracoli siano contro natura”: semplicemente Dio crea il mondo con le sue leggi “fisse e immutabili”, e se “in un certo momento e per un certo oggetto” si verifica una sospensione di quell’ordine, questa sarà un evento che “non viene dalla natura ma da Dio”⁷⁶. Non solo la natura resta intatta, in tal modo, ma la sua stessa legalità viene non infranta ma semplicemente sospesa.

L’aveva già scritto fra gli altri Schomer, che “intervenire nel corso della natura non significa davvero sovvertirla” – per poi rilanciare che l’onere della prova della nuda naturalità dei ‘miracoli’ incombe semmai su chi li nega, e non su chi li riconosce per quello che sono (e cioè eventi puntuali, suscitati da un “comando speciale”)⁷⁷. Solo che Reinhard in quel frangente stava formulando un attacco più ambizioso, che travolgesse nell’accusa di spinozismo anche Bernard Connor, John Locke, Nehemiah Grew e William Fleetwood. Grosso modo, l’intera Royal Society, sospetta di connivenza con lo spinozismo⁷⁸. Non a caso, incalzò, il campanello d’allarme era suonato a causa dell’insistenza sospetta di tutti loro sulla “legalità” degli eventi, non importa quanto estesa o quanto intenzionalmente proposta (il che a dire il vero rendeva l’impianto critico della *disputatio* piuttosto

⁷⁴ Ivi; lo stesso in Olearius (1710, 769-770), ma anche in Gerdes, Kampmann (1715, 21, § 18).

⁷⁵ Reinhard, Reinhard (1712, I, § 13); Canz, Schütz (1739, 6, § 13): “il nesso delle cose non viene sovvertito dai miracoli, bensì alterato”. Obiezione classica, già nota a Spinoza (che la confuta): cfr. *Trattato teologico-politico*, VI, §§ 8-9 (in Spinoza 2007, 530).

⁷⁶ Reinhard, Reinhard (1712, [Sententia Spinozae], § 2).

⁷⁷ Schomer (1703, 10-11, disputatio I, § 10). Ma pure Canz, Hopffer (1739, 10, n. i, § 9), citando Bilfinger: Spinoza dovrebbe dimostrare che la creazione è impossibile, invece di darlo per scontato (il nesso polemico con la difesa del miracoloso nella tesi di Canz era che la creazione è un’“opera finita” da cui poter risalire a una “causa infinita”: tale da costituire per così dire un precedente per ogni altro miracolo).

⁷⁸ Sul tema, cfr. Simonutti (1995).

fragile): “queste ‘leggi di natura’ accolte ovunque con tanto plauso mi sono sempre apparse sospette”, scriveva Reinhold, perché se “nell’uso volgare” per “legge” si intende, giustamente, l’ordine dato da Dio a un mondo “di per sé privo di ragione e [dunque] incapace di leggi”⁷⁹, dietro a quel “termine” ora si nasconde l’insidia dei “naturalisti”, per i quali sarebbe piuttosto Dio ad agire necessariamente e secondo leggi⁸⁰.

La requisitoria era concitata. Prendiamo Connor, uno dei principali imputati: quando dà mostra nel suo *Evangelium medici* di interpretare il miracolo come “soppressione delle leggi del moto”, il filosofo irlandese rimandava subito all’“immenso arbitrio della libera volontà [divina], e alla potenza che *sembra difficile* revocare in dubbio”⁸¹. Ma le parole hanno il loro peso specifico – dicevano i critici – e quel “*sembra*” non solo tradiva lo spinozismo dell’autore, ma era anche la classica foglia di fico del “meccanicismo” di ogni tempo, che allega al posto delle prove una “leggera e futile *possibilità*”. Sicché era possibile, sulla base di quell’esitazione fatale, rileggere piuttosto la pagina di Connor, all’apparenza innocua, nella sua vera luce, e cioè traducendola in termini spinozisti. Così, tolta la maschera, ecco che il “medico” Connor è il “naturalista” (leggi: spinozista) Connor; il miracolo che questi chiama “opera di Dio” va inteso come “opera della natura, che muove tutto”; la *ratio producendi* divina sul miracolo è in realtà “una causa naturale”; la tanto esibita “sospensione” delle “leggi ordinarie del moto” altro non è che l’introduzione al loro posto delle “leggi straordinarie della potenza di Dio, ossia della natura stessa” – e così via traducendo⁸².

