

Le ragioni degli altri

Dissidenza religiosa e filosofia nell'età moderna

a cura di Mariangela Priarolo e Emanuela Scribano

Socinianismo e crisi del cartesianismo in Aubert de Versé

Fiormichele Benigni

(Università di Roma «Tor Vergata», Italia)

Abstract The work of Aubert de Versé *L'impie convaincu ou dissertation contre Spinoza* (1684), far from being just a mere confutation of the philosophy of Spinoza, is moreover the first organic attempt to trace the genesis of his pantheism, linking it to its original root, the Cartesian philosophy. To this extent, the charge of 'spinozism' involves not only Descartes, but the main cartesian philosophers (Malebranche, Arnauld, Rohault, Le Grand). Nevertheless the peculiar point of view of the socinian Aubert de Versé, materialist and gassendist, enables him to translate the diagnosis of the downfall of cartesianism into a more general accusation to the whole Western rational theology, based on infinitism, spiritualism and creationism.

Sommario 1 Introduzione. – 2 Materialismo e teologia. – 3 Libertà e sentimento interiore. – 4 La materia e Dio. – 5 Cartesio spinozista?

Keywords Cartesianism. Spinoza. Socinianism. Aubert de Versé.

1 Introduzione

Se è vero quanto scrive con sarcasmo Voltaire (1765, 269-70) nell'articolo «Sècte», che termini come 'papismo', 'molinismo', 'giansenismo' sono «soltanto dei nomi di battaglia», c'è da chiedersi se lo stesso non possa valere anche per il 'socinianismo'. Nel corso del Sei e Settecento, infatti, fra tutte le eresie sopravvissute all'età della Riforma, quella sociniana pareva conservare ancora un intrinseco potenziale di minaccia: lo attestano non soltanto il tenore delle accuse di 'socinianismo' di cui è cosparsa la letteratura dell'epoca (reazione altrimenti inspiegabile, se si fosse trattato di un fenomeno intellettuale di second'ordine), ma anche, e soprattutto, il livello della sfida teorica che i sociniani scelsero di lanciare su più fronti. In ordine sparso: l'austriaco Wolzogen già nel 1657 (sollecitato da Mersenne) assume su di sé il compito di redigere, *en socinien*, una serie di obiezioni

alle *Meditazioni* di Cartesio (Wolzogen [1657] 2012).¹ Lo stesso farà Cupe-
rus, alcuni anni dopo in Olanda, contro il *Trattato teologico-politico* e gli
eccessi di certa ermeneutica biblica di marca cartesiana (Cupe-
rus 1676).² E così anche Aubert de Versé: contro Jurieu, Hobbes, il giansenismo, Bos-
suet – quasi a testimoniare della diffusione, in Europa, di una certa auto-
coscienza di massima della propria identità filosofica ‘sociniana’ (Morman
1987, 1991; Sgard 1999). *L’Impie convaincu* in particolare, pubblicato
da Aubert de Versé nel 1684 ad Amsterdam, storicamente ebbe un peso
enorme, giacché fu la prima opera in cui si stabiliva, senza giri di parole,
la diretta filiazione Cartesio-Spinoza, inaugurando un celebre paragone,
destinato a diventare una sorta di luogo comune nella storiografia moderna
(Aubert de Versé [1684] 2015, VII-LXXXI).

D’altra parte, fin dal sottotitolo, programmatico, quel trattato pareva
esibire tutti i crismi di legittimità antispinozista: «Dissertazione contro
Spinoza, in cui si confutano i fondamenti del suo ateismo [...] ma anche
le principali ipotesi del *Cartesianismo*, che si mostrerà essere all’origine
dello *Spinozismo*». Calata nell’agone filosofico di fine secolo, l’opera non
mancava peraltro di pronunciarsi anche rispetto a tematiche di scottante
attualità – la *querelle* fra Arnauld e Malebranche, l’occasionalismo, la
materialità dell’anima –, il che pareva conferirle un’ulteriore capacità
di attrazione, all’interno di un orizzonte culturale egemonizzato da ser-
rate quanto nervose discussioni intorno alle metafisiche cartesiane. E
invece la storia le riservò un’accoglienza impietosa: condanne ufficiali,
stroncature, confutazioni persino (Howe [1675-1702] 1848, 1, 166-200).³
Fino a Ottocento inoltrato, in enciclopedie, recensioni, dizionari biblio-
grafici, si poteva leggere di uno «scrittore ben mediocre», di una «pre-
tesa confutazione», «superficiale», «non solida», costellata di «ingiurie»,
fondata su insinuazioni «gratuite», nonché incardinata su una «strana
dottrina», tanto ambiziosa quanto «contraddittoria». ⁴ Sicché ancora oggi
Jonathan Israel (2001, 354) può domandarsi se siano poi «davvero così
diverse» – a dispetto delle roboanti dichiarazioni di facciata – le tesi
dell’*Impie convaincu* e quelle di Spinoza (così anche Vernière 1982, 88
e Hubert 1994, 20-2).

1 Sul ruolo di Mersenne, cf. Wolzogen [1657] 2012, xxviii-xxxiii.

2 Su Cupe-
rus (Frans Kuyper), cf. Scribano 1988, 191-205 e Bordoli 1997, 392-4.

3 La seconda parte dell’opera di John Howe *The Living Temple*, intitolata «Animadversions
on Spinoza and a french writer pretending to confute him», è a tutti gli effetti la confutazione
di una confutazione. La condanna ufficiale dell’opera di Aubert de Versé, da parte del Sinodo
delle Chiese Valloni delle Province Unite, arrivò nel 1685 (Sgard 1999, n. 82).

4 Giudizi rinvenuti in Bayle 1684, 157; Jurieu 1687, 20; Malebranche 1955-65, 18, 367;
Lamy 1696, 11-6; Moréri 1759, 10, 554 (e già 1689, 1125); *Dictionnaire universel françois
et latin* 1721, 4, 1880; D’Holbach 1770, 172; Gérando 1847, 2, 434; Hauréau 1870, 1, 87-9;
Encyclopédie des Sciences Religieuses 1881, 159.

Decisivo, rispetto a quest'infelice reputazione, è stato il 'socinianismo' di Aubert de Versé: a fare problema non erano cioè gli obiettivi critici della sua opera, ma l'angolatura dalla quale venivano considerati. D'altra parte quella di Noël Aubert de Versé era la classica figura di un irregolare d'*âge classique*, fin nelle convulse trame biografiche, fatte di abiure e conversioni, condanne, fughe ed esili.⁵ Segnato da una triplice estraneità – ripudiato da tutti i propri familiari, respinto dai cattolici in quanto sociniano e dai protestanti in quanto cattolico – il tormentato percorso intellettuale di Aubert de Versé non gli impedì tuttavia di portare avanti una febbrile attività di polemista, che lo portò a misurarsi con i nomi principali del panorama teologico e filosofico del secolo.

