

# La ragione atea. Un'analisi degli *Arcana atheismi revelata* (1676) di Franciscus Cuperus

Dottorando:  
Fiormichele Benigni  
Ciclo XXXIV

Supervisore:  
Anna Lisa Schino

Co-supervisore:  
Francesco Fronterotta



SAPIENZA  
UNIVERSITÀ DI ROMA

**La ragione atea.**  
**Un'analisi degli *Arcana Atheismi Revelata* (1676) di Franciscus Cuperus**

Fiormichele Benigni

## Indice.

<b>Introduzione</b> .....	4
<b>1. Una biografia intellettuale</b> .....	6
<i>La vita</i> .....	6
<i>L'opera: Arcana atheismi revelata (1676): forma e struttura di un manuale sociniano</i> .....	15
<b>2. Tassonomia dell'ateismo</b> .....	19
<i>Le tre specie di ateismo, e la loro riduzione ad uno</i> .....	20
<i>Un dialogo filosofico</i> .....	24
<b>Postilla: uno strano inciso di Derodon</b> .....	41
<b>3. Conoscere</b> .....	43
<i>Certezza, esperienza</i> .....	45
<i>Retta ragione, ragione naturale</i> .....	46
<i>Cuperus vs Meyer: linguaggio, filosofia e senso comune</i> .....	48
<i>Comprendere e interpretare: un discorso sul metodo</i> .....	50
<i>Rivelazione e «certezza storica»</i> .....	52
<b>4. Morale e metafisica</b> .....	56
<i>Può esistere un'etica naturale?</i> .....	56
<i>Il sommo bene</i> .....	59
<i>Contro il panteismo: pluralismo degli enti e teoria dell'essenza</i> .....	61
<b>5. Teologia</b> .....	64
<i>Materialismo di Dio</i> .....	65
<i>Estensione divina e teoria del vuoto</i> .....	65
<i>L'onnipresenza</i> .....	68
<i>L'eternità dei decreti</i> .....	69
<i>La sapienza</i> .....	70
<i>La semplicità</i> .....	71
<i>L'onnipotenza</i> .....	72
<b>Postilla I: consensus gentium e tesi linguistica</b> .....	76
<b>Postilla II: la critica dei dogmi</b> .....	78
<b>6. Fisica</b> .....	81
<i>Le leggi di natura</i> .....	81
<i>Mondo celeste, mondo sublunare</i> .....	82
<i>Contro l'astrologia</i> .....	85
<i>Eternità e pluralità dei mondi</i> .....	86
<i>Materia vivente?</i> .....	87
<i>La critica al 'circolazionismo'</i> .....	90
<b>7. Libertà</b> .....	94
<i>Necessità, coazione, libero arbitrio</i> .....	94
<i>Il sentimento interiore</i> .....	95
<i>I cortocircuiti della libertà</i> .....	97
<b>Postilla: «le azioni non sono enti»</b> .....	99
<b>Conclusione</b> .....	101
<b>Bibliografia</b> .....	103

## Introduzione

*Arcana atheismi revelata* è un libro difficile: articolato e prolisso (più di 300 pagine in-folio), saturo di allusioni polemiche, tanto denso e irto di tecnicismi quanto tortuoso e sovente contraddittorio nelle argomentazioni. Eppure quel libro – opera del teologo e filosofo olandese Frans Kuyper, fra i protagonisti principali della stagione del cosiddetto ‘secondo socinianismo’<sup>1</sup> – ebbe una grande circolazione in Europa per più di un secolo, nei contesti e per le ragioni più disparate. Per alcuni fu un’efficace difesa della Bibbia dagli attacchi del *Tractatus theologico-politicus*, per altri invece un libro empio che attaccava sì Spinoza ma da posizioni inaccettabili (e anzi a loro volta sospette); a molti apparve una critica ben congegnata delle varie forme moderne di ateismo, a molti altri invece un’abile quanto maldestra operazione di travestimento libertino, sotto cui far passare un insieme di tesi francamente eversive (e in quest’ottica venivano scomodati i paragoni con le opere di Vanini, o di Campanella). A fine Seicento, in Francia, scriverà contro il suo autore il cartesiano François Lamy. In Inghilterra, il neoplatonico Henry More, che anzi intraprende una ridefinizione della propria metafisica proprio sulla scorta delle sollecitazioni ricevute da quel testo. Ancora a metà Settecento, poi, il volume di Cuperus verrà non solo citato ma anche variamente utilizzato e discusso nelle Università tedesche, nella forma della dissertazione o della disputazione accademica<sup>2</sup>.

A cosa è dovuta questa fortuna? In parte al fatto che quel libro fu una delle prime confutazioni a stampa del *Tractatus* spinoziano, proveniente peraltro da un ambiente molto vicino a Spinoza, il gruppo dei collegianti di Amsterdam. E quest’ultima cosa spiega anche l’acutezza di alcuni affondi critici presenti nell’opera: ad esempio, nel 1676 l’*Ethica* (ossia l’opera metafisica di Spinoza) non era stata ancora pubblicata, sicché quando Cuperus candidamente riteneva di subodorare nelle pagine del *Tractatus theologico-politicus* la deplorable tesi panteista di una ‘sostanza unica’ con le sue ‘modificazioni’, è chiaro che parlava come uno che aveva già visto le carte, giacché quella concettualità non si trovava in nessuna delle altre opere già pubblicate da Spinoza!

A determinare però il successo – in termini di circolazione – dello scritto di Cuperus fu non solo e non tanto l’antispingozismo (che del resto occupa solo una sezione, la prima, e come si vedrà ha una funzione più che altro strumentale), quanto la cornice in cui esso era inserito, che è quella della dottrina sociniana. In breve, per i sociniani Dio, come ogni altra sostanza, è un ente esteso, corporeo, e spazialmente finito – e con questo si salvaguardava la sua distanza da un mondo che non è affatto creato ‘dal nulla’ (nozione assurda oltre che assente dalla Bibbia), bensì ‘formato’ da Dio a partire da una materia

---

<sup>1</sup> L’espressione – e la proposta interpretativa che essa veicola – risale a W.J. KÜHLER, *Het Socinianisme in Nederland*, Leiden, Sijthoff 1912. Sul socinianismo dopo Sozzini, un quadro generale in J. TAZBIR, *Le socinianisme après la mort de Sozzini (Les Frères Polonais dans les années 1604-1660)*, in *Movimenti ereticali in Italia e in Polonia nei secoli XVI-XVII*, Firenze, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento 1974, pp. 119-139; Z. OGONOWSKI, *Le ‘christianisme sans mystères’ selon John Toland et les sociniens*, «Archiwum Historii Filozofii i Myśli społecznej», 12, 1966, pp. 205-233; ID., *Le rationalisme dans la doctrine des sociniens*, in *Movimenti ereticali...*, cit., pp. 141-157. D’ora in poi indicheremo il libro di Cuperus (*Arcana atheismi revelata, philosophice et paradoxe refutata, examine Tractatus theologico-politici*, Rotterdam, Naeranus 1676) con AAR seguito dal numero di pagina.

