

Le ragioni degli altri

Dissidenza religiosa e filosofia nell'età moderna

a cura di Mariangela Priarolo e Emanuela Scribano

Un commento eccentrico: Hans Ludwig Wolzogen e la lettura sociniana delle *Meditationes de Prima Philosophia*

Elisa Angelini

(Liceo Scientifico Statale «Tito Sarrocchi», Poggibonsi, Siena, Italia)

Abstract Hans Ludwig Wolzogen (1599-1661) was an Austrian Socinian theologian. He lived between Vienna and Neuhaus, he studied in Wittenberg and later he moved to Poland where he knew the Socinian Anti-trinitarism. In 1657 he published a commentary to Cartesian *Meditationes de Prima Philosophia*, taking part to the huge discussion on the principles of Descartes' philosophy. This paper focuses on his *Annotationes* and aims at showing that Wolzogen's commentary, despite its similarity to some traditional objections, such as Gassendi's *Quintae Obiectiones*, contains specific Socinian thesis and it has an Aristotelian philosophical background. Wolzogen's Socinianism is particularly evident in his opposition to the Cartesian Rational theology and in his adherence to arguments of the original Socinian Scripturalism.

Sommario 1 Le *Meditationes de Prima Philosophia* e il dibattito post cartesiano: Descartes tra i sociniani. – 2 Hans Ludwig Wolzogen e le *Annotationes*. – 3 Contro la teologia razionale. – 4 La prova morale e l'argomento della finalit . – 5 Le *Annotationes* contro il dualismo. Conclusioni.

Keywords Aristotelianism. Rational Theology. Scripturalism. Socinianism.

1 Le *Meditationes de Prima Philosophia* e il dibattito post cartesiano: Descartes tra i sociniani

Quando alla fine del 1640 Descartes invi  a Mersenne il testo latino delle *Meditationes de Prima Philosophia*, forse aveva potuto presentire, ma solo in parte, gli effetti dell'interesse suscitato dal gioiello della sua metafisica. Quell'interesse, per una sorta di ipertrofia, avrebbe trasformato un'opera di non molte pagine, ancorch  di straordinaria novit  e grandezza speculativa, in un'edizione ben pi  cospicua. Il testo, infatti, spedito a Mersenne gi  accompagnato da un primo gruppo di obiezioni del teologo cattolico Johann de Kater e dalle relative risposte dell'autore, passato al vaglio di lettori autorevoli, si arricch  di ben cinque ulteriori gruppi di obiezioni e, naturalmente, delle risposte dello stesso Descartes. Hobbes, il grande Arnauld, Gassendi, teologi e filosofi vicini al prestigioso circolo parigino

Philosophica 3

DOI 10.14277/6969-132-4/PHIL-3-4

ISBN [ebook] 978-88-6969-132-4 | ISBN [print] 978-88-6969-133-1 |   2017

che Mersenne animava sottoposero le *Meditationes* al fuoco di fila delle loro osservazioni e ne individuaron aporie e nodi problematici, sviluppando, di volta in volta da punti di vista più o meno esterni o interni alla filosofia cartesiana, argomenti di critica e opposizione. Alla fine di agosto del 1641 le *Meditationes* uscirono così con il nutrito corredo di sei gruppi di *Obiectiones* e *Responsiones*. Un corredo, peraltro, destinato ancora ad ampliarsi, poiché la successiva edizione olandese del 1642 avrebbe accolto anche le *Septimae Obiectiones* del gesuita Padre Bourdin, un testo di Arnauld sull'Eucarestia e una lettera indirizzata al Padre provinciale dei Gesuiti Dinet, che Descartes aveva scritto per sintetizzare le ragioni dell'opposizione alla sua filosofia che venivano sia dagli ambienti cattolici sia, anzi spesso soprattutto, da quelli di fede riformata.¹ Sul presupposto che la bontà di un sistema filosofico sia misurata principalmente dalle sue ricadute sul piano religioso, nei Paesi Bassi, più ancora che in Francia, la metafisica cartesiana venne animatamente discussa (Verbeek 1997): lo scetticismo, le possibili derive della dottrina della libertà potevano rappresentare una minaccia per il Cristianesimo, mentre il razionalismo della *nouvelle philosophie* sembrava insidiare l'esegesi biblica *sola Scriptura* e secondo principi interni, lasciando intravedere un uso sempre meno strumentale e più normativo della ragione nell'interpretazione dei testi sacri.

Non è una novità che, anche dopo la morte di Descartes, le *Meditationes* continuassero a ispirare una pletora di commenti di diversa provenienza. Meno noto, forse, è che fra i tanti, di orientamento cartesiano e anticartesiano, ce ne sia stato anche uno prodotto in ambienti di dichiarata e riconosciuta dissidenza religiosa antitrinitaria. Si tratta delle *Annotationes in Meditationes Metaphysicas Renati Cartesii* del sociniano austriaco Hans Ludwig Wolzogen. Il testo fu pubblicato nella *Bibliotheca Fratrum Polonorum*, la maggiore raccolta di scritti sociniani, curata da Andreas Wiszowaty ed edita ad Amsterdam da Franz Kuyper fra il 1665 e il 1668 (Vercruyse 1976), ma l'*editio princeps* delle *Annotationes* risale già al 1657, uscita sette anni dopo la morte di Descartes per l'editore olandese Jan Hendricksz.²

Le relazioni tra socinanesimo e filosofia cartesiana non nascevano certo in quell'occasione. Lo stesso Descartes aveva personalmente intrattenuto rapporti con sociniani, sicuramente con Stanislaw Lubieniecki, forse addirittura anche con Wiszowaty (Baillet 1691, 1, 307). Ai sociniani era noto il circolo di Mersenne e diversi di loro entrarono in contatto con suoi autorevoli esponenti. Anteriori alla chiusura del seminario polacco di Raków, centro propulsivo dell'antitrinitarismo sociniano, i rapporti dei *Fratres Poloni*

1 Per la ricezione della filosofia cartesiana cf. Jolley 1992, Verbeek 1997 e Schmaltz 2005.

2 Nello stesso anno ad Amsterdam per Klinckhamer era uscita anche una traduzione nederlandese delle *Annotationes*.

con la grande filosofia europea, che in quel momento era rappresentata principalmente dal cartesianesimo, dopo il bando di espulsione del 1658 si sarebbero intensificati, soprattutto nei Paesi Bassi. Più di ogni altro paese europeo, infatti, l'Olanda riformata si mostrò incline a ospitare l'incontro di socinanesimo e filosofia cartesiana, anche obliquamente attraverso l'iniziale mediazione delle dottrine arminiane.³ La convergenza sembrò esprimersi su quei temi del cartesianesimo che, da subito, erano risultati teologicamente più problematici. Nel giudizio di molti i cartesiani diventano intrinsecamente sociniani: Descartes ha insinuato nella dottrina del libero arbitrio il cavallo di Troia del pelagianesimo,⁴ ha riconosciuto all'uomo una natura impeccabile, dunque condivide la negazione sociniana del peccato originale;⁵ ha potenziato la ragione umana rendendole accessibile la conoscenza divina e così, attraverso la tesi della perfetta conoscibilità di Dio, si è posto sulla via dell'affermazione sociniana della sua finitezza.