Fra questi, appunto, Spinoza: e forse non è un caso che nella sua vasta produzione lo sforzo teorico di maggiore intensità Aubert de Versé l'abbia riversato proprio nell'*Impie convaincu*. Soffermarsi sullo scandalo dello spinozismo, infatti, in qualche modo per il sociniano serviva a definire al tempo stesso la propria collocazione – generando in tal modo un effetto di riflessioni multiple in cui finiva per essere messo a tema anche lo statuto problematico della stessa nozione di 'cartesianismo'.⁶

2 Materialismo e teologia

L'ipotesi di base, quella che orienta l'intera procedura confutatoria, è tipicamente sociniana: si dà un Dio, principio eterno e perfettissimo, ma in coesistenza con un'altra sostanza, la Materia, anch'essa «increata, eterna e dall'esistenza indipendente» (Aubert de Versé [1684] 2015, 6, 11-2, 115).⁷ Questa coeternità del principio materiale rispetto a Dio va intesa tuttavia «in modo diverso», in quanto la Materia è costitutivamente passiva, priva di forza, vita e conoscenza, ma «riceve» queste perfezioni dalle «operazioni» di Dio, che dispone di essa «come un padrone» (11) e su di

5 Sui tortuosi itinerari intellettuali di Aubert de Versé, cf. Aubert de Versé [1684] 2015 vii-xxi, e ora l'attenta ricostruzione di Stefano Brogi nell'*Introduzione* a Aubert de Versé [1687] (2016).

6 È così possibile isolare alcuni elementi di teoria, estraendoli dal più generale disegno confutatorio dell'opera – nel cui concitato andamento polemico naturalmente questi sono sempre immersi: ci proponiamo quindi di desumerli dal discorso critico per tentare di considerarli a sé.

7 È anche la tesi espressa nell'opuscolo di quel Serbaltus Sartensis che molti, Pierre Bayle *in primis* (1702, 3, 2774) hanno identificato in Aubert de Versé: «ecce ergo alterum ens necessario quoque existens, materia scilicet universi» (Latinus Serbaltus Sartensis 1684, 12). La tesi sociniana delle «duae substantiae» è già in Crell [1630] 1665, 1, 12. Cautelativi, in tutti, i riferimenti al precedente di Tertulliano.

essa agisce imprimendole le più varie configurazioni (15, 21).⁸ Quella che si suole chiamare 'creazione', quindi, in verità altro non è che un dar forma a una materia che da sempre è esistita: e quindi certamente non 'dal nulla'. Era così da ritenersi acquisito che, potendo agire sulla Materia, Dio ne condividesse almeno la caratteristica dell'estensione, benché per tutto il resto continuassero ad essere due sostanze realmente distinte, e poste in due luoghi diversi (Dio, stando alle Scritture, «in cielo») (14, 21, 43, 86).⁹

Già non era cosa da poco, il concedere che anche Dio fosse esteso, pena l'incomprensibilità del suo rapporto al mondo. Gli è infatti che dall'insinuazione della 'spazialità' di Dio seguiva pure l'asserzione della sua finitezza, dato che se «l'estensione della Materia» era «limitata da quella di Dio» (15), allora valeva anche l'inverso. La sequenza è nitida: per poter agire sulla materia, Dio deve essere esteso, ma allora, se è esteso come la materia ma da essa distinto (ché altrimenti si avrebbe il panteismo), ne deriva che dovrà essere anche «in sé finito», tale per cui la sua essenza termini dove ha inizio quella del mondo materiale (17, 49).¹⁰

Sugli argomenti passati in rassegna, com'è chiaro, grava il presupposto per cui non possa darsi «sostanza» se non «estesa e corporea» (43, 57, 85, 107): una forma dichiarata di corporalismo, peraltro non infrequente nel campo sociniano (cf. Cuperus 1676, *Proemium* (s.p. e 213). Di conseguenza esisteranno da una parte sostanze estese dotate «essenzialmente» di pensiero - ad esempio Dio, contro la tendenza, maggioritaria nella teologia, a definirlo inesteso e incorporeo (Aubert de Versé [1684] 2015, 27 e, con qualche cautela, 112).¹¹ E poi ci saranno sostanze estese di altro tipo, quelle cioè che difettano di tale caratteristica «essenziale», o al più la posseggono in forma «accidentale» - ad esempio le pietre, come grado zero di dinamicità, o gli uomini: anch'essi sostanze estese materiali, e pertanto prive degli «attributi essenziali» di vita movimento o pensiero, per quanto dotati di queste qualità come loro «accidenti» o «modificazioni» (14-5, 55, 57, cf. anche Cuperus 1676, 201). In altri termini, mentre Dio è una sostanza estesa che è 'essenzialmente' spirituale e dinamica, le altre sostanze estese materiali lo sono soltanto in alcune

8 Sulla passività della materia, fra i vari luoghi, cf. anche Aubert de Versé [1684] 2015, 6, 20, 98 («la matière existe nécessairement aussi; cependant elle n'a aucune opération nécessaire»); Latinus Serbaltus Sartensis 1684, 18 («rerum natura [...] a Deo formata est et constituta»). Stessa tesi già in Cuperus 1676, 198; Crell [1630] 1665, 5, 10.

9 Cf. anche Vorst 1610, 235, 237, 242 e Crell [1630] 1665, 92.

10 Dio è dunque «une véritable étendue, mais non pas infinie» (Aubert de Versé [1684] 2015, 87) dato che si può ben essere sostanza per sé e «indépendamment d'une autre [substance], et néanmoins être finie en soi» (63). Fra i sociniani, cf. Wolzogen [1657] 2012, 17 (l'infinito è unico per definizione, ma poiché vediamo che esistono delle creature «quae ipse Deus non sunt», ne segue che «Dei essentiam non esse infinitam») e Cuperus 1676, 201.

11 Cautela analoga già in Crell [1630] 1665, 37.

loro specifiche configurazioni: è il caso della mente umana, ad esempio (ma non della pietra).