C’è un certo compiacimento, nell’impresa di Reinhard di registrare la pervasività dell’antimiracolo spinoziano a partire dalle “oscurità”⁸³ di autori formalmente schierati a favore del miracolo. Lo stesso trattamento

⁷⁹ Reinhard, Reinhard (1712, I, II, § 7): “quod ratione destitutum legum non [est] capax” è asserto tratto da un breve saggio di Sturm, *De Deo in creaturis corporeis...*, comparso in “Acta eruditorum”, 1699, pp. 208 e sgg.

⁸⁰ Reinhard, Reinhard (1712, I, II, § 6); cfr. poco dopo: “appare chiaro come queste famose ‘leggi del movimento’ siano state da sempre la base del Naturalismo di ogni epoca”. A monte, il “naturalismo” di Cartesio e dei cartesiani, che vuole le leggi di natura “eterne e immutabili” derivate “dalla natura di Dio” (ivi, I, II, § 4).

⁸¹ Ivi (III, § 4): con una discussione di un passo dell’*Evangelium medici* di Connor, citato – come spesso accadeva – con una certa libertà (verosimilmente qui l’articolo 6, “De suspensis motus legibus”: cfr. Connor 1699, 34-35).

⁸² E così, per Reinhard, lo stesso faceva il botanico e naturalista inglese Nehemiah Grew (Reinhard, Reinhard 1712, V), che “per amore sfrenato delle speculazioni” oltre che per “consuetudine contratta” si spingeva a cercare le “cause naturali” degli eventi narrati nella Bibbia (anche qui citazioni libere verosimilmente dal capitolo “On the Miracles” di Grew 1701, 194-204).

⁸³ Nello specifico, “oscurità” era quella di Connor: Reinhard, Reinhard (1712, III, § 4).

veniva riservato a Locke. Questi si attiene – è vero – a una “definizione meramente nominale” di miracolo, come di un’“operazione straordinaria che presenta note evidenti di una virtù superiore”⁸⁴: ma è ancora una formula troppo vaga, incalzava il teologo, poiché lascia comunque aperta la possibilità di vedere in quella pretesa straordinarietà... solo un sistema di “leggi straordinarie *di natura*” ancorché “a noi ignote”⁸⁵! Il che del resto era perfettamente conforme – proseguiva – con l’impianto del pensiero lockiano, tutto volto a commisurare la convenienza o meno della religione alla “propria ragione”⁸⁶: “l’intenzione [di Locke] era di insegnare non quale fosse la natura dei miracoli, bensì in che modo questi potessero servire alla sua religione razionale”. Ossia, lo spinozismo, sotto mentite spoglie: un lockismo spinozista.

Sulla scia di Reinhard si muoveva la *Disputatio de miraculis* di Canz, nel 1739, e anche i bersagli della critica erano analoghi, tutti organici alla Royal Society (Clarke, Grew, ancora Locke...). Miracolo è “qualsiasi cosa non abbia la propria *ratio* in uno stadio del mondo immediatamente pregresso”, e dunque accada “al di sopra della natura”, rinviando a un “principio” anch’esso superiore⁸⁷. C’era – è vero – l’obiezione ‘spinozista’ fondata sul carattere per così dire prospettico del miracolo: il miracoloso come semplice effetto epistemico di eventi naturali di cui si ignorano le cause (“i miracoli [per Spinoza] sarebbero quelli la cui causa non possiamo ricondurre a un’altra causa a noi più familiare e conosciuta”). Ma ciò è empietà, perché equivale a dire che “in senso assoluto, ossia nella natura al di fuori di noi, non esistono miracoli: questi semmai esistono – o sembrano esistere – soltanto per l’ignoranza delle cause”⁸⁸. C’era poi in Canz un altro argomento: Spinoza reputa abusivo parlare di ‘sopra-natura’ finché “si ignora l’estensione delle forze della natura”, giacché potrebbero ben darsi delle cause a noi sconosciute ma non per questo meno naturali⁸⁹. E allora il teologo faceva valere l’obiezione di Bayle, e poi di Budde⁹⁰: non solo dinanzi a un miracolo prevale l’incontrovertibile evidenza di un evento “qui ed ora” sproporzionato a qualsiasi “forza naturale”, per quanto “remota” possa essere; ma poi, ammesso che si diano tali cause naturali “occulte”, perché mai queste dovrebbero agire in modo tanto rapsodico? E perché sarebbero

⁸⁴ Ivi (IV, § 6).