In realtà, dietro un'apparente continuità, cartesianesimo e socinanesimo erano destinati piuttosto a dividersi su ciò che sembrava accomunarli. Lo spinozismo giocò un ruolo di primo piano nel rescindere quel binomio che, di primo acchito, li aveva apparentati (Scribano 1988). Tale scissione, infatti, doveva diventare la logica conseguenza dell'avversione dei sociniani alla filosofia di Spinoza,⁶ unita alla loro adesione al *τόπος* della matrice cartesiana dello spinozismo. Se la metafisica della sostanza di Spinoza con tutto il mostruoso corteo dei suoi errori – monismo, naturalizzazione di Dio e divinizzazione della natura, necessitarismo – finiva per rendere incomprendibile l'infinito ed era radicalmente inconciliabile con la tesi sociniana della conoscibilità di Dio, presupposto di ogni religione, e se quella metafisica era erede del cartesianesimo, come i sociniani erano ben propensi a sostenere unendo la loro voce a un coro, se non unanime, almeno assai nutrito,⁷ allora, a dispetto di tanti accostamenti reciprocamente sospetti, il socinanesimo non poteva conciliarsi affatto con la filosofia di Descartes.

3 Sui rapporti tra socinanesimo, filosofia cartesiana e arminanesimo e sulle loro reciproche dissociazioni cf. Scribano 1988, 151 ss.

4 Descartes 1897-1913, 8, 20 (da qui in poi con l'abbreviazione AT seguita dal numero del volume in cifre romane e da quello delle pagine in cifre arabe). Cf. anche la lettera a Mesland del 9 febbraio 1645, AT IV, 172-5.

5 Cf. Peter van Mastricht 1677, 508. Sull'adesione di Descartes alla dottrina ortodossa del peccato originale alcuni commenti come la *Theologia Pacifica* di Wittich e la *Synopsis theologiae* di Franz Burman.

6 Sui rapporti tra socinanesimo e spinozismo cf. Mignini 2005.

7 De Versé 2015, 104: «Voilà ce que j'avais à dire contre Spinoza. Je n'ai pu le faire sans examiner les principes du cartésianisme, qui sont les fondements du spinozisme». Una delle voci fuori dal coro fu, per esempio, quella di Christopher Wittich nella *Theologia pacifica* contro Desmarets. Fra gli antispinoziani che non percorsero la via dell'apparentamento di Spinoza a Descartes si vedano, per esempio, Lamy 1696 e Van Velthuysen 1680.

Nella lettura dei sociniani il cartesianesimo ha prodotto la miscredenza o l'aperto ateismo di Spinoza.⁸ Insomma, come avrebbe sostenuto Leibniz, Spinoza comincia là dove Descartes finisce. La metafisica della sostanza divina infinita⁹ di Descartes è degenerata nel panteismo spinoziano e, sfumando progressivamente, o annullando, qualsiasi differenziazione tra finito e infinito, ha reso incomprensibile Dio, aprendo le porte all'empietà e all'irreligione.

Ben lontani dall'essere cartesiani, i sociniani non potevano che trovare nella metafisica delle *Meditationes* presupposti intrinsecamente contrari alla loro teologia (Aubert de Versé [1684] 2015).

2 Hans Ludwig Wolzogen e le *Annotationes*

Del barone Wolzogen non si sa molto. Bock, nella sua *Historia Antitrinitariorum*, lo voleva appartenente al ramo dei Missingdorfer, ma, in realtà, la sua linea di ascendenza era quella dei Neuhauser. Ai Missingdorfer, invece, apparteneva il suo omonimo, il cartesiano professore di storia ecclesiastica a Utrecht, del quale impropriamente fu ritenuto il padre. Incerte sia la data di nascita, il 1599 o il 1600, sia quella di morte, il 1661 o, forse, il 1662. Non del tutto chiare neppure le ragioni del suo trasferimento in Polonia.¹⁰ È ancora Bock a riferire che nel 1655 a Basilea fu protagonista di una *disputatio* accademica sulla giustificazione di Cristo contro Johann Heinrich Hottinger. Certamente, l'arrivo in Polonia fu determinante per i suoi contatti con il socinianesimo. In Polonia conobbe gli scritti sociniani, frequentò gli unitariani fino ad aderire alla loro fede e si legò agli ambienti antitrinitari fino al momento della diaspora che lo avrebbe portato a riparare nei pressi di Posen (Bock 1774, 1033) o, forse, a Breslau (Sandius 1684, 137). E fu proprio l'incontro con i *Fratres Poloni* a orientare i suoi interessi intellettuali che, malgrado la formazione scientifica, si sarebbero indirizzati prevalentemente all'esegesi e all'ermeneutica scritturale e alla discussione di alcune dottrine sociali del socinianesimo.

8 Su Spinoza e sulla ricezione della filosofia spinoziana cf. Moreau 1971 e 1996.

9 Non soltanto la metafisica della sostanza infinita di Descartes conteneva i germi del panteismo, ma al panteismo sembrava dover approdare naturalmente anche la fisica cartesiana. In particolare, l'identificazione di spazio e materia, con la conseguente negazione del vuoto, doveva rendere infinita la sostanza estesa. Ad arginare la deriva non era servita la prudente sottigliezza con la quale Descartes aveva applicato positivamente il concetto di *infinito* alla sola sostanza divina, riservando alla materia la nozione negativa di *indefinito*, ossia *ciò che non ha limiti*, almeno conoscibili e riconoscibili. La materia indefinitamente estesa era facilmente indirizzata a trasformarsi in sostanza corporea infinita. Infinita e, in più, sottoposta a leggi necessarie e immutabili. Le premesse a Spinoza c'erano già tutte.

10 Sia Bock sia Sand riferiscono che dovette lasciare l'Austria cattolica per la sua fede religiosa. Bock 1774, 1032; Sand 1684, 137.

Su quando e come il sociniano Wolzogen venisse in possesso del testo delle *Meditationes* si può avanzare qualche ragionevole supposizione. Potrebbe averlo ricevuto a Danzica intorno al 1644 per mano di Marcin Ruar, già rettore del seminario di Raków dal 1620 al 1622, con l'incarico di scrivere quel commento che Ruar stesso di fronte a Mersenne aveva preso l'impegno di scrivere e al quale, dopo aver differito più volte il compito, aveva rinunciato. Dal 1641 tra Ruar e Mersenne intercorse un carteggio quinquennale (Pitassi 2005, 203-14). Mersenne, che teneva le fila del dibattito erudito europeo, si era interessato al socinianesimo con l'intento di mostrarne errori e storture e, verosimilmente, aveva chiesto a Ruar di inviargli testi di letteratura antitrinitaria. Da parte sua, Ruar era fortemente interessato alla nuova filosofia, soprattutto a quella empiristica di Gassendi (Skrzypek 1997), probabilmente ben più di quanto potesse essere interessato alla metafisica di Descartes. Mersenne, però, che gli aveva inviato testi cartesiani, si aspettava un suo commento alle *Meditationes*. Nel febbraio 1643, nella stessa lettera nella quale esprimeva a Mersenne il piacere di aver letto Gassendi e di aver rinvenuto elementi innovativi nella sua filosofia, Ruar gli scriveva di non aver trovato ancora il tempo di analizzare con cura le opere cartesiane.¹¹ Un tempo che, in realtà, non avrebbe trovato mai. Dunque, potrebbe essere stato proprio lui a passare le *Meditationes* a Wolzogen chiedendogli di commentarle. D'altra parte, Wolzogen si trovava a Parigi alla fine del 1645, conosceva personalmente Mersenne e potrebbe aver ricevuto la richiesta di un commento direttamente da lui e non *via* Ruar. Dopo aver giocato un ruolo di primo piano nella diffusione delle *Meditationes* e nella raccolta delle *Obiectiones*, Mersenne poteva avere un serio interesse intellettuale, e non una semplice curiosità stravagante, a conoscere anche un punto di vista eccentrico come quello dei sociniani o, almeno, di uno di loro. Eccentrico, ma evidentemente non irrilevante nel panorama culturale contemporaneo, a riprova dell'evoluzione concettuale del socinianesimo (Kühler 1912) al quale, dopo la dispersione polacca, i contatti con contesti europei nuovi e differenziati avevano conferito uno spessore speculativo più robusto e indirizzato a tematiche non più soltanto scritturali e teologiche, ma filosofiche in senso più ampio (Mulrow 2005).