<sup>2</sup> Sulla ricezione del libro di Cuperus, ritenuto un’opera atea, o per lo meno fortemente sospetta di ateismo, ci permettiamo di rinviare a F. BENIGNI, “Una religione assai materiale”. L’Epistola altera di Henry More e alcune disputationes antisocinane in area tedesca, «Rivista di storia della filosofia», 4, 2020, pp. 669-688; ID., *Il problema dell’ateismo in Franciscus Cuperus (1629-1691)*, «Bruniana & Campanelliana», 2, 2022, pp. 553-564. Gli *Arcana* rientrano non a caso in molti repertori e storie dell’ateismo fra Sei e Settecento (una lista, necessariamente sommaria, in J. VERCRUYSE, *Frans Kuyper (1629-1691) ou les ambiguïtés du christianisme liberal hollandais*, «Tijdschrift voor de studie van de Verlichting», 2, 1974, pp. 231-241, in particolare, p. 239); cfr. D.G. MORHOF, *Polyhistor sive de notitia auctorum et rerum commentarii*, Lubeck, Böckmann 1688, p. 74; J.F. REIMANN, *Historia universalis atheismi et atheorum*, Hildesheim, Schroeder 1725, pp. 484-485; G. ARNOLD, *Unpartheysche Kirche- und Ketzehistorie*, Frankfurt, Fritschens sel. Erben 1729, p. 1088; J.F. BUDDEUS, *Theses theologicae de atheismo et superstitione*, Utrecht, Van Lynden 1737, pp. 126-127; S. MARÉCHAL, *Dictionnaire des athées*, Bruxelles, chez l’éditeur, 1833<sup>2</sup>, p. 58., p. 92. Di un anonimo *pamphlet* del 1685, che accusa il materialismo del sociniano di essere una forma neanche troppo velata di panteismo necessitarista, riferisce L. KOLAKOWSKI, *Chrétiens sans Église. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVIIe siècle*, Paris, Gallimard 1969, pp. 268-269. J. ISRAEL (*Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford, Oxford UP 2002, p. 13) menziona l’*Universal Lexicon* di J.H. Zedler che inserisce Cuperus fra gli spinozisti! In generale, sul socinianismo e le sue convulse traiettorie moderne, cfr. S. MORTIMER, *Reason and Religion in the English Revolution. The Challenge of Socinianism*, Cambridge, Cambridge UP 2010; P.C. LIM, *Mystery unveiled. The Crisis of the Trinity in Early Modern England*, Oxford, Oxford UP 2012; e *Socinianism and Arminianism. Antitrinitarians, Calvinists and Cultural Exchange in Seventeenth-Century Europe*, ed. by M. Mulsow and J. Rohls, Leiden, Brill 2005.

prima essa stessa eterna. Del resto, era l'insinuazione, se dici che Dio è infinito dovrai mettere in Dio anche il mondo, e quindi a quel punto l'alternativa era schiacciante: o un Dio finito o il panteismo. Di questo Dio finito si potrà certamente ancora dire che è 'ovunque', purché con ciò s'intenda non l'onnipresenza dell'essenza divina, ma l'onnipervasività della sua azione causale. Ossia: non più 'Dio è ovunque', bensì Dio è in un qualche luogo, distinto dal mondo, ma 'la sua potenza arriva ovunque'.

Secondo uno schema analogo, poi, il Dio finito dei sociniani, per quanto saggio buono e giusto, non sarà né onnipotente né onnisciente – così da saltare a piè pari ogni problema di teodicea, e salvaguardare il libero arbitrio dell'uomo e il conseguente rapporto religioso.

Anche sul tema della potenza divina quindi, come sull'ubiquitarismo, si profilava una sorta di teologia 'debole', programmaticamente antropomorfa, e tuttavia in grado di tenere testa per più di un secolo alle altre opzioni ideologiche che si contendevano il campo nel panorama culturale europeo. Così l'aveva sintetizzata in due battute Spinoza nel 1662, nella forma della condanna degli «errori madornali» di «alcuni»: a) «esiste al di fuori di Dio una materia, a lui coeterna, esistente di per sé, che Dio [...] avrebbe [...] soltanto disposto in un certo ordine»; b) «le cose sono necessarie o impossibili o contingenti per loro natura e [...] Dio le conosce anche come contingenti, e quindi ignora se esistano o meno»<sup>3</sup>. Suonava come la presa d'atto di un fenomeno intellettuale diffuso.

C'era poi nello specifico un ultimo punto, cruciale, negli *Arcana atheismi revelata*: fedele allo spirito di Fausto Sozzini, infatti, Cuperus era anche risolutamente ostile all'idea di una religione naturale. Siamo davanti a quello che si potrebbe chiamare l'«antideismo», una posizione caratteristica del primo socinianismo: come attestato dall'esistenza di molti popoli 'atei', si diceva, il lume naturale da solo non è in grado di giungere alla conoscenza di Dio, sicché a tale scopo il dato rivelato è condizione imprescindibile. Proprio questa era stata la tesi forte di Fausto Sozzini<sup>4</sup>, quella che segnava la differenza specifica del suo pensiero rispetto alle altre forme di eresia e non-conformismo religioso in Europa – e che era parsa a Mersenne l'anticamera dell'ateismo. Cento anni dopo, la stessa tesi la si ritrova, quasi alla lettera, nel libro dell'epigono Franciscus Cuperus: ma allora, in un contesto segnato dalle discussioni post-cartesiane e dall'impetuosa avanzata della scienza moderna, questa sua prova di fedeltà all'insegnamento dei maestri non fu affatto indolore<sup>5</sup>.

Ma chi fu, per la precisione, questo strano 'sociniano'?