Il punto di vista di Aubert de Versé è formulato senza riserve: come si usano i termini di «fuoco o neve» per designare dei corpi con certe «determinazioni di movimento» e «disposizione di parti», allo stesso modo si parlerà di «spirito» per indicare dei corpi le cui parti siano modificate in modo tale da avere «percezione o conoscenza»: a tanto è ridotto il pensiero, ad essere mera «modificazione della natura corporea». E ciò non senza una punta di sarcasmo, in tempi di discussioni cartesiane: «la differenza che c'è fra spirito e corpo, è che la parola 'spirito' indica propriamente a quale tipo di corpo ci si riferisca» (57-8).¹²

Da tale posizione non poteva che seguire una gnoseologia marcatamente sensistica, per cui le idee parrebbero coincidere con le percezioni – ossia, qui, con determinate configurazioni del cervello prodotte da specifiche dinamiche neurofisiologiche.¹³ Come il resto del corpo umano, anche il cervello, per Aubert de Versé, è composto da tante parti distinte (tanti «atomi o spiriti animali»), e ognuna di queste è dotata di una propria «forza di pensare». Trattandosi però di «parti continue le une alle altre», il risultato è che tutte agiranno di concerto, andando a produrre un unico pensiero, un'unica «percezione o immagine». Accade infatti nella mente umana ciò che accade in uno specchio che rifletta l'immagine di un oggetto: anche lo specchio è composto da un'infinità di parti, ciascuna delle quali considerata a sé riflette l'oggetto in questione secondo la sua angolatura specifica; ma dato che, nello specchio come nel cervello, le parti compongono complessivamente il medesimo «corpo continuo e uguale», ne consegue che, per una sorta di «armonia» spontanea, «tutte concorreranno a formare una medesima e unica percezione» (60-1).¹⁴

Così si veniva a formalizzare la tesi della materialità intrinseca del pensiero: non solo ogni atomo «in qualche modo» sente, separatamente preso, ma in determinati 'sistemi' atomici (il cervello umano) più particelle danno luogo a quello che propriamente si definisce «pensiero» – cioè a una sorta

¹² Perentoriamente, a p. 75, sempre a proposito dell'«esprit», che i cartesiani vorrebbero incorporeo: «je le crois corporel».

¹³ Negli errata-corrige, simulando non senza perfidia una svista – stratagemma non raro in Aubert de Versé, su cui vedi l'*Introduzione* di Brogi in Aubert de Versé [1687] (2016) –, si specifica come nel testo comparisse solo per errore il termine «esprit», laddove si sarebbe dovuto leggere più correttamente «cerveau» (Aubert de Versé [1684] 2015, 60).

¹⁴ Per quanto suggestiva, la teoria è soltanto accennata, nell'*Impie*, e non se n'è trovata traccia in altre opere di Aubert de Versé. In essa potrebbe scorgersi forse un retaggio degli studi di medicina che l'autore intraprese a Parigi nel 1662, appena ventenne (e che interruppe per il prevalere di interessi di tipo teologico, salvo riprenderli – ma non se ne hanno conferme certe – diversi anni dopo: cf. Morman 1987, 7-94), in un periodo in cui peraltro si addensavano le discussioni critiche di medici e scienziati intorno alle acquisizioni della neurofisiologia cartesiana, da Thévenot a Stensen (Scribano 2015, 136-41).

di funzione percettiva di grado superiore, una «rappresentazione» unitaria autorizzata per così dire dall'omogeneità del costruito che le singole particelle vanno a costituire. È esattamente la soluzione che paventerà Pierre Bayle nel *Dictionnaire*, di lì a poco: a un materialista che volesse superare l'«obiezione insormontabile» fondata sull'«unità» che «conviene agli esseri pensanti» (e che non è dato rinvenire in un mero «*assemblage* d'atomi»), non resterebbe che postulare l'animazione di ogni singola particella – poiché a quel punto si capirebbe meglio come da alcuni composti possano scaturire sentimento o conoscenza (Bayle 1740, 3, 101-2). Allo stesso modo John Locke nell'*Essay*, più o meno in quegli anni: è improbabile che la materia di per sé abbia «percezione e conoscenza», a meno di non voler attribuire queste «proprietà» a «ogni sua particella» (Locke [1690] 2004, 1173).¹⁵ Ed era quanto aveva fatto Aubert de Versé: «forse ogni atomo pensa? Certamente» (Aubert de Versé [1684] 2015, 59).¹⁶

Se alle spalle di queste posizioni stava con ogni evidenza l'eredità del vitalismo di Campanella, l'insistenza sul concetto di 'atomo' da parte del sociniano aveva tutta l'aria di volersi posizionare nel solco di una variante specifica di quell'eredità, la filosofia di Pierre Gassendi.¹⁷ Il nome dell'atomista francese («il nostro Gassendi») del resto una volta compare anche (in un'opera di per sé piuttosto avara di citazioni), ad avvalorare l'ipotesi vacuista (116); e poi, più in generale, il tenore delle critiche mosse al cartesianismo da parte di Aubert de Versé pareva seguire da presso – fin nello stile – le incalzanti *Quinte obiezioni* alle *Meditazioni metafisiche*.¹⁸ C'è però un indizio decisivo, che conferma

15 Affinché la materia possa darsi da sola la facoltà di pensare, era la posizione di Locke, dovrebbe pensare anche ogni sua singola parte – in altri termini, per assurdo «senso, percezione e conoscenza dovrebbero essere proprietà eternamente inseparabili dalla materia e da ogni sua particella».

16 Quasi negli stessi termini, vent'anni dopo, la posizione di Aubert de Versé sarà Anthony Collins a riproporla, contro Samuel Clarke, che dalla sua caldeggiava invece la tesi che qui era imputata ai cartesiani, per cui la materia non può pensare (cf. Landucci 2002, 199-214).

17 Già Tommaso Campanella ([1620] 2007, 8-9) osservava come un composto di parti materiali («l' unite qualità») non sia in grado di produrre di per sé pensiero o sensibilità, a meno che in quelle parti non si trovi già una «virtù senziente» che «le avvivi e muova»: il «temperamento è certo una relazione di cose unite e temperate, ma non può essere virtù vitale e sensitiva, se non sentono esse cose unite in tal temperie». Si tratta di una tesi che Gassendi senz'altro conobbe e parzialmente assimilò (cf. Lerner 1995, 65-7). La posizione opposta, per cui da più atomi inerti non può derivare altro che un composto inerte, era stato già Plutarco (1618, 2, 590-9) a sostenerla, contro gli epicurei.