Quando Wolzogen scrive le sue *Annotationes* ha ben presenti soprattutto i testi di Gassendi, le sue *Obiectiones* alle *Meditationes*, e anche le critiche di Regius alla metafisica cartesiana.¹² Dalle osservazioni dell'uno e dell'altro sembrerebbe trarre costante ispirazione, evidentemente trovandole congeniali alla sua lettura della filosofia prima di Descartes. In particolare, Gassendi è citato molto spesso e addirittura alla lettera. Molte

11 Lettera di Ruar a Mersenne, 12, n. 1165, Mersenne 1932-88, 12, 48.

12 Thijssen-Schoute 1954. Più recentemente Bordoli 2005.

delle questioni analizzate sono quelle tradizionalmente problematiche della metafisica cartesiana: il dubbio, il *Cogito*, l'esistenza di Dio, il dualismo ontologico. L'impianto stesso del commento è simile a quello delle obiezioni canoniche. Forse, poco più che quindici anni dopo la loro prima edizione, le *Annotationes* di Wolzogen potevano apparire come una prosecuzione delle *Obiezioni* del 1641-42, alle quali si mantenevano idealmente collegate. In questa prospettiva, Wolzogen sembrava inserirsi nel contesto del primo dibattito cartesiano secondo una linea di sostanziale continuità con alcune critiche di matrice empiristica come quelle di Gassendi. Una sorta di ottavo gruppo di obiezioni, dunque. È da questa angolatura che il commento di Wolzogen fu letto, per esempio, da Ludwik Chmaj, quando nel 1959 ne curò un'edizione polacca,¹³ la terza dopo le due edizioni latine, quella del 1657 e l'edizione della *Bibliotheca Fratrum Polonorum*. Tuttavia, la provenienza delle *Annotationes* da ambienti della Riforma radicale non è trascurabile. Certo, da sola essa non rappresenta un elemento sufficiente a conferire loro una fisionomia specifica e il commento di Wolzogen potrebbe essere semplicemente e accidentalmente il commento *di un sociniano*, ma non necessariamente un commento *sociniano*. Diversamente, però, il socinianesimo potrebbe aver reso disponibile a Wolzogen una chiave peculiare con la quale dischiudere almeno alcuni temi cruciali delle *Meditationes*. Il testo delle *Annotationes* si presta ragionevolmente a una lettura che, senza enfaticizzare eccessivamente l'originalità e l'attitudine speculativa di Wolzogen, tuttavia le valorizzi come contributo autonomo e specifico al dibattito cartesiano.¹⁴

La peculiarità del commento di Wolzogen dipende dalle tesi sociniane e dai presupposti filosofici che sottendono le *Annotationes* e da quanto le une e gli altri effettivamente siano stati fatti entrare in gioco.

Filosoficamente i sociniani erano aristotelici. Al platonico Henry More, che lo sottolineava con un certo disprezzo, la loro matrice filosofica, ammesso che ne abbiano una, appare evidente: «[Socinians] are but Aristotelians on Philosophy or nothing at all».¹⁵ È il 1662 e More sta scrivendo alla giovane Lady Anne Conway¹⁶ con il proposito di metterla in guardia dagli errori del socinianesimo, smascherandone la provenienza e, contemporaneamente, esaltando i meriti della filosofia cartesiana contro Aristotele (Cristofolini 1974). Lo spiritualismo della metafisica di Descartes vince sul crasso materialismo degli aristotelici, il metodo dell'autore delle *Regulae ad directionem ingenii* e del *Discours de la méthode* sovrasta la

13 Chmaj 1959, Wolzogen [1657] 1959. Cf. anche Fafara 1979.

14 Mi permetto di rimandare all'edizione critica italiana delle *Annotationes* da me curata, Wolzogen [1657] 2012. Il testo delle *Annotationes* è citato da tale edizione.

15 La lettera si legge in Nicolson 1992, 204-5.

16 Nicolson 1992. Cf. anche Nicolson 1929.

logica sterile e infeconda del sillogismo, il platonismo cartesiano trionfa sull'empirismo. Quanto alla teologia antitrinitaria, anch'essa ha radici aristoteliche. More non ha dubbi, pur nella consapevolezza che argomenti a favore dell'unitarismo contro la Trinità erano venuti e potevano ben venire anche dalla tradizione del platonismo e del neoplatonismo (Hutton 2005). Del resto, a lungo, contro More, sarebbe stata proprio la filiazione platonica a divenire il cuore della lettura maggioritaria dell'antitrinitarismo sociniano: il socinianesimo viene dalle dottrine eretiche di Serveto e si radica nella tradizione retorica e filologica umanistica (Cantimori 1939) intrinsecamente platonica o, comunque, antiaristotelica (Paganini 2003), mentre, all'opposto, il dogma trinitario sarebbe nato da categorie aristoteliche e, più precisamente, dalla rivisitazione di alcune di quelle categorie messa in atto da Boezio.

More aveva ragione a considerare aristotelici i sociniani.¹⁷ Del resto, era stato lo stesso Sozzini a collegare il trinitarismo alla tradizione platonica.¹⁸ Quando scrisse il suo Vangelo Giovanni era conforme a Platone; *imbevuto di filosofia platonica*, fu lui ad affermare la divinità di Cristo, al quale l'incarnazione aggiunse una seconda natura: Ο Λόγος Σαρξ Εγένετο, *Verbum caro factum est*, il Verbo fu fatto carne. Ma - aveva sottolineato Sozzini nell'*Explicatio primae partis primi capituli Evangelistae Johannis* e più volte in altri suoi scritti - il Verbo non fu fatto carne, né divenne ciò che non era, era già carne (Sozzini 2004, 83). Cristo è uomo, umana, benché di un'umanità straordinaria, è la sua natura. Peraltro, è questa verità teologica a conferire un senso all'etica sociniana: Cristo non viene a giustificare un'umanità dannata, dal momento che nessun peccato originale ha reso peccatori in Adamo tutti gli uomini, ma salva con il suo esempio, che, pur eccezionale, resta comunque sempre praticabile e alla portata dell'uomo. Nessun peccato originale ha privato l'uomo di una condizione di perfezione e immortalità, che non gli è mai appartenuta, e la natura umana, *ante lapsum* e *post lapsum*, è sempre stata la stessa, una natura mortale (Sozzini 2010, 26-7).

Non solo il dogma trinitario ha radici platoniche, ma, secondo i sociniani, platonismo e neoplatonismo hanno alimentato il panteismo e l'immanentismo, insidiando, fino ad annullarla, la separazione tra Dio e mondo creato. Il platonismo, che con la *seconda navigazione* (Platone, Fedone 96a-99d) aveva conquistato la dimensione della trascendenza, con le sue successive

17 Sulle circostanze storiche dell'influenza dell'aristotelismo sul socinianesimo, specialmente nella sua prima formazione e sui contatti dell'antitrinitarismo con i *Collegia Vicentina* e con gli ambienti accademici patavini, dove si studiava la logica, la psicologia e la filosofia naturale di Aristotele, soprattutto nella versione averroistica si veda Stella 1983. Cf. anche Randall 1961.