---

<sup>3</sup> B. SPINOZA, *Pensieri metafisici*, II, 7, in *Tutte le opere*, a c. di A. Sangiacomo, Milano, Bompiani 2011, p. 583 (d'ora in poi con G faremo riferimento in nota anche all'edizione *Spinoza Opera* a c. di C. Gebhardt, Heidelberg, Winters 1925: cfr. per questa cit. t. I, p. 262). Sulla funzione riservata al pensiero sociniano lungo tutto il trattatello spinoziano rinviamo all'Introduzione e alle note al testo di E. Scribano a B. SPINOZA, *Principi della filosofia di Cartesio. Pensieri metafisici*, Roma-Bari, Laterza 1990; e a E. SCRIBANO, *La scolastique comme répertoire et repère: le cas de l'éternité du monde et des genres de connaissance*, in *Spinoza et ses scolastiques. Retour aux sources et nouveaux enjeux*, éd. par F. Manzini, Paris, PUPS 2011, pp. 31-42: in particolare le pp. 37-38; EAD., *I sociniani e la metafisica moderna. Il caso di Samuel Colliber*, in *Filosofia, scienza e politica nel Settecento britannico*, a c. di L. Turco, Padova, Il Poligrafo 2003, pp. 303-314. Cfr. anche F. MIGNINI, *Spinoza e i sociniani*, in *Fausto Sozzini e la filosofia in Europa*, a c. di M. Priarolo ed E. Scribano, Siena, Accademia senese degli Intronati 2005, pp. 137-178.

<sup>4</sup> Cfr. F. SOZZINI, *Praelectiones theologicae*, in *Opera omnia in duos tomos distincta*, rist. anast. a c. di E. Scribano, Siena, Ciaccheri 2004, t. I, p. 538; e ID., *De Sacrae Scripturae auctoritate*, ivi, p. 273. La tesi per cui «nullas notiones naturales de Deo habeamus» è bollata senza mezze misure come ateistica già in M. MERSENNE, *Quaestiones celeberrimae in Genesim*, Paris, Cramoisy 1623, pp. 235-236. Nello stesso testo di Sozzini (a p. 545) compariva anche la tesi a favore del libero arbitrio, motivata con l'impossibilità che Dio sia autore di tutti i vizi e le azioni deplorablevoli degli uomini.

<sup>5</sup> E in questo sottoscriviamo appieno la tesi espressa in A. DE GROOT, *Arcana Atheismi (1676) Frans Kuyper contra de ongodisten van zijn eeuw*, «Tijdschrift voor Nederlandse Kerkgeschiedenis», 3, 2010, pp. 98-110, per cui il pensiero di Cuperus è assolutamente irriducibile a qualsiasi ricostruzione lineare che ponga in continuità socinianismo e illuminismo (nel segno di un fumoso concetto di 'razionalismo': ivi, p. 105).

## Una biografia intellettuale

### *La vita*

Nipote dell'influente teologo arminiano Daniel de Breen (Brennius, o Brenius), Frans Kuyper (talvolta si trova Cuiper: ma qui sempre ci riferiremo alla forma latinizzata Franciscus Cuperus) nasce nel 1629 ad Amsterdam e si forma presso il seminario rimostrante della città sotto la guida dell'altro *maître à penser* dell'arminianismo, Episcopius (Simon Bischoep, che di Arminio era stato successore a Leida, dopo la breve parentesi di Vorst). È lì che Cuperus potrebbe aver incontrato per la prima volta la dottrina sociniana, fra gli studenti polacchi del seminario: dopo la chiusura dell'accademia di Raków, nel 1638, era infatti divenuta consuetudine dell'aristocrazia polacca di tendenze unitariane, far trascorrere ai propri rampolli un periodo di studio all'estero, e sovente la scelta si appuntava proprio sull'Olanda – non solo per il clima di relativa libertà religiosa che lì si respirava, ma anche per la vicinanza ideologica fra l'ala per così dire 'liberale' del calvinismo olandese (i rimostranti) e il mondo delle dissidenze di vario orientamento (collegianti, sociniani, mennoniti, quaccheri...)<sup>6</sup>.

In ogni caso, ancora studente, e a un anno dal fidanzamento con Elisabeth van Wamelen<sup>7</sup>, il ventunenne Cuperus viene inviato come predicatore rimostrante a Vlaardingén, nel Sud dell'Olanda. Scelta controversa, questa, non solo sul profilo giurisdizionale – se è vero che di quel trasferimento non erano al corrente nemmeno i vertici della Chiesa rimostrante – ma anche su quello teologico, giacché nel giro di pochi mesi il giovane predicatore iniziò a manifestare segni di intemperanza. Contrario com'era al battesimo degli infanti, per qualche tempo ottenne di poter delegare un confratello all'amministrazione di quel sacramento, ma la soluzione si rivelò impraticabile sulla lunga durata, sicché Cuperus preferì rassegnare le dimissioni, e nel 1653 tornare ad Amsterdam per dedicarsi all'attività prevalente di libraio, editore e traduttore. (Singolare coincidenza: proprio nel 1653 gli Stati di Olanda e Frisia assecondando le pressioni dei teologi calvinisti olandesi emanarono un bando contro editori e stampatori di opere sociniane<sup>8</sup>.)

L'antipedobattismo di Cuperus potrebbe aver avuto origini spurie: era quella una posizione abbastanza diffusa nel mondo riformato, presente nell'arminianismo di Brenius ed Episcopius come nel pensiero