18 Ad esempio, l'idea gassendista per cui i corpi possono ben muoversi «da se stessi, e han la virtù di muovere gli altri» senza ricorrere a un principio incorporeo (Cartesio 1994, 2, 254; Descartes 1996, 7, 260) è in Aubert de Versé [1684] 2015, 58; la tesi per cui ogni conoscenza, aristotelicamente, «sembra venire originariamente dai sensi» (Cartesio 1994, 2, 260; Descartes 1996, 7, 267), in modo tale che anche le idee delle «cose che crediamo siano immateriali» sono idee «corporee» che non possono essere pensate se non «come corporee,

l'ipotesi di una tendenza gassendista nell'*Impie convaincu*: a passare in rassegna i vari cartesiani con cui si misura, si può notare infatti come il principale riferimento polemico del sociniano, nei passi appena ricordati, fosse quell'Antoine Le Grand, autore di alcuni fra i manuali di filosofia cartesiana più diffusi in Inghilterra, che nel 1675 aveva pubblicato anche una fortunata *Dissertatio de carentia sensus et cognitionis in brutis*. Ebbene, per quanto non venisse mai citata direttamente, era esattamente questa l'opera che Aubert de Versé prendeva di mira, nelle forme del contrappunto critico (57, 59-61).¹⁹ Solo che, se si va a vedere contro chi era diretto, a sua volta, quello scritto di Le Grand, si scopre che questi proprio con Gassendi ce l'aveva: e nello specifico contro il suo riduzionismo, che farebbe risultare il pensiero da un mero aggregato di atomi.²⁰ Sicché, in fin dei conti, non è inverosimile che per Aubert de Versé fosse proprio l'atomismo (di Gassendi, o di More e Cudworth) ad apparire come l'opzione più adatta al suo scopo, quello di erigere una netta linea oppositiva al cartesianismo: un approccio tattico, questo, che poco dopo anche Bayle riprenderà, negli stessi termini - e anche lui, non a caso, a proposito di Spinoza (Bayle 1740, 4, 253).²¹

Due conseguenze derivavano infine da quest'approccio gassendista: il nominalismo, ossia la convinzione che non esistano idee universali; e il rifiuto dell'innatismo, vale a dire della credenza nell'esistenza di idee «co-essenziali alla nostra anima e da essa inseparabili». Non faceva eccezione nemmeno l'idea dell'Ente perfettissimo: come tutte, anch'essa frutto di un

o a guisa di cose corporee» (Cartesio 1994, 2, 318; Descartes 1996, 7, 331-2) è in Aubert de Versé [1684] 2015, 55-6; la denuncia delle incongruenze di un dualismo che non sa spiegare come «una sostanza che non è estesa» possa interagire con un corpo (Cartesio 1994, 2, 323, 327, 329; Descartes 1996, 7, 337, 341, 343-4) è in Aubert de Versé [1684] 2015, 36; l'ipotesi di un'anima diffusa «in tutto il corpo» ma senziente «in una parte soltanto» (Cartesio 1994, 2, 325; Descartes 1996, 7, 339) è in Aubert de Versé [1684] 2015, 60; la critica alla presunta spiritualità di un'anima «semplice» e «indivisibile», smentita dal «sentimento del dolore», possibile solo dove vi siano «parti» (Cartesio 1994, 2, 329-30; Descartes 1996, 7, 344-5), in Aubert de Versé [1684] 2015, 59. La questione del rapporto tra la metafisica del sociniano e il pensiero di Gassendi merita di essere ripresa in altra sede (in generale, ma senza riferimenti a Aubert de Versé, cf. la rapida rassegna di Skrzypek 1997).

19 L'opera di Le Grand confluirà in traduzione inglese, vent'anni dopo, in una raccolta più ampia (Le Grand 1694). È interessante notare come, insieme ai noti Arnauld, Malebranche e Spinoza, Aubert de Versé menzionasse pure - benché in modo rapido - gli scritti dei cartesiani Antoine Dilly e Jacques Rohault (oltre a questo di Le Grand), che negli anni Settanta del Seicento avevano preso parte alla *querelle* sull'automatismo animale - segno del deciso posizionamento del sociniano, in quel dibattito, fra le fila degli anticartesiani (cf. Roux 2013).

20 Per contro, «non partes materiae, non totum ex iis conflatum capax est cognitionis» (Le Grand 1675, 47). Alle pp. 49-56 la polemica serrata contro Gassendi e gli atomisti (sostenitori cioè degli «atomi» o delle «monadi»: c'è da supporre che il pensiero del cartesiano Le Grand, attivo in Inghilterra, andasse quindi ai filosofi di Cambridge).

21 Sull'atomismo 'tattico' bayliano, cf. Benigni 2009.

processo di combinazione di esperienze sensibili – un tipico caso di idea ricavata per induzione e generalizzazione (Aubert de Versé [1684] 2015, 45-6, 78-9).

Come appare chiaro anche a uno sguardo veloce, il quadro teorico configurato nell'*Impie convaincu* era tale da mettere in luce una serie di nodi cruciali nei dibattiti di fine secolo.

3 Libertà e sentimento interiore

Quanto alla libertà dell'agire umano, si trattava di un assunto irrinunciabile, per chiunque simpatizzasse anche soltanto lontanamente con il pensiero sociniano. Classicamente, Aubert de Versé la definiva in termini di capacità deliberativa, e dinanzi al problema – altrettanto classico – di conciliarla con l'asserita onnipotenza divina, venivano mobilitate risposte assai differenti fra loro: la tesi della libertà umana come prodotto della creazione, ad esempio (123), per cui Dio avrebbe creato la contingenza, stabilendo per decreto che vi fossero enti indeterminati (gli uomini); oppure (95) la libertà come postulato, dedotto da quel 'fatto' che è l'obbligazione attestata dai comandamenti biblici, e che è tale da presupporre dunque esseri liberi. Un argomento risulta però più incisivo degli altri, se non altro perché funge da detonatore di un problema ben più esteso: si tratta in questo caso dell'appello allo spontaneo sentimento della libertà che ogni uomo sperimenta nella propria coscienza – la sua evidenza è tale da resistere a qualsiasi tentativo razionale di dimostrarne l'infondatezza.²²

Quest'ultimo argomento però, oltre all'aspetto teologico (esibito di volta in volta contro le varie dottrine della predeterminazione, del *concursum*, dell'occasionalismo: cf. le pp. 103-4), è importante anche da un'altra prospettiva. La testimonianza del «sentimento interiore» fornisce infatti un attendibile parametro di giudizio, per Aubert de Versé: e ciò, non solo quando attesta la libertà della volontà o l'autonomia del pensiero, ma anche quando registra alcune caratteristiche dei corpi, come gli odori o i sapori. In quest'ultimo caso si tratta certo di qualità che sdegnosamente alcuni filosofi liquidavano come 'secondarie', cioè oggettive soltanto in apparenza – il che dovrebbe indurre a diffidare del «sentimento interiore» che le veicola. Ma la provocazione qui è costruita ad arte: o i filosofi ripristinano quel sentimento, era l'attacco del sociniano, oppure coerentemente lo rifiutano, ma allora insieme alle qualità secondarie sono obbligati a diffidare anche di quell'intimo convincimento di essere liberi, che invece pure ad essi appare incontrovertibile.