⁸⁵ Ivi (IV, §§ 7, 8, 10).

⁸⁶ Ivi (IV, §§ 11, 13).

⁸⁷ Canz, Hopffer (1739, 8, §8; 10-14, §§ 10-12).

⁸⁸ Ivi (§ 13).

⁸⁹ Ivi (§ 17).

⁹⁰ Ivi (§§ 19-20).

così rare, e rivelate soltanto ad alcuni⁹¹? Viene peraltro il sospetto che dietro quell’ipotesi bizzarra di Spinoza vi fosse il solito tentativo di ribadire l’“infinità” della natura (e quindi la condizione per la sua divinizzazione)⁹². Eccola, l’insinuazione spinoziana, in forma di sillogismo: Dio è infinito; il meraviglioso che si riscontra nei pretesi miracoli va piuttosto imputato alle infinite forze della natura; dunque Dio e la natura coincidono.

C’era un altro aspetto che accomunava le *disputationes de miraculis* di Reinhard e Canz, ed era la ricostruzione della genesi del naturalismo di Spinoza e seguaci: lo spinozismo dell’ordine naturale infinito e necessario sarebbe cioè il portato diretto della tesi della derivazione delle leggi di natura dall’immutabilità dell’essenza divina – ossia del pensiero di Cartesio, e poi dei cartesiani (Clauberg, Wittich, Malebranche). Se dalla sua Cartesio s’era rifugiato in una cauta imperscrutabilità divina, Spinoza (complice Hobbes) aveva invece rincarato la dose; solo che – incalzavano i critici – con quel ricondurre le leggi della fisica all’essenza divina, nessuno dei due – né Cartesio né Spinoza – si avvedeva di incorrere in una clamorosa petizione di principio: il “moto rettilineo” dei corpi o la sua “perpetuità” (ossia: l’inerzia) vengono infatti detti derivare dalla “costanza” e “immutabilità” divine solo perché si è *già* dato per presupposto in partenza che “movimento” e “rettilineità” appartengano alla “natura stessa di Dio” – che era invece ciò che doveva essere dimostrato⁹³. Un paralogismo.

C’era infine un argomento di Spinoza che a molti dovette apparire insidioso, riguardante l’impossibilità di risalire da un preteso miracolo – evento finito – a un altro ente che non sia esso stesso finito⁹⁴; e così da tutti ad

⁹¹ È un argomento ricorrente, questo delle presunte cause naturali “occulte” che gli antimiracolisti supporrebbero: cfr. *ivi*, §§ 19, 21, e *passim*. Analogamente, sulle testimonianze relative ad eventi miracolosi: è improbabile che siano tutte ingannevoli: cfr. Budde (1713, 47-56), e Reinhard (Reinhard, Reinhard 1712, VI): Fleetwood sui miracoli riprende pedissequamente Locke sul privilegio della testimonianza dei sensi: ma così – era l’obiezione – non solo rimuove l’ipoteca sulla conoscenza sensibile imposta dal peccato originale, ma si priva pure, intenzionalmente, di un criterio attendibile con cui distinguere i miracoli veri da quelli fraudolenti: giacché entrambi appaiono uguali, alla considerazione debole dei sensi.

⁹² Canz, Hopffer (1739, §§ 6, 20).