---

<sup>6</sup> Cfr. alcune informazioni tratte da A. FIX, *Prophecy and Reason. The Dutch Collegiants in the Early Enlightenment*, Princeton, Princeton UP, 1991, p. 150; e M.J. PETRY, *Kuyper's analysis of Spinoza's axiomatic method*, in *Spinoza's Ethik und ihre frühe Wirkung*, hrsg. K. Cramer, W.G. Jacobs, W. Schmidt-Biggemann, Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek 1981, pp. 1-18. Che l'emigrazione polacca in Europa occidentale fosse il frutto anche di una strategia di propaganda sociniana preparata con cura e strenuamente perseguita, è quanto dimostra Z. OGONOWSKI, *Socinianism. History, views, legacy*, Roma, Storia e letteratura 2021, pp. 107-108: «this propaganda was spread by a group of Socinian youth sent to various universities in Germany and the Netherlands to study. As students, they had the opportunity to influence fellow pupils by involving them in theological discussions and discreetly disseminating Socinian literature. Before their departure, these missionaries were meticulously instructed on how to behave». In ogni caso i contatti fra arminiani e sociniani erano all'ordine del giorno, negli anni in cui maturava la personalità intellettuale di Cuperus. Oltre a Krzysztof Sand, di tendenze ariane, attivo ad Amsterdam nel periodo 1669-1671, e all'arminiano Filip van Limborch, che insegna ad Amsterdam dal 1668, fra i sociniani s'impone un nome su tutti: Andrzej Wiszowaty, che si forma fra Leida ed Amsterdam, a stretto contatto con Episcopius, e Courcelles, e che fra il 1666 e il 1678 proprio ad Amsterdam vivrà, collaborando con lo stesso Cuperus nell'attività di editore sociniano – anche se, come si vedrà, da posizioni filosofiche diametralmente opposte (*ivi*, pp. 172-178). In generale, sul link arminiani-sociniani, cfr. anche J.P. HEERING, *Hugo Grotius' De veritate Religionis Christianae*, in *Hugo Grotius Theologian. Essays in Honour of G.H.M. Posthumus Meyjes*, ed. by H. J. M. Nellen et E. Rabbie Leyde, Brill, 1994, p. 41-52; L. SIMONUTTI, *Fausto Sozzini, gli arminiani e il socinanesimo nell'Olanda del Seicento*, in *Faustus Socinus and his Heritage*, ed. by L. Szczeniowski, Krakow, Polish Academy of Arts and Sciences 2005, pp. 251-283; e S. BROGI, *Arminiani e sociniani nel Seicento: rifiuto o reinterpretazione del cristianesimo sacrificale?*, in *Early Modern Antitrinitarianism and Italian Culture. Interdisciplinary Perspectives*, hrsg. R. Suitner, «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken», 102, 1, 2022, pp. 86-109 (specie le pp. 88-89 e 93-94).

<sup>7</sup> Fidanzamento celebrato in data 28 novembre 1651: cfr. l'*art. cit.* di J. VERCRUYSE, che attinge ad A. GUICHARD, *Histoire du socinianisme*, Paris, Barois 1723, 523-525; D. GERDES, *Twee godgeleerde verhandelungen*, Groningen, s.n. 1741, pp. 88-89; S.J. BAUMGARTEN, *Nachrichten von einer Hallischen Bibliothek*, Halle, Gebauer 1748, I, pp. 122-131; C.G. JÖCHER, *Allgemeines Gelehrten Lexicon*, Leipzig, Gletschens 1750, pp. 2253-2254; J.A. TRINIUS, *Freydenker Lexicon*, Leipzig, Cörner 1759, p. 172; F.S. BOCK, *Historia antitrinitariorum maxime socinianismi et socinianorum*, Königsberg, Hartungius 1744, p. 217; [E. VAN NIJMEGEN], *Historie der Rynsburgsche vergadering*, Rotterdam, s.n. 1775, pp. 132-146, 152-156, 159, 163, 167, 182.

<sup>8</sup> Cfr. Z. OGONOWSKI, *Socinianism*, cit., p. 146.

sociniano; in ogni caso egli se ne farà sempre portavoce, spesso saldandola all'altra istanza per così dire 'radicale', l'antimilitarismo e il rifiuto cristiano di ricoprire cariche pubbliche (istanze anabattiste, ma il luogo comune per cui *anabaptista est indoctus socinianus* aveva un fondamento di verità)<sup>9</sup>. Sicché non sorprende che lo si ritrovi, una volta tornato ad Amsterdam, membro della a dir poco vivace comunità dei collegianti della città (che in quel momento annoverava al suo interno figure del calibro di Spinoza, Jelles, Balling...)<sup>10</sup>. Anzi, questi, sotto la guida spirituale di Galenus Abrahamsz e Adam Boreel, per un periodo proprio in casa di Cuperus finiranno per riunirsi, allorché le maglie del controllo ecclesiastico parevano stringersi troppo<sup>11</sup>.

Si sa poco del decennio 1653-1663; certo è che, da ex-rimostrante quale ormai era diventato, i sospetti nei suoi confronti non gli impedirono di entrare a pieno titolo nella vita sociale ed economica della città: nell'estate del 1663 è ammesso a far parte di una Gilda di Amsterdam, e apre una casa editrice che lavorerà intensamente per almeno un decennio<sup>12</sup>.

Ancora una volta, dietro la fervida pratica culturale di Cuperus risalta la promiscuità delle posizioni collegianti, arminiane e sociniane. Nel giro di qualche mese egli collabora all'edizione (Dendrinus, 1664) delle *Breves in vetus et novum testamentum annotationes* dello zio Brenius<sup>13</sup>, pubblica come editore a pieno titolo un libro del poeta collegiante Joachim Oudaen<sup>14</sup>, e poi il primo volume della *Bibliotheca fratrum polonorum*, la prima raccolta 'ufficiale' dei testi fondativi del pensiero di Fausto Sozzini e dei suoi epigoni<sup>15</sup>. Alla fine degli anni Sessanta del Seicento, a fronte del consolidamento, in Olanda e in Europa, di posizioni sociniane latamente 'razionaliste', quest'ultima impresa – verosimilmente assai gravosa anche dal punto

---

<sup>9</sup> Cfr. J.P. DE BIE, G.P. VAN IJTERZON, J. LINDEBOOM, *Biographisch woordenboek van protestantsche godgeleerden in Nederland*, Den Haag, Nijhoff 1943, ad vocem "Frans Kuyper", secondo cui Cuperus fu autore non dello scritto *De recht weerlooze Christen...* (1678) che Petry gli attribuisce nell'*art. cit.*, a p. 16 nota 28 (ma con lui anche G.F. NUTTAL, *Early Quakerism in the Netherlands: Its Wider Context*, «Bulletin of Friends Historical Association», 1, 1955, pp. 3-18, specialmente le pp. 11-12; e A. DE GROOT, *art. cit.*, pp. 97-109 (specialmente le pp. 99, 101, 108) il quale vi vede pure un link con il mennonita amico Hartigvelt) bensì un altro libro sul battesimo, *Broederlijke Onderhandeling van de Waterdoop tusschen Klaas Stapel en Frans Kuyper...* (1680). Parrebbe però che gli scritti siano entrambi di Cuperus. Sulle polemiche a carattere socio-politico (antimilitarismo, pacifismo) interne al mondo sociniano, cfr. Z. Ogonowski, *Socinianism*, cit., pp. 140-141. Il proverbio su anabattismo e socinianismo è riportato in F. SPANHEIM, *Controversiarum de religione... elenchus...*, Basel, Brandmüller 1719, p. 102.