18 Per una chiara argomentazione del carattere antiplatonico del socinianesimo si veda Scribano 2006.

derive emanatiste e misticheggianti, si è posto paradossalmente proprio sulla strada della dissoluzione di quella trascendenza, come, da ultimo, il sistema di Spinoza doveva mostrare pericolosamente. Se More, dalla sua prospettiva platonica, poteva considerare i sociniani grossolanamente aristotelici, i sociniani potevano trovare ragioni per essere aristotelici convintamente, rinvenendo nell'aristotelismo una filosofia consonante con la teologia antitrinitaria, con i principi della loro antropologia e delle loro dottrine gnoseologiche e morali.

Anche Wolzogen rivela la sua inclinazione antiplatonica fin dalle prime battute delle *Annotationes* e forse non è un caso che il suo commento salti a piè pari proprio quella *Quinta Meditazione* che Descartes aveva dedicato alla dottrina innatista. Già la discussione della *Prima Meditazione* è condotta secondo presupposti di gnoseologia empiristica che portano Wolzogen a trascurare o, almeno, a sottostimare la funzione fondativa del dubbio cartesiano e, di seguito, a discutere il *Cogito* in chiave antidealistica. La scepse radicale e iperbolica gli appare contraria ai principi del buon senso, il metodo cartesiano astratto, perché la ragione non può prescindere dall'esperienza e la scienza può ben emendare e correggere, ma non eludere, i pregiudizi nei quali l'esperienza si stratifica e sedimenta. La razionalità scientifica non può essere separata dalla storia e, soprattutto, dai fondamenti della vita pratica, che non ha bisogno di un'astratta capacità di giudizio, ma di un metodo efficace e idoneo a garantire la tolleranza e la pacifica convivenza civile.¹⁹ Quanto al *Cogito*, Wolzogen mostra di ritenerlo in contraddizione con quella visione antropologica unitaria e antidualistica alla quale egli fa costantemente, e aristotelicamente, appello.

Effettivamente, su questi temi molti degli argomenti di Wolzogen richiamano le obiezioni di Gassendi e trovano nell'empirismo un comune orizzonte di riferimento. Ma spesso le riproducono soltanto *prima facie* e le loro strade si separano non appena comincino a diventare evidenti le radici di quell'empirismo. Gassendi le aveva fatte affondare nel terreno della nuova scienza contro la tradizione obsoleta della filosofia scolastica e del suo apparato ridondante e artificioso (Brundell 1987), Wolzogen le insinua nell'aristotelismo sociniano contro il platonismo. Il richiamo costante delle *Annotationes* a Gassendi, più che un difetto di originalità di Wolzogen, forse è destinato a rivelare la sua limitata consapevolezza delle ragioni che, in realtà, lo dividevano dall'autore delle *Quintae Obiectiones*. Anziché aver sostanzialmente ripetuto Gassendi, Wolzogen potrebbe esserne stato, piuttosto, un lettore superficiale, attratto dalla consonanza esteriore di certe osservazioni più che dalla condivisione di un orientamento filosofico. Del resto, non è secondario che, mentre Wolzogen, da sociniano, rappresenta

19 Wolzogen [1657] 2012, 29: «certae alicuius methodi facem praeferre, et ad funestas circa res fidei <lites> ex parte saltem dirimendas et levandas, pacemque Ecclesiae Christi restituendam».

gli ambienti radicali ed eterodossi della fede riformata, Gassendi fosse e rimanesse un cattolico e che il suo progetto filosofico contemplasse anche l'accomodamento dello scetticismo e del materialismo alla fede cristiana (Popkin 1960).

3 Contro la teologia razionale

Quando Wolzogen passa a commentare la *Terza Meditazione* alcune tesi specificamente sociniane si delineano più chiaramente e concorrono alla distruzione della teologia razionale cartesiana e delle prove dell'esistenza di Dio. In primo luogo, viene respinta la premessa stessa di quelle prove, ossia l'idea innata di Dio nell'intelletto umano. Come è noto, pur essendo *a posteriori*, le due prove cartesiane della *Terza Meditazione* lo erano in modo assolutamente inusuale. In entrambe l'idea di Dio rivestiva una funzione di primo piano.²⁰ Nella prima, assumendo l'assioma secondo il quale deve esserci almeno tanta realtà formale nella causa di un'idea quanta se ne concepisce oggettivamente nell'idea stessa, Descartes dimostrava l'esistenza di Dio in quanto causa dell'idea che lo rappresenta in modo chiaro e distinto come sostanza infinita; nella seconda l'esistenza di Dio era provata in quanto solo un ente che sia causa di se stesso positivamente²¹ può causare una mente in possesso dell'idea dell'infinito.

Nelle *Annotationes* che ci sia un'idea innata, chiara e distinta di Dio e che l'intelletto umano ne sia in possesso viene negato sia sulla base delle Scritture²² e assumendo l'argomento tomistico, che Wolzogen aveva ben presente anche attraverso le obiezioni di Kater, sia mediante il richiamo all'argomento relativistico impiegato da Gassendi.²³ In definitiva, non c'è consenso universale sull'idea di Dio – il che indica che non si tratta affatto di idea innata – e, più radicalmente, sulla scia di Tommaso,²⁴ non c'è nessuna idea di Dio nella mente umana, che, essendo finita, non può contenere l'infinito, né, tantomeno, rappresentarselo in modo perspicuo.

20 È l'idea di Dio la chiave della transizione dagli enti finiti all'infinito, che altrimenti non si compirebbe e che Descartes vedeva non compiuta nelle tradizionali prove *a posteriori*. Per la ricostruzione e la discussione delle prove cartesiane cf. Scribano 1997, 58 ss.

21 E non negativamente quella *causa incausata*, cioè *causa senza causa*, con la quale Tommaso neutralizzava l'obiezione del *regressus ad infinitum*. Sulle somiglianze della seconda prova cartesiana alla *via ex causa* di Tommaso (*Summa theologiae*, I, 2, art. 3), ma, soprattutto, sulle differenze che modificano radicalmente l'argomento tomistico si veda ancora Scribano 1997, 72-81.

22 San Paolo, *I Cor.*, XIII, 12.

23 *Quintae Obiectiones*, AT VII, 294-5.

24 Tommaso d'Aquino 1980, *Summa theologiae*, I, 3 e *De veritate*, I, 10, art. 11.

Wolzogen si ricollega aristotelicamente alla negazione dell'infinito attuale e contro la prima prova cartesiana sostiene che un'idea finita possa essere causata soltanto dal finito e soltanto il finito possa rappresentare. Descartes ha preteso che la realtà oggettiva dell'idea di Dio ecceda la sua realtà formale. Ma in un'idea sono determinate sempre sia la realtà oggettiva sia quella formale. L'idea di Dio non fa eccezione e, secondo Wolzogen, l'infinito può essere concepito solo *negative*, ovvero come ciò che *non è finito*, e derivato esclusivamente *a posteriori* da operazioni di progressiva amplificazione del finito.²⁵ È evidente che operazioni di questo tipo riflettono la capacità di estensione potenzialmente, ma mai attualmente, infinita della mente; l'idea resta finita in atto e il suo contenuto intenzionale è sempre qualcosa di finito.