22 Aubert de Versé [1684] 2015, 101 («il ne faut consulter que soi-même...»), 111 («nobis enim conscii sumus vim quandam in nobis insitam adesse...»).

Il trascinamento concettuale è stringente, e, singolarmente, lo si era già trovato in Spinoza:

Gli uomini ritengono d'essere liberi perché sono consapevoli delle proprie volizioni e dei propri appetiti, mentre non pensano neppure per sogno alle cause [di questi] [...]; onde [a causa del pregiudizio antropocentrico e finalistico] dovettero formare queste nozioni, con le quali spiegare le nature delle cose, quali: *bene, male, ordine, confusione, caldo, freddo, bellezza e deformità*. E poiché si credono liberi, da ciò sono venute queste nozioni : *lode e vituperio, peccato e merito* [...]. (Spinoza 2007, 827, 831; 1925, 2, 78, 81)

Per Spinoza, in fin dei conti, noi pregiudizialmente ci stimiamo liberi, così come immaginiamo che caldo e freddo (o bello e brutto) siano nella natura delle cose: l'uno e l'altro pregiudizio derivano però da un'inadeguata comprensione dell'ordine causale necessario, e cioè dall'ignoranza delle vere cause.

Specularmente, è quanto si sostiene pure nell'*Impie convaincu* (all'interno di un'argomentazione *ad hominem* contro il cartesiano Arnauld):

Se [Arnauld] ricorre al sentimento interiore, che ci dice che l'anima fa questo o quello, [...] e se per lui tale sentimento interiore ha valore di prova legittima, allora io dico che dobbiamo fidarci di esso non solo per questo tipo di percezioni [...] perché allo stesso modo dovremmo credergli [...] quando attesta che vediamo il bianco e il nero, e che il bianco e il nero sono nei corpi che vediamo [...]. (Aubert de Versé [1684] 2015, 90)

Nel giro di qualche pagina, una nuova stoccata:

Tutti gli spinozisti, i cartesiani e i malebranchisti ammettono, almeno a parole e superficialmente, che abbiamo un sentimento interiore che ci persuade che siamo liberi. Ma [...] di fatto se ne prendono gioco, ritenendolo non più credibile di quello che ci dice [...] che i nostri corpi sentono piacere e dolore, e che il bianco è una modificazione dei corpi [...]. (Aubert de Versé [1684] 2015, 103)

Mi sembra che «il bianco e il nero siano nei corpi che vediamo», proprio come mi sembra «che siamo noi stessi a formare i nostri pensieri» o a decidere liberamente di muoverci. Solo che quest'analogia il sociniano la invocava non, come in Spinoza, per delegittimarle entrambe - la credenza nell'oggettività delle qualità secondarie e quella nel libero arbitrio - ma al contrario per conferire loro un medesimo diritto di cittadinanza: i corpi sono realmente caldi o colorati, io sono realmente libero - lo prova l'evidenza del «sentimento interiore» di entrambe le cose. Di quanti si appellano

ad esso solo per sostenere la libertà dell'uomo, diffidandone per quanto riguarda l'oggettività dei colori o dei sapori, il minimo che si possa dire è che sono in cattiva fede.

A seguire la logica interna dei concetti, se i cartesiani ritengono che «verde e giallo siano solo dei sentimenti dell'anima» e non delle qualità dei corpi, allo stesso modo dovranno concluderne «che nei corpi non c'è né movimento né quiete», e che si tratta anche in questo caso di «sensazioni della mia anima» (56). Il cartesianismo, insinuava il sociniano, nello screditare le qualità secondarie si privava degli argomenti con cui asserire l'obiettività delle primarie, giacché anche queste, come le altre, sono modificazioni dell'anima, che nessuno autorizza a trasferire nei corpi esterni.

Nella brillante genealogia storico-filosofica del sociniano, peraltro, era proprio da quell'assunto che traeva giustificazione l'occasionalismo: se «è l'anima soltanto», un «non-so-cosa», che «da sola» basta a «vede[re] e comprende[re]» senza «bisogno di un corpo», sarà altrettanto legittimo ipotizzare che «Dio possa imprimere nella nostra mente sia idee che sentimenti», anche in assenza di corpi corrispondenti. Così potremmo avere vivide percezioni di idee, che non rimandano però a nessuna realtà esterna. Uno scenario inquietante:

Se tanto Dio quanto la mente [*esprit*] umana, pur essendo incorporei, possono comunque vedere i corpi senza che questi esistano, allora che bisogno c'è di postularne l'esistenza? Anzi, di più: che bisogno c'è di postulare l'esistenza delle stesse menti? Del resto Dio, questo spirito infinito, potrebbe bastare a tutto. Se la sua estensione infinita e intelligibile può davvero supplire ai corpi, non può forse supplire anche alle menti? [...] Nel farlo potrebbe divertirsi non poco. Anzi per lui sarebbe forse ancora più divertente se avesse creato una mente soltanto, che gli serva al tempo stesso da teatro, da personaggio, da spettatore, e da soggetto della commedia da inscenare. (Aubert de Versé [1684] 2015, 84-5)

Aubert de Versé non ricorre a toni sfumati e, tramite questo paragone ultraidealistico, quasi berkeleyano, mette a nudo uno dei problemi che segneranno quel processo che efficacemente Richard A. Watson (1966) ha chiamato *The downfall of Cartesianism*: nella diagnosi del sociniano il cartesianismo (quali che fossero le sue modulazioni: Spinoza compreso) è condannato all'inefficacia, allorché si tratti di giustificare la credenza nell'esistenza del mondo esterno.²³

23 È interessante notare come la scansione cronologica proposta da Watson a proposito della crisi della metafisica cartesiana sia sovrapponibile a quella che definisce anche la prima consistente ondata di antispinozismo filosofico.