<sup>10</sup> Ma per M. FRANCÉS, *Spinoza dans les pays néerlandais de la seconde moitié du XVIIe siècle*, Paris, Alean 1937, pp. 151-185 i contatti fra Cuperus, Bredenburg e Spinoza (probabili ma mai accertati), non dovettero essere mai particolarmente profondi. Diversamente W. VAN BUNGE, *Spinoza and the Collegiants*, «Philosophia OSAKA», 7, 2012, pp. 13-29.

<sup>11</sup> Le riunioni settimanali in casa di Cuperus si svolgevano di domenica: cfr. F. QUATRINI, *Adam Boreel (1602-1665): A Collegiant's Attempt to Reform Christianity*, Leiden-Boston, Brill 2020, p. 118. Cfr. anche, in generale, K.O. MEINSMAN, *Spinoza et son cercle. Étude critique historique sur les hétérodoxes hollandais*, Paris, Vrin 2006; S. VAN DER WOUDE, *Wie was Spinoza*, Amsterdam, Amsterdam University Library 1977, pp. 35-59. Questo link arminiano-collegiante incarnato dal Cuperus collegiante dagli interpreti è stato inteso spesso nel senso di un comune atteggiamento genericamente 'liberale', al di là delle possibili convergenze dottrinarie: J. Vercruyse (*art. cit.*, *passim*) cita ad esempio, oltre al Meinsman, S.F. RUES, *Tegenwoordige staet der doopsgezinden of mennoniten in de Vereenigde Nederlanden*, Amsterdam, Houttuyn 1745, pp. 298-303; J.C. VAN SLEE, *De Rijnsburger Collegianten*, Haarlem, Bohn 1895; C.B. HYLKEMA, *Reformateurs: Geschiedkundige studiën over de godsdienstige bewegingen uit de nadagen onzer gouden eeuw*, Groningen-Amsterdam, Bouma's Boekhuis-Bert Hagen Kuhler 1978; W.J. KÜHLER, *op. cit.*, pp. 246-248; E.M. WILBUR, *A history of Unitarianism*, Boston, Beacon Press 1945, p. 565. Ma per Vercruyse Cuperus resta un sociniano, e ciò risulterebbe dalla linea prevalente espressa nel corso della sua attività editoriale (Lubieniecki, Brenius, la *Bibliotheca fratrum polonorum*). Lo stesso sostiene A.J. VAN DER AA, *Biographisch Woordenboek der Nederlanden*, Haarlem, Brederode 1862, v. 10, p. 440. In modo persuasivo Quatrini (*op. cit.*, p. 163; ma cfr. anche, dello stesso, *Adam Boreel on Collegiant Freedom of Speech*, «Journal of the History of Ideas», 80, 4, 2019, pp. 511-531; e *Adam Boreel and Galenus Abrahamsz. Against constraint of consciences: seventeenth-century dissenters in favor of religious toleration*, «History of European Ideas», 44, 8, 2018, pp. 1127-1140) ridimensiona il ruolo di Galenus come intellettuale organico del movimento collegiante, dal quale invece progressivamente si sarebbe distaccato (al contrario di Boreel), pur mantenendo su alcuni temi una qualche prossimità ideologica.

<sup>12</sup> La notizia relativa alla Gilda di Amsterdam è in J. VERCRUYSE (*art. cit.*, *passim*); quella relativa all'apertura della casa editrice si trova in P. KNIJEF, S.J. VISSER, *Bibliographia sociniana. A Bibliographical Reference Tool for the Study of Dutch Socinianism and Antitrinitarianism*, ed. by P. Visser, Hilversum-Amsterdam, Uitgeverij Verloren-Doopsgezinde Historische Kring 2004, p. 23.

<sup>13</sup> Lo riporta C.C. SANDIUS, *Bibliotheca anti-trinitariorum*, Freistad, Aconius 1684, pp. 136-137.

<sup>14</sup> J. OUDAAN, *Roomsche mogenheid*, Amsterdam, Kuyper 1664.

<sup>15</sup> 1665: a detta di Ogonowski (*Socinianism*, cit., pp. 390-391) a loro volta collaborarono all'impresa editoriale 'sociniana' i rimostranti Poelenburg, Pontanus ma soprattutto Naeranus (Jan van der Neer), il quale era in stretto contatto con il sociniano Przypkowski. Nella realizzazione del primo volume della *Bibliotheca fratrum polonorum*, un'analoga convergenza: Cuperus fu il «publisher», l'«editor» fu Adam Franck jr. (uno dei tanti casi di cui s'è detto: un unitariano che si è spostato dalla Transilvania all'Olanda per studiare al seminario rimostrante di Amsterdam), e il «printer» fu il collegiante Daniel Bakkamude.

di vista finanziario – rappresentò un biglietto da visita decisamente impegnativo da parte di Cuperus, e già di per sé indicativo di un posizionamento: la fedeltà all'insegnamento *originario* del pensiero di Fausto Sozzini.

In questa direzione, nel 1666 pubblica la serie completa delle *Opere teologiche* di Brenius: le fa stampare, le traduce in latino, vi scrive un'introduzione e un'appendice, e aggiunge anche alcune note polemiche<sup>16</sup>. Questa febbrile attività probabilmente valse ad entrambi qualche problema con la giustizia, se è vero che in quello stesso anno entrambi, zio e nipote, furono convocati dalle autorità (alla ricerca di tracce «cripto-sociniane», il teologo luterano Zeltner si spingerà a dare la colpa a Brenius, della conversione sociniana di Cuperus)<sup>17</sup>. Ancora niente di cui preoccuparsi, in ogni caso, sicché due anni più tardi, sempre nelle vesti di editore, egli poté dare alle stampe il *Theatri cometici exitus de significatione Cometarum* del sociniano polacco Lubieniecki, con in più una densa appendice che riportava alcuni stralci della sua corrispondenza con lo stesso Cuperus<sup>18</sup>.

I primi problemi insorgono nel 1669, anno in cui si affastellano le uscite dei volumi successivi della *Bibliotheca fratrum polonorum*<sup>19</sup>, muore in carcere l'eretico Adriaan Koerbagh (che Cuperus conosce e talvolta persino cita, con una certa audacia), e si intensificano i sospetti delle autorità civili intorno all'imminente pubblicazione del sulfureo *Tractatus theologico-politicus* di Spinoza. Il momento dovette apparire piuttosto turbolento. È forse per questo che Cuperus, nonostante avesse sempre tentato di contrastare la fascinazione dei collegianti di Amsterdam per le teorie spinoziane e quindi si ritenesse al di sopra di ogni sospetto, scelse di trasferirsi nella città di Rotterdam e unirsi alla locale comunità collegiante<sup>20</sup>.