La finitezza è condizione necessaria alla comprensione del contenuto di un'idea e l'idea di Dio, in quanto finita, se lo deve far conoscere chiaramente e distintamente, deve rappresentare un'essenza finita. Wolzogen rovescia così la tesi cartesiana della capacità dell'idea di Dio di rappresentare compiutamente l'infinito.²⁶ Il rovesciamento di questa tesi si appoggia a principi peculiari del socinianesimo. Solo apparentemente, infatti, Wolzogen recepisce le obiezioni di quanti avevano segnalato a Descartes l'impossibilità di comprendere Dio con un'idea perfettamente chiara e distinta. Dietro quelle obiezioni non si celava l'ipotesi che l'essenza di Dio possa essere finita, perché le idee finite rappresentano il finito, ma l'argomento che, siccome l'essenza di Dio è certamente infinita, non può esserci un'idea che la contenga.²⁷ Al contrario, le *Annotationes* prospettano la via specificamente sociniana che, dal punto di vista di Wolzogen, scioglie il dilemma, ossia negare che Dio sia infinito in essenza.²⁸ Questa via si affaccia senza enfasi, forse per prudenza o, forse, perché, in fondo, era facilmente riconoscibile. Wolzogen non nomina apertamente i sociniani, ma non è difficile identificarli: «*Illud addere libet, haud magni nominis philosophos negare Deum quoad essentiam esse infinitum*» (Wolzogen [1657] 2012, 17).

Del resto, anche se si dubitasse che questi filosofi di notevole fama fossero i sociniani, esplicitamente sociniana è la ragione posta ad accreditare e sorreggere la tesi enunciata: «*quod ens infinitum omnia alia entia excludat*» (Wolzogen [1657] 2012, 17). Un ente infinito esclude tutti gli

25 Anche Gassendi, *Quintae Obiectiones*, AT VII, 304. Cf. anche Locke [1690] (1963), 33-5.

26 Descartes si era speso sottilmente a separare la chiarezza e la distinzione dell'idea dalla sua adeguatezza. L'idea di Dio è chiara e distinta, ma non adeguata, perché per essere adeguata una conoscenza dovrebbe contenere tutte le proprietà che sono nella cosa conosciuta, il che è possibile per Dio, ma non per la mente umana.

27 *Primae Obiectiones*, AT VII, 113.

28 Sulla finitezza di Dio anche Vorst 1610, 179-239; Crell 1668, 92-3 e Kuyper 1676, 297 ss.

altri enti, non potendo da essi distinguersi. Nell'infinito si perde qualunque distinzione. L'infinità prelude all'acosmismo panteistico e alla necessità del tutto, annullando, in un solo colpo, sia la separazione di Dio dagli enti creati sia, conseguentemente, la libertà. Due tesi, la separazione di Dio dagli enti creati e la libertà, che i sociniani consideravano irrinunciabili, soprattutto per le loro ricadute morali. Anche Wolzogen intravede dietro la metafisica cartesiana lo spettro del monismo: se l'essenza di Dio fosse infinita assorbirebbe in sé la totalità del finito, annullandone l'autonomia ontologica e riducendola a sua manifestazione. Senza considerare che più temibile ancora per le sue ripercussioni pratiche sarebbe il conseguente annullamento della contingenza: un universo sottoposto a leggi necessarie contraddirebbe e vanificherebbe nel determinismo qualsiasi ragionevole progetto morale e salvifico (De Michelis Pintacuda 2004).

È tesi propriamente sociniana che l'intelligibilità del rapporto di Dio con il mondo passi attraverso l'affermazione della finitezza divina. La finitezza di Dio è conseguenza della sua estensione, che, a sua volta, è condizione della sua azione sulla materia. Dio è esteso perché, se non lo fosse, non sarebbe nulla, né potrebbe agire, posto il principio che un ente incorporeo non potrebbe rivolgere la sua azione a qualcosa di corporeo se non ne condividesse la natura (Landucci 1991). D'altra parte, Dio è finito perché la sua azione si esercita sulla materia, che, come principio coesistente, ne circoscrive e limita l'estensione. In questo senso, i sociniani escludevano che l'azione di Dio potesse essere una creazione *ex nihilo*.²⁹ Poiché un'azione si esercita sempre su qualcosa, è inconcepibile che Dio abbia creato dal nulla. D'altra parte, nel rifiuto non del creazionismo *tout court*, ma del creazionismo *ex nihilo*, il socinianesimo si poneva sulla via tracciata dalla tradizione veterotestamentaria e dal primo pensiero cristiano: nell'Antico Testamento il verbo ebraico *bârô'* (creare) è usato in modo intercambiabile e in parallelo con il verbo *'āsēh* (fare). Creare significa, dunque, la stessa cosa che fare, ossia dare foggia e ordine a qualcosa di informe e disordinato o, comunque, a un principio recettivo. In questo significato non era contenuto quello di creazione dal nulla, quanto piuttosto l'idea che l'universo sia l'opera di un demiurgo che costruisce un ordine. Peraltro, proprio la creazione dal nulla sconfinava facilmente nell'alternativa emanatista di lontano stampo neoplatonico. Che poi, ancora una volta, era la via che il socinianesimo avrebbe continuato a vedere dannosamente percorsa da Spinoza.

Anche la confutazione della seconda prova dell'esistenza di Dio della *Terza Meditazione* sembra sottendere tesi sociniane e, nello specifico, anche se indirettamente e implicitamente, proprio la negazione della creazio-

29 *Praelectiones Theologicae*, in Sozzini 2004, 545. Cf. anche Aubert de Versé [1684] 2015, 21.

ne dal nulla. In quella prova, che risale dall'io in possesso dell'idea di Dio alla sua causa, Descartes faceva intervenire quella sua dottrina peculiare della natura discontinua del tempo³⁰ e, dopo aver escluso l'autocausalità dell'io,³¹ considerava insostenibile anche l'ipotesi che l'io non abbia affatto bisogno di causa e sia eterno, perché, non essendo il tempo continuo, si renderebbe necessaria una causa in grado di conservarlo nel presente, ossia di crearlo di nuovo in ogni istante.³²

Wolzogen non condivide i presupposti cartesiani: il tempo non è discontinuo e non è discontinuo l'essere nel tempo. Dio non è creatore dal nulla in principio e, *a fortiori*, non è creatore che rinnovi a ogni istante la sua creazione. Postulare una causa ripetutamente conservatrice equivale a una sorta di inutile moltiplicazione degli enti: l'io si conserva non perché ci sia una causa adeguatamente potente che ne mantenga la sostanza creandolo continuamente *ex novo*, ma semplicemente perché contro l'essere non agisce alcun principio distruttivo. È certamente causa *secundum esse*, in quanto crea gli enti, agendo su una materia preesistente, ma non è causa *secundum fieri*, perché non deve adoperarsi costantemente a sostenere nell'essere ciò che ha creato.³³ La necessità di un intervento continuo lo abbasserebbe al livello di un artefice incapace che non ha saputo conferire autonomia alla sua opera. La critica che Wolzogen rivolge a Descartes è chiara: le cause naturali seguono il loro corso e gli esseri si conservano perché Dio stabilisce di non distruggerli e fino a quando non li distrugga. Alla conservazione dell'io, così come a quella di qualsiasi ente, è sufficiente l'azione *secunda* della natura. Come causa metafisica e *prima*, Dio stabilisce soltanto il loro termine, secondo i dettami della sua sapienza.

E con questo veniva a cadere la sostanza della seconda prova cartesiana: l'ipotesi autocausativa che Descartes ha escluso, è, invece, assolutamente percorribile e sufficiente a spiegare l'origine dell'io. Non ha senso, dunque, il prosieguo della prova cartesiana, la cui peculiare dipendenza dall'idea di Dio Wolzogen sostanzialmente sembra ignorare. In questo senso, resta poco incisiva anche l'obiezione, stavolta interna, che chiude il commento della prova. Si tratta di un argomento ritorsivo che assume il principio cartesiano basilare dell'identificazione dell'io con la coscienza delle sue operazioni. Era il principio del *Cogito*, formulato nella *Seconda*

30 AT VII, 48-9: «omne tempus vitae in partes innumeras dividi potest, quarum singulae a reliquis nullo modo dependent».

31 Infatti, si tratta di un io finito, ma in possesso dell'idea di Dio. Per i principi già fatti valere nella prima prova la sua causa deve sovrastare il finito.