4 La materia e Dio

Per ironia, anche nel fare professione di corporalismo (a proposito di un Dio esteso e corporeo), Aubert de Versé non era solo. Già Spinoza, in un celebre scolio, aveva messo l'estensione in Dio con tre argomenti ad effetto: 1) i propugnatori della spiritualità divina non sanno spiegare da dove derivi la materia; 2) chiunque rifiuti il vuoto e ammetta il plenismo (qui: i cartesiani) deve riconoscere che l'estensione è infinita, e dunque può ben attribuirlo a Dio; infine 3) se si dice, come a parole tutti i teologi fanno, che l'essenza di Dio è infinita, l'estensione materiale per forza deve ricadere all'interno di essa.²⁴ Conclusione: Dio è esteso, o meglio: ha l'estensione fra i suoi attributi. Ora, fatta salva l'infinità di Dio, che per un sociniano è inammissibile (pena il panteismo), argomenti identici a questi di Spinoza si trovano in Aubert de Versé ([1684] 2015, 12, 67, 110), che infatti non manca di tributargli il giusto riconoscimento.

Il discorso del resto era comune, nella letteratura anticartesiana: identificando materia ed estensione, i cartesiani finiscono per asserire che lo spazio è unico ed eterno, per cui «tutti i corpi» che vediamo nel mondo non saranno altro che parti di «una sola e medesima sostanza infinita». Solo che, giocando sui paradossi, quell'inatteso risultato panteistico dei cartesiani era per il sociniano sempre suscettibile di ricadere nella sua inversione caricaturale, il nullibismo – nel quale per principio si vuole affermare un Dio distinto dal mondo, ma poi non si saprà collocarlo «in alcun luogo» (*nullibi*), poiché a rigore il mondo materiale è infinito e non vi rimane più spazio per Dio.

Dato che Dio è immenso, e dato che non può darsi immensità senza una vera reale e positiva estensione, dove sarà collocata allora l'estensione dell'universo? Potrete certo ribattere che Dio è detto 'immensamente esteso' solo per le sue operazioni, ma che propriamente non è in alcun luogo. Solo che in questo modo rendete nullo Dio, o, che è lo stesso, ne fate uno spazio immaginario. (Aubert de Versé [1684] 2015, 27, 112)

24 Cf. Spinoza 2007, 801, 803, 805; 1925, 2, 57, 59-61, 1) «tutti quelli che [...] negano che Dio sia corporeo [...] rimuov[ono] totalmente la sostanza corporea o estesa dalla natura divina, affermando invece che essa è creata da Dio. Ma ignorano del tutto da quale potenza divina abbia potuto essere creata, dimostrando con questo chiaramente di non intendere essi stessi quel che dicono»; 2) «invece [...] la sostanza estesa è uno degli infiniti attributi di Dio [...] [e] devono ammetterlo [...] in primo luogo quelli che negano l'esistenza del vuoto»; 3) «anche se non fosse così, ignoro perché [la materia] sarebbe indegna della natura divina: dal momento che (per la Prop. 14 [Dio è infinito e unico]) al di fuori di Dio non si può dare alcuna sostanza».

Il sociniano non senza una punta di compiacimento insiste sui paradossi: in questo caso, il Dio-che-non-è-da-nessuna-parte dei nullibisti è solo il risvolto anomalo della tesi panteistica del Dio-che-è-tutto.

Non solo: proseguendo nel vaglio delle varie posizioni dei teologi su questo tema, egli procede per esclusione. La soluzione scolastica dell'eminenza viene liquidata senz'appello: come una «sciocchezza», che peraltro neanche spiega da dove Dio abbia potuto trarla, quella materia ritenuta così indegna, per poterla creare (25). Stessa impasse nelle teorie della presunta 'estensione spirituale' (25-6).²⁵ C'era poi l'altra ipotesi sul campo, già scolastica e cartesiana, che postulava un Dio sì spirituale e separato, ma anche onnipotente, e dunque in grado di agire sul mondo alla maniera di una 'forza' motrice. Ma era, di nuovo, il classico errore in cui incorrevano i nullibisti: con l'aggravante che qui si riduceva pure Dio a una sorta di Anima del Mondo - come nel panteismo (27).²⁶

Messa da parte come inservibile, poi, la teologia negativa (53),²⁷ non restava in piedi che la soluzione sociniana: quella di un dualismo di Dio e Materia, entrambi corporei, in ragione dell'evidenza incontrastata del solito principio: che può agire sulla materia soltanto una sostanza che sia essa stessa corporea.

Del resto su questo punto l'esordio del trattato era stato impietoso: le due ipotesi che comunemente si suole contrapporre (quella creazionista e quella spinozista/immanentista), in realtà coincidono:

[Il concetto di] creazione suppone che la cosa creata prima di essere creata non esistesse [...], non fosse nulla, non avesse alcuna esistenza (altrimenti, a rigore non avrebbe mai potuto essere pro-

25 «mais d'où vient et comment Dieu a-t-il produit cette impénétrabilité qu'il ne voyait et ne connaissait point en lui?».

26 «si Dieu n'était partout qu'à l'égard de ses opérations, sa divinité ne serait autre chose qu'un mode ou une qualité attachée à l'étendue de la matière [...] Mais pour la divinité [...] sans doute l'action n'étant et ne pouvant être que dans le sujet qui agit [...] c'est encore une fois tomber dans le Spinozisme, c'est prendre pour Dieu toute la matière, et l'univers, dont l'étendue corporelle sera le corps de ce Dieu, et la force qui le meut sera l'âme et l'esprit».

27 Secondo questa Dio non sarebbe corporeo poiché, per poter creare i corpi, dovrebbe essere 'superiore' ad essi: può dunque solo essere spirito. Solo che, obiettava il sociniano, anche i pensieri e le «cose pensanti» sono creature divine, allo stesso modo dei corpi, per cui questa tesi per essere plausibile avrebbe dovuto concluderne che Dio, oltre a non essere corporeo, non è neanche spirituale: e così, come unica alternativa percorribile al panteismo di Spinoza si sarebbe ottenuta una teologia negativa. Posizione, quest'ultima, tutt'altro che alternativa a quella di Spinoza, a parere di Giuseppe Rensi (1942, 37-40) il quale cita i «grandi mistici», da Plotino ad Hartmann; interessante, alle pp. 54-67, anche il parallelo fra Spinoza e l'animismo rinascimentale, ossia l'altra prospettiva che invece il sociniano aveva creduto di contrapporre al cartesianismo - e quindi allo spinozismo.

dotta [dalla sua causa]). Ma se la sua creazione e produzione implica necessariamente la negazione di un soggetto preesistente, bisogna ammettere che prima esisteva soltanto Dio [...]; se si ammette [ciò], e se si ammette che il mondo prima della creazione fosse puramente un nulla, allora non vedo come non si debba concluderne che tutto è Dio, ed è stato tratto dall'essenza di Dio. (Aubert de Versé [1684] 2015, 99-100, 8)

Al di là delle apparenze, la struttura dei concetti è la medesima. Se nel creazionismo di tutti i tempi l'esistenza del mondo è reputata dipendere in tutto e per tutto dall'atto di un ente che gli preesiste dall'eternità, la differenza dallo spinozismo finisce per ridursi a ben poca cosa: in entrambi i casi infatti l'universo è il prodotto non auto-sussistente della sostanza divina - una «modificazione» di Dio, per dirla in termini spinoziani (24, 99). E così, anche nel creazionismo, se tutto discende da Dio e nulla può darsi senza Dio, allora si ammette che Dio sia tutto, ricostituendo senza soluzione di continuità le condizioni di possibilità dell'*impiété*. Questa, per il sociniano, è infatti la vera definizione di ateismo: la negazione di una reale distanza fra «la natura» e «il suo autore», per cui poco importava, in fondo, che quella negazione la si designasse con le formule di *creatio ex nihilo* o *Deus sive natura* (4, 7).