Qui, nel Collegio di Rotterdam, Cuperus il 'sociniano' (ormai sarà lecito chiamarlo così, dato il profilo intellettuale che si era ritagliato) entra più a stretto contatto con Johannes Bredenburg, mercante con una spiccata propensione per la filosofia, il quale, come molti altri collegianti, condivideva con lui il rifiuto del dogma trinitario, della divinità di Cristo, dei misteri della fede e delle gerarchie ecclesiastiche che pretendono di possederne la chiave.

C'erano già stati dei dissapori, fra i due, probabilmente legati alla pervicacia con cui qualche anno prima Cuperus aveva cercato di egemonizzare il Collegio di Amsterdam con le proprie tesi ultra-pacifiste, nell'intento di emarginare chiunque ricoprisse incarichi pubblici; allora, era stato proprio Bredenburg a convincere la maggioranza dei membri a votare contro le sue tesi. Considerato il temperamento irascibile del personaggio, dovette esser stato un duro colpo per il sociniano<sup>21</sup>. Anche perché a motivare la sua insofferenza verso il fratello di setta vi erano pure delle ragioni di ordine ideologico. Bredenburg infatti aveva letto e meditato Cartesio, e rivelava in più una marcata tendenza allo spinozismo (il che in qualche occasione lascerebbe presumere anche una consuetudine personale, se non con Spinoza, almeno con i

---

<sup>16</sup> D. BRENIUS, *Opera theologica*, Amsterdam, Kuyper 1666; Cuperus fa anche l'esame critico dell'esegesi dello zio, in testa a ID., *Door Frans Kuyper uyt het Latijn vertaalt. Mitsgaders des zelfs boek van het Triumferend ryk onzes zaligmakers Jesus Christus: den twed Verklaring over het boek des H. Jobs, en der Openbaring des apostels Johannes en druk*, Amsterdam, Kuyper 1666, pp. 3-16.

<sup>17</sup> G.G. ZELTNER, *Historia crypto-socinismi*, Leipzig, Gleditsch 1729, t. I, p. 178.

<sup>18</sup> S. LUBIENIECKI, *Theatri cometici exitus de significatione Cometarum*, Amsterdam, Kuyper 1668; secondo i redattori della *Bibliographia sociniana*, cit., p. 28, nella pubblicazione del volume di Lubieniecki fu coinvolto anche il libraio di Leida Pieter van der Meersche.

<sup>19</sup> Pubblicazioni sulla cui vicenda editoriale – tutt'altro che lineare e men che meno riconducibile al solo Cuperus – la critica continua a indagare. Per un quadro generale cfr. J. VERCRUYSSSE, "Bibliotheca fratrum Polonorum", *histoire et bibliographie*, «Ordroyenie i reformaja w Polsce», 21, 1976, pp. 197-212; e ID., "Bibliotheca fratrum Polonorum", *tables et index*, «Tijdschrift voor de studie van de verlichting», 5, 1977, pp. 379-403.

<sup>20</sup> Anche nel collegio di Rotterdam l'influenza dei Rimostranti era marcata, e discretamente diffusa era la conoscenza delle teorie di Spinoza: cfr. H.Y. GROENEWEGEN, *Het Remonstrantisme te Rotterdam*, Rotterdam, Nevens 1907.

<sup>21</sup> Cuperus ebbe al proprio fianco il mercante mennonita Abraham Lemmerman, membro influente del Collegio di Amsterdam. Tuttavia le reazioni contrarie di Bredenburg e Paulus determineranno il voto contrario dei membri del Collegio di Rijnsburg (Cuperus proponeva di escludere dalla cerimonia della comunione i membri che si erano compromessi con la politica, invocando il pacifismo programmatico della comunità di Rijnsburg: A. FIX, *op. cit.*, p. 230). La maggior parte dei Collegianti simpatizzava però più per Bredenburg che non per Cuperus e Lemmerman, sia per ragioni ideologiche e per la volontà di mantenere basso il livello delle polemiche, sia per idiosincrasie personali (A. FIX, *op. cit.*, p. 228; l'inasprimento dei toni fu dovuto prevalentemente al temperamento collerico di Cuperus per [ELIAS VAN NIJMEGEN], *op. cit.*, p. 167; J.C. VAN SLEE, *op. cit.*, pp. 240-247; W.J. KÜHLER, *op. cit.*, p. 243).



manoscritti preliminari delle sue opere)<sup>22</sup>. E questo elemento, come si vedrà, era destinato a incidere sia sulle relazioni fra i due personaggi, sia sugli equilibri del movimento collegiante nel suo complesso. Per dirla in una formula: l'attrito fra Cuperus e Bredenburg avrà il risultato di mettere a nudo la tensione, sopita ma mai risolta dal movimento collegiante, fra filosofia e rivelazione.

Nell'immediato il dissidio cova ancora sotto la cenere, e mentre spettò ad altri collegianti il compito di attaccare il presunto spinozismo di Bredenburg (Adriaen Paets, Barend Joosten Stol e Jan Hartigveldt), Cuperus si trova alle prese con polemiche su vari fronti: di nuovo sul tema del battesimo, nel 1671; o con il leader del quaccherismo inglese, Benjamin Furly, nel 1673<sup>23</sup>. Quando nel 1674 le Corti d'Olanda emanano un decreto ufficiale di condanna insieme del *Tractatus theologico-politicus* e della *Bibliotheca fratrum polonorum*, la notizia pare non toccarlo particolarmente – lui che di quell'impresa era stato il promotore editoriale<sup>24</sup>! In compenso, allorché nel 1675 Bredenburg pubblica, per difendersi dalle accuse dei detrattori, un'obliqua confutazione del *Tractatus* spinoziano, Cuperus – in quel momento alle prese con la redazione della prima parte di un trattatello in cui difendeva l'esistenza degli spiriti malvagi contro scettici e increduli<sup>25</sup> – rompe gli indugi e prende a cimentarsi in prima persona con il discorso filosofico (o meglio, antifilosofico: contro le tesi dei razionalisti in generale, e nello specifico di Bredenburg). È il vero esordio 'teorico' del sociniano<sup>26</sup>.