⁹³ Reinhard, Reinhard (1712, I, II, §§ 4-5, 7), riprendendo le tesi anticartesiane di Hocheisen, Schelwig (1710: per cui dal cartesianismo – nonostante la “furba dissimulazione” di Cartesio – derivava l’infinità del mondo e, data l’impossibilità di più infiniti, anche l’inesistenza di Dio) e quelle di Limborch, Burman (1701: riprese in “Acta eruditorum”, 1701, p. 161, per cui con il pretesto che nei miracoli le azioni “straordinarie” di Dio obbediscono a “leggi a noi ignote” i cartesiani continuano a sottomettere l’agire divino a “leggi naturali”); cfr. anche Canz, Hopffer (1739, § 15).

⁹⁴ “Poiché è un effetto limitato e non indica che una potenza definita e limitata, dal miracolo, certo, non potremmo ricavare l’esistenza di una causa la cui potenza è infi-

esso venne contrapposta la replica comunsensistica che s'è già vista: per cui certo ignoriamo il *modo* in cui il miracolo si verifica, ma non il *fatto*, che di per sé basta ad attestarne l'origine divina⁹⁵, visto che solo ciò che è infinito può sospendere le leggi di natura⁹⁶.

Canz arrischiò invece una risposta più articolata: se l'orologiaio cambia qualcosa in un orologio “questo mutamento, fatto *nell'orologio* e non *supra vires horologii*”, è pur sempre opera di una superiore causa esterna (la “mano dell'artefice”); e allora lo stesso si dovrà dire del miracolo: è un evento finito che accade in natura, però ha una “causa [...] sopramondan[a]”⁹⁷. Ciò, nell'ultima proposizione della sua *disputatio*, di appena poche righe: a cui però veniva fatta seguire una farraginoso nota esplicativa di ben tre pagine, volta a chiarire che quel paragone con l'orologio andava inteso solo in riferimento al bruto mondo corporeo, giacché poi in natura ci sono pure “forze attive”, “sostanze semplici”, “forze d'agire elementari”, eccetera. Per l'occasione gli toccava ribadirlo contro Christian Democritus (al secolo J.C. Dippel), ma un analogo movimento di rinculo, dopo appena qualche giorno, Canz lo ripeterà in un'altra *disputatio* (tutta sul registro wolffiano del *nexus rerum*). Qui, dopo aver lungamente illustrato le due tesi opposte sui miracoli – una per cui questi sarebbero interventi puntuali di Dio nel tempo, e l'altra per cui sarebbero eventi incastonati entro serie causali predefinite *initio mundi*, già al momento della creazione – Canz esprimeva la propria preferenza per la seconda⁹⁸: salvo poi affannarsi, per le restanti cinque pagine della tesi, a mostrare come quella solo in apparenza fosse “simile allo spinozismo”⁹⁹.

Sicché, messa al riparo la possibilità del miracolo, il fantasma di Spinoza nelle polemiche continuava lo stesso a riaffiorare a ogni piè sospinto, col solo parlare di serie causali, meccanismo, regolarità, leggi fisiche.

nita, ma, al massimo, l'esistenza di una causa la cui potenza sia maggiore” (B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, VI, § 8, in Spinoza 2007, 529).

⁹⁵ Niemeier, Petri (1690, §§ 129, 143).

⁹⁶ Schomer (1703, 63, *disputatio* III, § 12).

⁹⁷ Canz, Hopffer (1739, 30, § 21).

⁹⁸ Canz, Schütz (1739, § 32).

⁹⁹ Ivi, 11-12, § 31, sulla consapevolezza di avvicinarsi apparentemente allo spinozismo; e 14-16, §§ 40-47, per i distinguo finali, con due ordini di argomenti: 1) in Spinoza tutto segue attraverso una serie causale predefinita, ma senza che vi sia un Dio a presiederla; 2) per Spinoza la serie causale è tale per cui ogni evento ‘miracoloso’ è predeterminato *negli* eventi precedenti, laddove per Canz la serie causale che obbedisce a leggi e include l'evento miracoloso è predeterminata nel *fiat* della creazione, che a sua volta è sì un miracolo ma posto fuori dal tempo e comprende quanto seguirà, comprese le libere scelte degli uomini.