32 AT VII, 49: «Perspicuum enim est attendenti ad temporis naturam, eadem plane vi et actione opus esse ad rem quamlibet singulis momentis quibus durat conservandam, qua opus esset ad eandem de novo creandam, si nondum existeret».

33 Su questa distinzione anche Gassendi nelle *Quintae Obiectiones*, AT VII, 369.

Meditazione e costantemente ribadito. Ebbene, – spiega Wolzogen – se si concede a Descartes che l'io non abbia la forza sufficiente a conservarsi perché se l'avesse ne sarebbe cosciente e la conoscerebbe chiaramente e distintamente (AT VII, 49), si dovrebbe poi concludere, contro Descartes stesso e contro la sua *Seconda Meditazione*, che il corpo è più noto della mente. Infatti, tanti appetiti naturali finalizzati alla conservazione sono abitualmente avvertiti nel corpo, mentre Descartes insinua che alla mente, che sul corpo pretende di avere la priorità, resti opaca la forza che conserva l'io. In questo senso, si arriverebbe alla conclusione anticartesiana che il corpo sarebbe in grado di conservarsi per il solo concorso di cause naturali, mentre la mente, annullata in ogni istante, dovrebbe richiedere continuamente una causa esterna.

La conclusione di Wolzogen è che la seconda prova cartesiana non ha tenuta e non dimostra l'esistenza di Dio.

4 La prova morale e l'argomento della finalità

L'attacco sferrato alle due prove cartesiane della *Terza Meditazione* è un attacco alla teologia razionale ed è nello spirito del socinianesimo. Wolzogen completa e chiude la lunga confutazione delle prove cartesiane con un suo argomento dell'esistenza di Dio. Si tratta di un argomento di carattere morale che le *Annotationes* presentano come argomento noto: c'è un desiderio comune a tutti gli uomini e, dunque, innato, di vivere in eterno, unito alla speranza di una vita perenne e felice; questo desiderio è universale, pertanto – rileva Wolzogen – non può essere vano, né impossibile può essere il suo oggetto; d'altra parte, poiché un tale desiderio non è riconducibile alla natura umana, che è finita, mortale e corruttibile, esso postula una causa più perfetta, che è Dio (Wolzogen [1657] 2012, 26). Naturalmente, un argomento del genere assurge a una certezza soltanto morale, perché si fonda su un sentimento di persuasione interiore e non sull'evidenza della ragione.

Dalle *Annotationes* risulta chiara la convinzione di Wolzogen che, se una qualche prova può eventualmente essere data dell'esistenza di Dio, tale prova non possa certamente appellarsi a una conoscenza razionale di Dio, né alla sua idea, così come Descartes l'ha concepita. Agli occhi di Wolzogen, infatti, l'idea di Dio non esibisce alcuna peculiarità che la distingua dalle altre: è un'idea finita, che la mente forma *a posteriori* per estensione del finito e della quale, pertanto, la mente stessa è del tutto idonea a essere la causa. In realtà, secondo Wolzogen, qualunque idea potrebbe provare che Dio esiste, perché, essendo Dio autore di tutte le cose e di tutte le cose causa remota e prima, è causa anche della mente e delle idee che essa può formare: l'idea di Dio non prova la sua esistenza perché Dio di quell'idea sia la causa prossima, ma la prova come qualunque altra cosa creata.

Questa conclusione viene ricondotta da Wolzogen alla sostanza del diffusissimo argomento teleologico, secondo il quale la natura racconta del suo sapientissimo e potentissimo Autore. Argomento evocato anche da Gassendi (AT VII, 310), ma a sostegno del quale Wolzogen chiama innanzitutto la testimonianza di San Paolo, quando nella Lettera ai Romani giudicava inescusabili l'incredulità e l'empietà dei pagani, perché gli attributi invisibili di Dio, la sua potenza e la sua divinità, fin dalla creazione del mondo, si possono intuire con l'applicazione della mente alle sue opere.³⁴

L'argomento finalistico fu quello che diversi sociniani di seconda generazione, più inclini dei primi a prendere in considerazione l'ipotesi di dimostrare l'esistenza di Dio, ritennero il più accettabile e convincente. La circolazione di argomenti *ex universa rerum natura*³⁵ mostra la tendenza maturata dal socinianesimo ad allontanarsi dal rigoroso scritturalismo iniziale di Sozzini,³⁶ che argomenti del genere non avrebbe mai potuto sottoscrivere. Per Sozzini soltanto la rivelazione delle Sacre Scritture è fonte di conoscenza di Dio. E se Wolzogen, citando Paolo, può aderire all'idea che l'intelligenza, che è in grado di scoprire naturalmente Dio nella compagine ordinata della natura, non possa accampare giustificazioni se non lo fa, Sozzini escludeva che i cieli potrebbero mai narrare la gloria di Dio e il firmamento annunciare la sua opera³⁷ se le Scritture stesse non lo avessero insegnato: infatti, chi, se non sapendo già che Dio è creatore, potrebbe conoscere dai cieli e dal firmamento la sua gloria (Sozzini 2004, 538)?

Wolzogen non accoglie certe aperture del socinianesimo a elementi di razionalismo teologico. La sua disponibilità a usare principi speculativi della ragione in teologia resta complessivamente limitata.

34 San Paolo, *Lettera ai Romani*, I, 19-21.

35 Un tale allontanamento dallo scritturalismo è evidente in Crell, che nel *Liber de Deo et eius attributis* sviluppa per via eminentemente filosofica la sua prova dell'esistenza di Dio. Si tratta proprio di un argomento *ex universa natura* (Deum esse ex universa natura demonstratur) fondato sul finalismo. L'argomento, nel quale inizialmente risuona con chiarezza l'eco del II libro della *Fisica* di Aristotele, sviluppa il finalismo imprimendogli una curvatura antropocentrica, che si traduce in una complessa rivisitazione interna dell'approccio aristotelico. Sono riconoscente per aver potuto leggere il contenuto dell'intervento di Roberto Torzini, che ricostruisce puntualmente la prova finalistica di Crell e il suo rapporto critico con tematiche aristoteliche (*Filosofia e teologia nel De Deo di Crell*).

36 Fra i sociniani ci fu anche chi, dopo aver accolto la prova teleologica, la respinse per ritornare all'orientamento scritturalista delle origini. Una tale palinodia fece, per esempio, Kuyper.

37 *Salmo XIX*.

5 Le *Annotationes* contro il dualismo. Conclusioni

L'antiplatonismo di Wolzogen riemerge con chiarezza nella parte finale delle *Annotationes* congiuntamente alla riaffermazione di certi principi di empirismo già evidenziati all'inizio del commento. Wolzogen esamina le ragioni del dualismo cartesiano, che costituiva il nucleo teorico della *Sesta Meditazione*. Quel dualismo era un dualismo ontologico volto a distinguere *realmente*, e non con una distinzione di modo, non nominalmente né per semplice astrazione, la sostanza pensante dalla sostanza estesa, conferendo alla mente la piena e totale autonomia dal corpo. La distinzione reale che Descartes applicava alle due sostanze aveva un'evidente derivazione platonica: per natura l'anima è separata dal corpo, al quale è unita solo contingentemente e dal quale è destinata a liberarsi per realizzare quella condizione di immortalità che le è propria.