L'*opus magnum* di Cuperus viene pubblicato in tre momenti distinti, fra il 1676 e il 1677, e prende il nome di *Contadino filosofo* (*Den Philosophierenden Boer*: benché questo fosse il titolo del solo primo volume). Non priva di vivacità, l'opera consta di tre libri, ognuno dei quali inscena un dialogo fra un contadino (l'alter ego dell'autore), uomo di buon senso e forte della propria fede nelle Sacre scritture, un quacchero – persuaso del carattere esclusivamente mistico e individuale dell'esperienza religiosa –, e un filosofo, sostenitore di una forma di teologia razionale a tendenza 'cartesiana' e 'spinozista' (per l'esattezza: cartesiana nel primo volume, e spinozista nel terzo, quasi a stilizzare una naturale evoluzione del razionalismo<sup>27</sup>). Una drammatizzazione delle discussioni avvenute nelle molte riunioni dei collegianti di Amsterdam e di Rotterdam, per alcuni interpreti<sup>28</sup>; senz'altro un regolamento di conti da parte del sociniano con le posizioni di Bredenburg in primis, e poi, specularmente, dei quaccheri (che pure paiono svolgere un ruolo secondario, e semmai servono a Cuperus a specificare meglio la propria peculiare posizione: di condanna del razionalismo sì, ma *non* da una prospettiva irrazionalistica o misticheggiante). Qual è, in sintesi, lo schema delle posizioni delineato da Cuperus?

Nel primo volume<sup>29</sup>, in lingua neerlandese, il 'filosofo' – come accennato – rappresenta il portavoce di un atteggiamento genericamente 'cartesiano': discetta intorno alla dimostrabilità razionale dell'esistenza

---

<sup>22</sup> Ad es. L. KOLAKOWSKI, *op. cit.*, p. 256, che vede nell'antispinozismo di Bredenburg la traccia di tesi spinoziane non ancora pubblicate e quindi da Bredenburg conosciute per altra via (così come M.J. PETRY, *art. cit.*, *passim*).

<sup>23</sup> Cfr. A. DE GROOT, *art. cit.*

<sup>24</sup> W. VAN BUNGE, *Kuyper (Kuijper, Cuperus), Frans (Franciscus)*, in *Biographisch lexicon voor de geschiedenis van het nederlandse*, IV, ed. by J. Van den Berg *et al.*, Kampen, Kok 1998, pp. 283-285. Ora cfr. anche J. SPAANS, *Réfuter le socinianisme dans la république des Pays-Bas*, in *Le Protestant et l'Hétérodoxe. Entre Églises et États (XVI-XVIII siècles)*, éd. par N. Recous et Y. Krumenacker, Paris, Garnier 2019, pp. 93-113.

<sup>25</sup> F. CUPERUS, *Korte verhandeling van de duyvelen maar in beweezen word dat 'er duyvelen zyn*, Rotterdam, Naeranus 1676 (la seconda parte uscirà nel 1678, per lo stesso editore).

<sup>26</sup> La disputa Cuperus-Bredenburg è riassunta anche in P. BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, Amsterdam-Leide-La Haye-Utrecht, P. Brunel *et al.*, 1740, t. IV, pp. 258-259, anche se per lo più viene ricondotta alla reazione di invidia del sociniano verso il maggior successo dello scritto antispinozista di Bredenburg (su Bayle cfr. G. MORI, *Bayle e il socinianesimo*, in *Fausto Sozzini e la filosofia in Europa*, cit., pp. 179-210). Cfr. anche E. SCRIBANO, *Johannes Bredenburg (1643-1691) confutatore di Spinoza?*, in *L'hérésie spinoziste. La discussion sur le Tractatus Theologico-Politicus 1670-1677 et la réception immédiate du spinozisme*, éd. par P. Cristofolini, Amsterdam & Maarssen, APA-Holland University Press 1995, pp. 66-76.

<sup>27</sup> È l'ipotesi di J. ISRAEL, *op. cit.*, p. 347: il 'filosofo', da cartesiano qual è nel primo volume, «diventa» spinozista nel terzo.

<sup>28</sup> A. FIX, *op. cit.*, p. 151.

<sup>29</sup> *Den philosophierenden boer, handelende van de dvalingen der bedensdaagse Christenen, filosofhen, Cartesianen en Quakers, &c.*, s.l., s.n. 1676. Per M.J. PETRY, *art. cit.*, questa prima parte è stata scritta insieme all'amico Barend Joosten Stol (1631-1713, orologiaio mennonita di Schiedam, membro influente del gruppo collegiante di Rotterdam, sodale di Cuperus e quindi filo-sociniano, già critico di Boehme e poeta); per A. FIX, *op. cit.*, p. 151, è stata invece scritta da Stol ma in ogni caso rivista da Cuperus, come prova il fatto che le tesi esposte sono tutte di stampo cuperusiano (e non a caso Stol poi se ne distanzia, passando dalla parte di Bredenburg: cfr. J. ISRAEL, *op. cit.*, p. 347).

di un primo principio, s'ingegna a provarne l'infinità e spiritualità, sostiene ostinatamente la distinzione fra sostanze corporee e sostanze pensanti. Di contro, le ironie dell'«uomo della strada»; ad esempio: a che pro, incalza il 'contadino', insistere sul presunto 'dualismo', quand'è sotto gli occhi di tutti che l'anima tanto più si sviluppa quanto più si rafforza il corpo? E ciò vale non solo per gli uomini, ma anche per gli animali: anch'essi dotati di coscienza, e anzi spesso persino più dinamica e ricettiva della nostra (è il caso di molti cuccioli di animali, assai più rapidi nell'apprendimento rispetto a molti bambini)<sup>30</sup>. Piuttosto, se l'obiettivo è giungere alla conoscenza di Dio, invece di perdersi in tali sterili contorsioni metafisiche converrà volgersi a ciò che Dio stesso ha voluto consegnare agli uomini: la Scrittura – il cui contenuto religioso è talmente limpido e 'razionale' che anche un contadino può comprenderlo, semplicemente attingendo al proprio basilare senso comune<sup>31</sup>. La contrapposizione è costruita ad arte da Cuperus – una brillante invettiva comunsensistica agitata contro le astratte e inverosimili catene deduttive della metafisica –, e inaugura, come si vedrà, uno schema polemico costante, e via via perfezionato nel corso del tempo.