Bibliografia

- Bayle P. (1740), *Dictionnaire historique et critique*, Amsterdam-Leyde-La Haye-Utrecht: Brunel et al.
- Benigni, F. (2020a), “Una religione assai materiale”. *L'Epistola altera di Henry More e alcune disputationes antisociniane in area tedesca*, “Rivista di storia della filosofia”, 55, 4: 669-688.
- (2020b) *How to prevent repression. Equality and natural right in Hobbes, Spinoza and some critics*, “Dianoia”, 31: 149-160.
- (2023), *Con o contro Hobbes? Religione, natura e società in alcuni dibattiti fra Sei e Settecento*, “Archivio di Filosofia”, 91, 1: 245-255.
- Bilfinger G.B. (praes.), Essich J.D. (resp.) (1721), *De harmonia animi et corporis humani, maxime praestabilita ex mente illustris Leibnitii, dissertatio inauguralis*, Tübingen: Siegmund.
- Bordoli, R. (2009), *Dio ragione verità. Le polemiche su Descartes e Spinoza presso l'Università di Franeker 1686-1719*, Macerata: Quodlibet.
- Budde F. (praes.), Werder J.F. (resp.) (1706), *Dissertatio philosophica de Spinozismo ante Spinozam*, Magdeburg: Henckel.
- Budde F. (1713), *Veritas resurrectionis Christi contra impias quorundam, speciatim Benedicti de Spinoza, obiectiones asserta, in Meditationes sacrae seu Prolusionum Festarum Deca*, Jena: Müller.
- (1717), *Theses theologicae de atheismo et superstitione* Jena: Bielck.
- Canz I.G. (praes.), Hopffer J.F.E. (resp.) (1739), *De miraculis Spinozae sensu intellectis...*, Tübingen: Pflick & Bauhof.
- Canz I.G. (praes.), Schütz Chr.H. (resp.) (1739), *Disputationis de spinoziano miraculorum sensu, Appendix...*, Tübingen: Pflick.
- Chauvin P. (1693), *De naturali religione liber...*, Rotterdam: Slaart.
- Connor B. (1699), *Evangelium medici seu Medicina Mystica...*, Amsterdam: Wolters.
- Di Bella S. (2019), *A cosa serve la creazione delle verità eterne? Riflessioni a margine di una ricerca di Emanuela Scribano*, in Favaretti Camposampiero M. e Priarolo M. (a c. di), *La logica delle idee. Studi di filosofia moderna in onore di Emanuela Scribano*, Milano: Mimesis.
- Favaretti Camposampiero M. (2016), *L'origine delle essenze: Wolff, Spinoza e i teologi*, in Sangiacomo A. e Toto F. (a c. di), *Essentia actiosa. Riletture dell'Etica di Spinoza*, Milano: Mimesis.
- Forlivesi, M. (2000), *Materiali per una descrizione della disputa e dell'esame di laurea in Età moderna*, in Ghisalberti A. (a c. di), *Dalla prima alla seconda Scolastica. Paradigmi e percorsi storiografici*, Bologna: Studio Domenicano, 252-279.