Wolzogen avanza ragioni gnoseologiche, psicologiche e antropologiche di matrice aristotelica per respingere il dualismo. E, naturalmente, anche ragioni sociniane. Sul piano gnoseologico da aristotelico rifiuta l'innatismo della conoscenza, perché la mente non può pensare senza il corpo, come, peraltro, aveva già argomentato discutendo criticamente la distinzione cartesiana tra immaginazione e intelletto.³⁸ Sul piano psicologico, perché l'anima, come principio di vita e sensibilità, ha un rapporto intrinseco con il corpo del quale rappresenta la forma. Infine, sul piano antropologico, perché la sostanza umana è caratterizzata dall'unità personale e, lungi dal poter prescindere dal corpo, senza il corpo non è completa (Wolzogen [1657] 2012, 35). Il ribaltamento del platonismo non potrebbe essere più netto: l'anima è meno perfetta quando è sola e separata dalla materia, mentre soltanto in quanto è unita al corpo essa manifesta la sua pienezza ontologica. Wolzogen non ritiene valido neppure l'argomento, anch'esso platonico, dell'indivisibilità dell'anima (Platone 2007, *Fedone*, 78), al quale Descartes si era appellato a sostegno dell'immortalità. Infatti, le *Annotationes* rilevano che, se la mente, intesa come facoltà intellettuale superiore, può ritenersi indivisibile, altrettanto non si può dire della mente intesa come sostanza o soggetto di facoltà diverse (Wolzogen [1657] 2012, 36-7).

Nella difesa di queste tesi Wolzogen è, soprattutto, sociniano e dietro al suo anti-dualismo traspare uno sfondo teologico peculiare. Sottratto al contesto del dibattito annoso che aveva ispirato immediatamente e che avrebbe continuato a ispirare, il dualismo è respinto alla luce di tematiche sociniane, *in primis*, contro Platone, la mortalità di natura dell'anima:

38 Criticamente, ma, in verità, non sempre in modo pertinente e non senza travisare il senso di alcuni snodi cruciali delle *Meditationes*. Sembra sfuggirgli, per esempio, il significato del brano del pezzo di cera, che era servito a Descartes a respingere l'empirismo e a mostrare la priorità della mente sul corpo e che Wolzogen, invece, legge in relazione al rapporto tra sostanza e accidenti.

l'anima non è per sua essenza immortale, né è diventata mortale a causa del peccato; mortale lo è sempre stata, anche quando, prima del peccato, godeva di una vita senza fine e dei doni sovranaturali elargiti da Dio.³⁹ Il platonismo e la tradizione cristiana, che al platonismo si è appoggiata, hanno scisso l'unità della natura umana, assegnando impropriamente la precedenza metafisica alla componente spirituale su quella corporea.

Ancora una volta, da sociniano, Wolzogen è attratto dall'aristotelismo, che trova ben più conforme alla sua concezione naturale dell'uomo. Ma, soprattutto, contro Descartes è interessato a ripristinare la priorità della fede sulla ragione. In fondo, per lui l'obiezione davvero dirimente contro il dualismo viene dalle Scritture. Sono le Scritture a rivelare che l'anima non è separata dalla materia del corpo e che, dopo la morte, godrà della beatitudine eterna non disincarnata, ma rivestita di un corpo nuovo e glorioso inseparabile dallo spirito e da esso pienamente compenetrato.⁴⁰

Le pagine conclusive delle *Annotationes* rivelano un'ispirazione più scopertamente sociniana. Liquidata la teologia razionale, che delle *Meditationes* costituiva il cuore, Wolzogen è netto nell'indicare nella rivelazione l'unica fonte di verità su Dio. Man mano che è andato avanti nel commento alla metafisica cartesiana la sua autonomia dalle obiezioni ricorrenti indirizzate a Descartes è divenuta più evidente. Le *Annotationes* sono il commento di un sociniano, ma sono anche un commento sociniano. Certo, non sempre esplicitamente e non sempre in modo argomentato. In parte mascherato dalla somiglianza delle *Annotationes* ad argomenti delle *Objectiones* di Gassendi, il socinianesimo di Wolzogen si manifesta nell'orientamento aristotelico delle sue concezioni gnoseologiche e antropologiche e in tesi teologiche specifiche come quella dell'essenza finita di Dio. Ma, soprattutto, si manifesta nel primato della rivelazione. Che, generalmente, non sorprenderebbe in un sociniano, se non fosse che il socinianesimo, a seguito delle numerose intersezioni filosofiche che avevano concorso alla sua ridefinizione, aveva stemperato lo scritturalismo originario. Wolzogen manifesta una resistenza, insolita nel secondo socinianesimo, ad accogliere le suggestioni del razionalismo filosofico moderno.

39 Sozzini 2010, 27: «sed condicio mortalis inerat in homine etiam ante peccatum». Cf. Ricuperati 1980.

40 San Paolo, *Lettera ai Filippesi*, III, 21. Anche *I Lettera ai Corinzi*, XV, 45.

Bibliografia

- Aristotele (1973). *Opere: De Anima*. 4 voll. Roma; Bari: Laterza.
- Aubert de Versé, Noël [1684] (2015). *L'impie convaincu ou Dissertation contre Spinoza*. A cura di Fiormichele Benigni. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Baillet, Adrien (1691). *Vie de Monsieur Descartes*. 2 vols. Paris: Daniel Houtemels.
- Bock, Friederich Samuel (1774). *Historia Antitrinitariorum, maxime Socinianismi et Socinianorum*. Regiomonti et Lipsiae: Impensis Gottl. Lebr. Hartungii.
- Bordoli, Roberto (2005). *The Socinian Objections: Hans Ludwig Wolzogen and Descartes*. Mulsow, Martin; Rohls, Jan (ed.), *Arminianism and Socinianism*. Leiden: Brill, 177-86.
- Brundell, Barry (1987). *Pierre Gassendi*. Dordrecht: Reidel Publishing Company.
- Cantimori, Delio (1939). *Eretici italiani nel Cinquecento. Ricerche storiche*. Firenze: Sansoni.
- Cartesio, Renato (1994). *Opere filosofiche*. A cura di Eugenio Garin. Roma; Bari: Laterza.
- Chmaj, Ludwik (1959). «Wolzogen przeciw Kartezjuszowi». *Bracia Polscy: Ludzie, idee, wpływy*. Warsaw: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Crell, Johann (1668). «De Deo et eius attributis». *Johannis Crellii Franci Operum Tomus quartus scripta eiusdem didactica et polemica complectens*. Irenopoli.
- Cristofolini, Paolo (1974). *Cartesiani e sociniani*. Urbino: Argalìa Editore.
- d'Aquino, Tommaso (1980). *S. Thomae Aquinatis Opera Omnia, ut sunt in indice thomistico (additis 61 scriptis ex aliis medii aevi auctoribus) curante Roberto Busa*. 7 Bd. Stuttgart-Bad Caanstatt: Frommann-Hezboog.
- Descartes, René (1897-1913). *Oeuvres*. Éd. Adam, Charles; Tannery, Paul. 12 vols. Paris: Cerf.
- Desmarets, Samuel (1670). *De abusu philosophiae cartesianae*. Groningae, apud Tierk Everts.
- De Michelis Pintacuda, Fiorella (2004). *Socinanesimo e libertà*. Priarolo, Mariangela; Scribano, Emanuela (a cura di), *Fausto Sozzini e la filosofia in Europa*. Siena: Accademia Senese degli Intronati, 303-22.
- Fafara, Richard J. (1979). «An Eight Set of Objections to Descartes' Meditationes». *A Modern Schoolman: A Quarterly Journal of Philosophy*, 57(1), 25-44.
- Hutton, Sarah (2005). *Platonism and the Trinity: Anne Conway, Henry More and Christoph Sand*. Mulsow, Martin; Rohls, Jan, *Socinianism and Arminianism*. Leiden: Brill, 207-24.