5 Cartesio spinozista?

La brillante immagine 'reattiva' del *Cartesius architectus Spinozismi* com'è noto finì per trionfare, e in breve tempo si sarebbe affermata come uno stereotipo incontrovertibile - da Regius, a Fénelon, fino a Leibniz e Wolff. Solo che, in virtù della loro posizione privilegiata, quel paragone soltanto i sociniani potevano declinarlo con l'iperbole che s'è detta: per cui se il cartesianismo è responsabile dell'empietà spinoziana, ciò sarebbe da imputarsi alla sua sostanziale organicità rispetto alla predominante tradizione teologica - la quale da par suo era tutt'altro che immune da rischi (visti i presupposti infinitisti e creazionisti su cui poggiava).

Si trattava però di un labirintico gioco di specchi. Quale fosse la peculiarità del punto di vista sociniano l'aveva mostrato già Spinoza, fra le righe dei suoi *Pensieri metafisici*, allorché, dinanzi alle ambiguità della teologia creazionista (sempre pronta a porre dei limiti alla potenza, all'eternità e alla semplicità divine), dava mostra di preferire piuttosto le tesi dei sociniani: certo «rozzi», a suo giudizio, ma con l'audacia se non altro di parlare «più apertamente» degli altri (Spinoza 2007, 1372-3; 1925, 4, 132). Le loro teorizzazioni intorno a un Dio esteso finito e mutevole, disegnavano pur sempre un orizzonte profondamente sbagliato, per Spinoza: ma a ben vedere si trattava dello stesso orizzonte che fa da sfondo a tutta la tradizione

scolastica, e ai sociniani andava almeno riconosciuto un punto di merito, nell'essersene fatti carico, e per di più senza infingimenti.²⁸

Se questo è vero, allora, si potrebbe dire che nella prospettiva spinoziana il socinianismo costituisse la 'verità' del discorso teologico classico.

Ora, per un'inversione speculare, il medesimo discorso (e il medesimo 'riconoscimento' nell'alterità) lo si trova nell'*Impie convaincu*. Lo spinozismo costituisce infatti per il sociniano Aubert de Versé l'esito inconfessabile di ogni teologia creazionista - solo che almeno alla coerenza di Spinoza sarà concesso l'onore delle armi. Benché di segno rovesciato, si tratta dello stesso giudizio.

A voler stilizzare il tutto nella forma dell'unità dei contrari, si può dire che attraverso Aubert de Versé e Spinoza si sia delineata un'opposizione in cui ognuno dei due contendenti ha preso in parola il discorso teologico 'ordinario' per mostrarne l'intima contraddizione, quella che ne avrebbe determinato il rovesciamento nel discorso proprio dell'avversario. La teologia per Spinoza sarebbe analogica, finitista, e quindi sociniana; e, rovesciando il discorso, per Aubert de Versé la teologia sarebbe infinitista, creazionista, e quindi panteista. Probabilmente, per entrambi il vero problema era costituito dai cortocircuiti delle sistemazioni della teologia razionale: e ciò spiega anche l'apparente 'sinergia' che talvolta si registra fra Aubert de Versé e Spinoza. Ma si tratta ad ogni modo di convergenze 'locali', e solo tattiche, mentre se si vuole trovare un punto d'incontro più sostanziale fra i due, questo semmai andrà cercato nella teoria della tolleranza (della *liberté d'esprit*), che Aubert de Versé ([1684] 2015, 3-6) tratteggia ellitticamente nella *Dissertation contre Spinoza*; ma che poi espone a chiare lettere, tre anni dopo, in un brillante *Traité sur la liberté de conscience* (Aubert de Versé 1687, 3-5, 55-64; cf. Benigni 2016), chiamando sì in causa nuovamente Spinoza, ma stavolta - in un colpo di scena sapientemente orchestrato - come propria fonte d'ispirazione.

28 Sul giudizio di Spinoza verso i sociniani, cf. *l'Introduzione* di Emanuela Scribano, in Spinoza 1990; Mignini 2005; Scribano 2011, 37-8.

Bibliografia

- Aubert de Versé, Noël [1684] (2015). *L'impie convaincu ou Dissertation contre Spinoza*. A cura di Fiormichele Benigni. Roma: Storia e Letteratura.
- Aubert de Versé, Noël (1687). *Traité de la liberté de conscience, ou de l'Autorité des Souverains sur la Religion des Peuples*. Cologne: Marteau.
- Aubert de Versé, Noël [1687] (2016). *Le tombeau du socinianisme*. A cura di Stefano Brogi. Roma: Storia e Letteratura.
- Bayle, Pierre (1684). *Nouvelles de la République des Lettres*. Amsterdam: Desbordes.
- Bayle, Pierre (1702). *Dictionnaire historique et critique*. Rotterdam: Leers.
- Bayle, Pierre (1740). *Dictionnaire historique et critique*. Amsterdam; Leyde; La Haye; Utrecht: Brunel et al.
- Benigni, Fiormichele (2009). «Caso o necessità: Bayle interprete di Spinoza». *Paradigmi*, 2, 181-97.
- Benigni, Fiormichele (2016). «Passioni sociali e tolleranza. Il caso di Aubert de Versé». Borghero, Carlo; Del Prete, Antonella (a cura di), *L'uomo, il filosofo, le passioni*. Firenze: Le Lettere, 123-36.
- Bordoli, Roberto (1997). *Ragione e Scrittura tra Descartes e Spinoza. Saggio sulla 'Philosophia S. Scripturae Interpres' di Lodewijk Meyer e sulla sua recezione*. Milano: Franco Angeli.
- Campanella, Tommaso [1620] (2007). *Del senso delle cose e della magia*. Roma; Bari: Laterza.
- Cartesio, Renato (1994). *Opere filosofiche*. A cura di Eugenio Garin. Roma; Bari: Laterza.
- Crell, Johannes [1630] (1665). *Liber de Deo et ejus attributis*. Cuperus Franciscus et al. (a cura di) (1665-1668). *Bibliotheca fratrum polonorum*. Irenopoli; Amsterdam: s.n.
- Cuperus, Franciscus (1676). *Arcana atheismi revelata*. Rotterdam: Naeranam.
- Descartes, René (1996). *Oeuvres*. Éd. Charles Adam, Paul Tannery. Paris: Vrin.
- Dictionnaire universel françois et latin* (1721). Trévoux; Paris: Delaulne et al.
- Encyclopédie des Sciences Religieuses* (1881). Paris: Sandoz et Fischbacher.
- Gérando, Joseph-Marie de (1847). *Histoire comparée des systèmes de philosophie*. 4 voll. Paris: Ladrangé.
- Hauréau, Barthélemy (1870). *Histoire littéraire du Maine*. 10 voll. Paris: Dumoulin.
- Holbach, Paul Henri Thiry de (1770). *Système de la nature*. Londres: s.n.
- Howe, John [1675-1702] (1848). *The Works of the Rev. John Howe*. 3 vols. London: Tegg and Co.