- Fromman J.U. (1716), *Atheus Stultus, sive de stultitia atheismi*, Tübingen: Cotta.
- Gasparri G. (2007), *Le grand paradoxe de M. Descartes. La teoria cartesiana delle verità eterne nell'Europa del XVII secolo*, Firenze: Olschki.
- Gerdes A. (*praes.*), Kampmann J.H. (*resp.*) (1715), *Dissertatio philosophica de miraculis*, Jena: Werther.
- Grew N. (1701), *Cosmologia sacra, or a Discourse of the Universe as it is the Creature and Kingdom of God...*, London: Rogers, Smith, Walford.
- Hobbes T. (2011), *Leviatano*, a c. di G. Galli, Milano: Rizzoli.
- (2018), *De cive*, a c. di T. Magri, Roma: Editori Riuniti.
- Hocheisen M.I.G. (*praes.*), Schelwig D.S. (*resp.*) (1710), *Deismum in cartesianismo deprehensum*, Wittenberg: Goderitsch.
- Hollmann S.C. (1724), *Observationes elencticae in controversia Wolffiana, disputatori cuidam Halensi, ad vindicandas suas de harmonia inter animam et corpus praestabilita habitas dissertationes*, Frankfurt: s.n.
- Horthemels J. (*praes.*), Bieruma J. (*auct. e resp.*) (1753), *Disputatio philosophica de necessario, aeterno, et immutabili Dei decreto...*, Utrecht: Broedelet.
- Jäger J.W. (*praes.*), Brigelius G.M. (*resp.*) (1685), *Dissertatio anti-cartesiana... de formarum substantialium existentia...*, Tübingen: Reis.
- Jäger J.W. (*praes.*), Beuttler G.F.M. (*resp.*) (1710), *Franciscus Cuperus mala fide, aut ad minimum frigide atheismum Spinozae oppugnans*, Tübingen: Reis.
- Jäger J.W. (*praes.*), Haas Chr. (*resp.*) (1710), *Spinocismus sive Benedicti Spinosae famosi Atheistae vita et doctrinalia...*, Tübingen: s.n.
- Kettner F.E. (1694), *De duobus impostoribus... Dissertatio historica*, Lipsia: Titius.
- Kortholt Chr. (1701), *De tribus impostoribus magnis liber*, a c. di S. Kortholt, Amburgo: Reumann.
- Landucci S. (1986), *La teodicea in età cartesiana*, Napoli: Bibliopolis.
- (1992), *Sulle 'verità eterne' in Spinoza*, in Bostrenghi D. (a c. di), *Hobbes e Spinoza. Scienza e politica*, Napoli: Bibliopolis.
- Lange J.J. (*praes.*), Goesmann G.Chr. (*resp.*) (1724), *Disputatio metaphysico-mechanica de necessario et contingenti ac libero...*, Halle: Henckel.
- Langhausen Chr. (*praes.*), Wessel J. (*resp.*) (1725), *Apologiam dissertationis De absoluta omnium quae existunt necessitate in Theodicea Leibnitii assera...*, Königsberg: Reusner.
- Leibniz G.W. (2000), *Saggi di teodicea*, in *Scritti filosofici*, a c. di M. Mugnai ed E. Pasini, Torino: Utet.

- Leusden R. (*praes.*), Horthemels J. (*resp.*) (1720), *Disputatio philosophica inauguralis de natura Dei*, Utrecht: Water.
- Limborch Ph., Burman F. (1701), *Burmanner pietas...*, Utrecht: Water.
- Mayer J.F. (*praes.*), Staalkopf J. (*resp. e auct.*) (1707), *Ab impiis detorsionibus Thomae Hobbesii et Benedicti de Spinoza Oraculum Paulinum 'Per ipsum vivimus, movemur et sumus'*, Greifswald: Adolph.
- Mayer J.F. (*praes.*), Staalkopf J. (*resp.*) (1708), *De fundamento venerationis Dei religiosae, adversus Archi-Episcopum Cameracensem*, Greifswald: Starck.
- Morfino V. (2016), *Genealogia di un pregiudizio. L'immagine di Spinoza in Germania da Leibniz a Marx*, Hildesheim: Olms.
- Müller J.H. (*praes.*), Feuerlein K.F. (*resp.*) (1714), *Dissertatio inauguralis philosophica de miraculis...*, Altdorf: Kohles.
- Musaeus J. (*praes.*), Knorn Chr.F. (*resp.*) (1674), *Tractatus theologico-politicus, quo auctor quidam anonymus... demonstratum ivit Libertatem philosophandi... ad veritatis lancem examinatus*, Jena: Bauhofer.
- Niemeier B. (*praes.*), Bredeholl G.H. (*resp.*) (1681), *Dissertatio philosophica de existentia Dei ex lumine naturae cognoscenda*, Helmstedt: Müller.
- Niemeier B. (*praes.*), Petri H. (*resp.*) (1690), *De atheismi eversione disputationis philosophica pars posterior...*, Helmstedt: Hamm.
- Olearius J. (1710), *Synopses controversiarum selectiorum... Præmissa est cuilibet synopsi introductio preliminaris, cum præfatione generali, de controversiis theologis*, Leipzig: Lanckisch.
- Paulus R. (*praes.*), Bullinger H. (*resp.*) (1671), *Disputatio theologica secunda, de Hebraeorum vocatione, contra nuperum scriptorem anonymum Tractatus theologico-politici*, Marburg: Schadewitz.
- Proeleus I. (*praes.*), Hamilton J.I. (*resp.*) (1703), *Religio hominis et boni civis naturalis, vindicata...*, Lipsia: Richter.
- Pufendorf S. (2016), *Il diritto della natura e delle genti*, F. Palladini e F. Todescan (a c. di), Padova: CEDAM.
- Reinhard M.H. (*praes.*), Reinhard J.B. (*resp.*) (1712), *Disputatio de miraculis...*, Hildburghausen: Pentzold.
- Renthe A.E. (1756), *Quod Benedictus de Spinoza graviter errans non fuerit atheus...*, Halle: Curt.
- Rumore, P. (2013), *Materia cogitans. L'Aufklärung di fronte al materialismo*, Hildesheim: Olms.
- Schomer J.Chr. (1703), *Collegium novissimarum controversiarum in universam theologiam...*, Rostock: Schwiegerow.
- Schönfeld M. (2016), *Bilfinger, Georg Bernhard (1693-1750)*, in Klemme H.F. and Kuehn M. (ed. by), *The Bloomsbury Dictionary of Eigh-*