- Jolley, Nicholas (1992). «The Reception of Descartes' Philosophy». Cottingham, John (ed.), *The Cambridge Companion to Descartes*. 4 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 4, 393-423.
- Kühler, Wilhelm Johannes (1912). *Der Socinianisme in Nederland*. Leiden: A.W. Sijthoff's Uitgevers-Maatschappij.
- Kuyper, Franz (1676). *Arcana atheismi revelata*. Rotterdam: Naerantum.
- Lamy, François (1696). *Le nouvelle athéisme renversé ou Réfutation de Spinoza*. Paris: Roulland.
- Landucci, Sergio (1991). «Dio e materia nell'età cartesiana». Ciliberto, Michele; Vasoli, Cesare (a cura di), *Filosofia e politica. Per Eugenio Garin*. Roma, Editori Riuniti.
- Landucci, Sergio (2005). *Dio e materia nell'età cartesiana*. Ciliberto, Michele; Vasoli, Cesare (a cura di), *Filosofia e politica. Per Eugenio Garin*. Roma: Editori Riuniti, 457-482.
- Landucci, Sergio (2002). *La mente in Cartesio*. Milano: Franco Angeli.
- Locke, John [1690] (1963). *An Essay Concerning Human Understanding. The Works of John Locke*. 10 vols. Germany: Scientia Verlag Aalen.
- Marchetti, Valerio (1999). *I simulacri delle parole e il lavoro dell'eresia. Ricerca sulle origini del socinanesimo*. Bologna: CISEC.
- Mersenne, Marin (1932-1988). *Correspondence du P. Marin Mersenne*. Éd. De Waard, Cornelius. 18 vols. Paris: Éditions du Centre national de la recherche scientifique.
- Mignini, Filippo (2005). *Spinoza e i Sociniani*. Priarolo, Mariangela; Scribano, Emanuela (a cura di), *Fausto Sozzini e la filosofia in Europa = Atti del Convegno* (Siena, 25-27 novembre 2004). Siena: Accademia Senese degli Intronati, 137-78.
- Moreau, Pierre-François (1996). «*Spinoza's Reception and Influence*». Garrett, Don (ed.), *The Cambridge Companion to Spinoza*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Moreau, Pierre-François (1971). *Spinoza et le spinozisme*. Paris: PUF.
- Mulsow, Martin (2005). *The 'New Socinians': Intertextuality and Cultural Exchange in Late Socinianism*. Mulsow, Martin; Rohls, John (eds.), *Arminianism and Socinianism*. Leiden: Brill, 49-78.
- Nicolson, Marjorie H. (1929). «The Early Stage of Cartesianism in England». *Studies in Philology*, 26, 356-74.
- Nicolson, Marjorie H. (1992). *Conway Letters: The Correspondance of Anne, Viscountess Conway, Henry More and their Friends 1642-1648*. Oxford: Clarendon Press.
- Paganini, Gianni (2003). «Hobbes, Valla and the Trinità». *British Journal for the History of Philosophy*, 11(2), 183-218.
- Pitassi, Maria Cristina (2005). «La correspondance entre Marin Mersenne et Marcin Ruar». Szczucki, Lech, *Faustus Socinus and His Heritage = Atti del Convegno* (Cracovia, 24 settembre 2004). Kraków: Polska Akademia Umiejętności, 189-201.

- Platone (2007). *Dialoghi filosofici*. A cura di Cambiano, Giuseppe. Torino: UTET.
- Popkin, H. Richard (1960). *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*. Assen: Van Gorcum.
- Randall, John Herman (1961). *The School of Padua and the Emergancy of Modern Science*. Padova: Editrice Antenore.
- Ricuperati, Giuseppe (1980). «*Il problema della corporeità dell'anima*». Bertelli, Sergio (a cura di), *Il libertinismo in Europa*. Napoli; Milano: Ricciardi, 369-415.
- Sand, Christopher (1684). *Bibliotheca Antitrinitariorum*. Freistadii.
- Schmaltz, Tad M. (2005). *Reception of Descartes. Cartesianism and Anti-Cartesianism in Early Modern Europe*. London; New York: Routledge.
- Scribano, Emanuela (1988). *Da Descartes a Spinoza. Percorsi di teologia razionale*. Firenze: Franco Angeli.
- Scribano, Emanuela (1997). *Guida alle Meditazioni metafisiche*. Milano; Bari: Laterza.
- Scribano, Emanuela (2006). «Aristotele contro Platone in Fausto Sozzini». *Rinascimento*, 46, 73-92.
- Sozzini, Fausto (2004). *Fausti Socini Senensis Opera Omnia*. A cura di Mariangela Priarolo e Emanuela Scribano. 2 voll. Siena: Giuseppe Ciacccheri.
- Sozzini, Fausto; Pucci, Francesco (2010). *De statu primi hominis ante lapsum disputatio*. A cura di Mario Biagioni. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Skrzypek, Marian (1997). «Gassendi chez les sociniens et les libertins polonais». Murr, Sylvia (éd.), *Gassendi et l'Europe*. Paris: Vrin, 301-14.
- Stella, Aldo (1983). *Influssi dell'aristotelismo veneto nella genesi del socinianesimo*. Olivieri, Luigi, *Aristotelismo veneto e scienza moderna = Atti del 25° Anno Accademico del Centro per la storia della tradizione aristotelica nel Veneto*. 2 voll. Padova: Editrice Antenore, 1, 993-1007.
- Szczucki, Lech (1967). «La prima edizione dell'«Explicatio» di Fausto Sozzini». *Rinascimento*, 7(1), 319-23.
- Thijssen-Schoute, Louise C. (1954). *Nederlands Cartesianisme*. Amsterdam: Noord-Hollandsche.
- Van Mastricht, Peter (1677). *Novitatum cartesianorum Gangraena seu theologia cartesiana detecta*. Amstelodami: Jaansonio Waesbergio.
- Van Velthuysen, Lambert (1680). «Tractatus de cultu naturali, et origine moralitatis oppositus Tractatui theologico-politico, et operi postumo B.D.S». *Opera Omnia*. Roterodami: Leers.
- Verbeek, Theo (1997). «*Descartes et les Pays-Bas: philosophie et théologie*». Fattori, Marta (a cura di), *Il vocabolario della République des Lettres*. Firenze: Leo S. Olschki.
- Vercruyssen, Jérôme (1976). «Bibliotheca Fratrum Polonorum. Histoire et bibliographie». *Odrodzenie i Reformacja w Polsce*, 26, 204-5.

Vorst, Konrad (1610). *Tractatus theologicus de Deo, sive de natura et attributis Dei*. Steinfurti: T. Caesar.

Wolzogen, Hans Ludwig (1657). *Annotationes in Meditationes Metaphysicas Renati Des Cartis*. Amsterdam: Jan Hendricksz Boom.

Wolzogen, Hans Ludwig [1657] (1959). *Uwagi do Medytacji Metafizycznych René Descartes'a*. Chmaj Ludwik (pod redakcja). Warszawa: Biblioteka Klasyków Filozofii.

Wolzogen, Hans Ludwig [1657] (2012). *Annotationes in Meditationes Metaphysicas Renati Des Cartis*. A cura di Elisa Angelini. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.