- Hubert, Christiane (1994). *Les premières réfutations de Spinoza. Aubert de Versé, Wittich, Lamy*. Paris: Presses de l'Université de Paris Sorbonne.
- Israel, Jonathan (2001). *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*. Oxford: Oxford University Press.
- Jurieu, Pierre (1687). *Factum, pour demander justice aux puissances, contre le nommé Noel Aubert, dit de Versé*. S.l.: s.n.
- Lamy, François (1696). *Le Nouvel Atheisme renversé, ou Refutation du Système de Spinoza tirée Pour la plûpart, de la conoissance de la nature de l'Homme*. Paris: Nully.
- Landucci, Sergio (2002). *La mente in Cartesio*. Milano: Franco Angeli.
- Latinus Serbaltus Sartensis (1684). *Vindiciae repetitae, pro Divina et humana libertate. Contra Bredenburgios fratres, Spinosae Discipulos*. Amsterdam: Oostzaan.
- Le Grand, Antoine (1675). *Dissertatio de carentia sensus et cognitionis in brutis*. London: Martyn.
- Le Grand, Antoine (1694). *An Entire Body of Philosophy According to the Principles Of the Famous Renate des Cartes*. 3 vols. London: Roycroft.
- Lerner, Michel-Pierre (1995). *Tommaso Campanella en France au XVIIe siècle*. Napoli: Bibliopolis.
- Locke, John [1690] (2004). *Saggio sull'intelletto umano*. Milano: Bompiani.
- Malebranche, Nicolas (1955-65). *Oeuvres complètes*. 20 voll. Éd. André Robinet. Paris: Vrin.
- Mignini, Filippo (2005). «Spinoza e i Sociniani». Priarolo, Mariangela; Scribano, Emanuela (a cura di), *Fausto Sozzini e la filosofia in Europa*. Siena: Accademia senese degli Intronati, 137-78.
- Moréri, Louis (1689). *Supplement ou Troisième Volume du Grand Dictionnaire historique*. Paris: Thierry.
- Moréri, Louis (1759). *Le Grand Dictionnaire historique*. 20ème éd. Paris: Mercier et al.
- Morman, Paul J. (1987). *Noël Aubert de Versé: A Study in the Concept of Toleration*. Lewinston; Queenston: The Edwin Mellen Press.
- Morman, Paul J. (1991). «Rationalism in Defense of Christianity. The Apologetics of Noël Aubert de Versé». Pitassi, Maria-Cristina (éd.), *Apologetique 1680-1740. Sauvetage ou naufrage de la théologie?* Genève: Labor et Fides, 41-57.
- Plutarco (1618). «Contre Colotes». Amyot, Jacques (éd.), *Les oeuvres morales et philosophiques de Plutarque*. Paris: Morel.
- Rensi, Giuseppe (1942). *Spinoza*. Milano: Fratelli Bocca.
- Roux, Sophie (2013). «Pour une conception polémique du cartésianisme. Ignace-Gaston Pardies et Antoine Dilly dans la querelle de l'âme des bêtes». Kolesnik-Antoine, Delphine (éd.), *Qu'est-ce qu'être cartésien?* Lyon: Ens Éditions, 315-37.

- Scribano, Emanuela (1988). *Da Descartes a Spinoza. Percorsi della teologia filosofica nel Seicento*. Milano: Franco Angeli.
- Scribano, Emanuela (2011). «La scolastique comme répertoire et repère: le cas de l'éternité du monde et des genres de connaissance». Manzini, Frédéric (éd.), *Spinoza et ses scolastiques. Retour aux sources et nouveaux enjeux*. Paris: Presses de l'Université de Paris Sorbonne, 31-42.
- Scribano, Emanuela (2015). *Macchine con la mente. Fisiologia e metafisica tra Cartesio e Spinoza*. Roma: Carocci.
- Sgard, Jean (1999). s.v. «Aubert de Versé». *Dictionnaire des journalistes (1600-1789)*. Oxford: Voltaire Foundation.
- Skrzypek, Marian (1997). «Gassendi chez les sociniens et les libertins polonais». Murr, Sylvia (éd.), *Gassendi et l'Europe*. Paris: Vrin, 301-15.
- Spinoza, Baruch (1925). *Opera*. 4 Bd. Hrsg. Carl Gebhardt. Heidelberg: Winter.
- Spinoza, Baruch (1990). *Principi della filosofia di Cartesio - Principi metafisici*. A cura di Emanuela Scribano. Bari: Laterza.
- Spinoza, Baruch (2007). *Opere*. A cura di Filippo Mignini. Milano: Mondadori.
- Vernière, Paul (1982). *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*. Paris: PUF.
- Voltaire, François Arouet (1765). *Dictionnaire philosophique portatif*. Amsterdam: Varberg.
- Vorst, Konrad (1610). *Tractatus theologicus de Deo, sive de natura et attributis Dei*. Steinfurt: Theophilus Caesar.
- Watson, Richard A. (1966). *The Downfall of Cartesianism, 1673-1712: A Study of Epistemological Ideas in Late Seventeenth-Century Cartesianism*. The Hague: Nijhoff.
- Wolzogen, Ludwig [1657] (2012). *Annotationes in Meditationes Metaphysicas Renati Des Cartis*. A cura di Elisa Angelini. Roma: Storia e Letteratura.