- teenth-Century German Philosophers*, London-New York: Bloomsbury: 74-78.
- Scribano E. (1988), *Da Descartes a Spinoza. Percorsi della teologia razionale nel Seicento*, Milano: Franco Angeli.
- Simonutti L. (1995), *Premières réactions anglaises au Traité théologico-politique*, in P. Cristofolini (éd. par), *L'hérésie spinoziste. La discussion sur le Tractatus theologico-politicus 1670-1677 de Benedictus de Spinoza et la réception immédiate du spinozisme*, Amsterdam et Maarssen: APA, 123-137.
- Sparn, W. (1984), *Formalis Atheus? Die Krise der protestantischen Orthodoxie, gespiegelt in ihrer Auseinandersetzung mit Spinoza*, in Gründer K. und Schmidt-Biggemann W. (hrsg.), *Spinoza in der Frühzeit Seiner Religiösen Wirkung*, Heidelberg: Schneider, 27-64.
- Spinoza B. (1990), *Principi della filosofia di Cartesio. Pensieri metafisici*, a c. di E. Scribano, Roma-Bari: Laterza.
- (2007), *Opere*, Mignini F. e Proietti O. (a c. di), Milano: Arnoldo Mondadori.
- Staalkopf J. (*praes.*), Lucius Chr.B. (*resp.*) (1705), *Benedicti de Spinoza, atheismi convictum...*, Wittenberg: Meyer.
- Staalkopf J. (*praes.*), Schorisch Chr. (*resp.*) (1706), *De fundamento venerationis Dei religiosae, adversus Hobbesium...*, Wittenberg: Gerdes.
- Staalkopf J. (*praes.*), Ehlers H. (*resp.*) (1707), *De atheismo Benedicti de Spinoza... adversus... Wachterum*, Greifswald: Starck.
- Staalkopf J. (*praes.*), Grimm H.I. (*resp.*) (1707), *De atheismo Benedicti de Spinoza... adversus Godofredum Arnoldum*, Greifswald: Starck.
- Staalkopf J., Grammann B. (1708), *De spinozismo post Spinozam*, Greifswald: Adolph.
- Steinwehr W.B.A. (*praes.*), Findeisen G. (*resp.*) (1727), *Creatio universi ex materia aeterna non ex nihilo ruinosum confutationis spinosismi fundamentum... contra Natal. Alberti Versei L'impie convaincu*, Wittenberg: Zimmermann.
- Trevisani, F. (1993), *Descartes in Germania. La ricezione del cartesianesimo nella Facoltà filosofica e medica di Duisburg (1652-1703)*, Milano: Franco Angeli.
- Weidner J.J. (*praes.*), Hennings J.Chr. (*resp.*) (1714), *De natura hominis, adversus novaturiensis et atheos...*, Rostock: Weppling.
- Weidner J.J. (*praes.*), Hoffmann J.Chr. (*resp.*) (1719), *Numen Spinozae, in refutationem erroris atheistici...*, Rostock: Weppling.