La *Seconda parte del Contadino filosofo, in cui si scoprono i sentimenti segreti dei Quaccheri*<sup>32</sup> esce subito dopo, e in essa si rovescia l'angolo d'attacco. Il Quacchero rappresenta l'opposto speculare del 'filosofo', nella polarizzazione costruita dal sociniano (il quale, come s'è visto, già aveva avuto modo di polemizzare con l'esponente di punta di quella tendenza, Benjamin Furly, esule dall'Inghilterra in Olanda). Per i Quaccheri, com'è noto, ciò che conta non è il rigore dimostrativo, ma l'illuminazione interiore, la visione spirituale ed extra-razionale di Dio; sul piano pratico, la loro fiducia nell'imminente venuta di Cristo e nella conseguente salvezza di tutti i credenti si traduceva in una rassegnata passività, ove l'unica libertà concessa all'uomo è quella di 'farsi agire' da Dio<sup>33</sup>. «Quando la ragione vive – andavano dicendo i Quaccheri – Cristo è morto»: uno spiritualismo estremo a tinte irrazionalistiche, dunque, che al tempo – passato l'iniziale slancio di solidarietà verso la comune condizione di esuli in terra d'Olanda – aveva generato sconcerto anche presso i collegianti<sup>34</sup>. E ciò di fatto consentì a Cuperus di realizzare, nelle pagine del suo secondo 'dialogo', una comoda triangolazione. Quasi a dire 'né Bredenburg, né Furly': sono io, nelle modeste vesti del 'contadino', che incarno lo spirito autentico del movimento collegiante; del quaccherismo accolgo sì la modestia intellettuale e l'antirazionalismo, ma non la fiducia luciferina nell'illuminazione interiore, giacché questa finisce per rendere vana l'unica via d'accesso alla verità religiosa, ossia la Rivelazione<sup>35</sup>. Al contrario, la dottrina spirituale della Scrittura è imprescindibile, ma questa si comprende – nuovamente – con il buon senso e la 'ragione' di cui tutti gli uomini sono provvisti: una ragione che mantiene dunque un suo spazio di legittimità, benché nelle vesti del «servo» (e non in

---

<sup>30</sup> *Den filosofierenden boer*, cit., pp. 6-7. In AAR, come si vedrà, una tesi analoga.

<sup>31</sup> Cfr. A. FIX, *Kuyper, Frans*, in *Dictionary of Seventeenth and Eighteenth-Century Dutch Philosophers*, ed. by W. van Bunge et al., Bristol, Thoemmes Press 2017, pp. 578-580. Questa di Cuperus sarebbe una tesi tipica dei Collegianti, ed emblematica della loro «religione razionale»: è la tesi di A. FIX, *Prophecy and Reason*, cit., p. 151; ma l'espressione è infelice, perché la 'ragione' cui si appella Cuperus è, come vedremo, cosa ben diversa e antagonista rispetto alla 'ragione' invocata dal razionalista Bredenburg. Per il sociniano chiunque può capire, usando la propria ragione, le verità religiose rivelate: dunque una ragione 'formale'. Quello di Cuperus è dunque, come riconosce lo stesso Fix (*ivi*, p. 152), una «empirical and commonsense conception of reason» contrapposta allo «speculative philosophical rationalism that made use of a priori principles». Nella valutazione del contrasto Cuperus-Bredenburg sarà dunque più prudente eliminare la dimensione dell'eredità collegiante, giacché questa, in virtù della sua vaghezza, potrebbe essere ascritta sia all'uno che all'altro contendente.

<sup>32</sup> F. CUPERUS, *Tweede deel of vervolg van de Philosophieerende boer...*, Rotterdam, Naeranus 1676.

<sup>33</sup> Cfr. M.J. PETRY, *art. cit.* Su Furly, che fu amico anche di Locke e Shaftesbury, cfr. W.I. HULL, *Benjamin Furly and Quakerism in Rotterdam*, Swarthmore, Swarthmore College 1941.

<sup>34</sup> Cfr. A. FIX, *Kuyper, Frans*, cit., ma anche ID., *Prophecy and Reason*, cit. p. 155: i quaccheri inglesi erano arrivati in Olanda nel 1653 ben accolti da Mennoniti e Collegianti che quelli subito cercarono di convertire nel nome di una comune religiosità interiore e individuale; sicché negli anni Sessanta si sarebbe prodotta una reazione di ripulsa da parte collegiante verso il programmatico antirazionalismo quacchero. I quaccheri si spinsero persino ad attaccare il leader collegiante Galenus e la sua ecclesiologia (difesi dai collegianti Pieter Serrarius e Pieter Balling: cfr., anche per la bibliografia, A. FIX, *Prophecy and Reason*, cit., p. 154 e n.).

<sup>35</sup> Cfr. A. FIX, *Kuyper, Frans*, cit. A giudizio del 'contadino' di *Den filosofierende Boer* è Satana a generare la presunzione di giungere alla conoscenza del divino prescindendo dalla Rivelazione, come sono soliti fare i Quaccheri (così Cuperus fa ripetere al quacchero a p. 16, e alle pp. sgg.: «seguite la luce!»); al contrario, è lo stesso Galenus a confermare che dopo gli apostoli lo Spirito Santo non si è più manifestato agli uomini, per cui in assenza di prove miracolose i quaccheri non hanno alcuna giustificazione per arrogare a sé una presunta autorità divina (ID., *Prophecy and reason*, cit., p. 156).

quelle del «giudice») della dottrina spirituale cristiana. (Tale operazione di Cuperus era curiosamente analoga a quella svolta da Spinoza nel corso del quindicesimo capitolo del *Tractatus*, allorché rifiutava tanto le forzature di Maimonide quanto quelle di Giuda Alpakhar: ossia, rispettivamente, da un lato l'approccio razionalistico *à la Meyer*, che attribuisce alla Bibbia improbabili contenuti filosofici, e dall'altro le letture per così dire irrazionalistiche che pretendono di scorgere immediatamente nella pagina incorrotta del testo sacro il suo significato genuino. La soluzione di Spinoza, di concentrarsi sulla Scrittura soltanto, prescindendo da elementi estrinseci quali le dottrine filosofiche o l'illuminazione divina, è naturalmente simile a quella del sociniano solo da un punto di vista formale, come vedremo.)

Questo colpo parve andare a segno, viste le reazioni dei quaccheri: da subito prese a circolare una confutazione anonima della *Seconda parte del Contadino filosofo*<sup>36</sup>, e poi negli anni seguenti giungeranno a Cuperus una serie di lettere da parte di esponenti autorevoli del quaccherismo inglese – fra cui George Fox, George Keith e William Penn – con l'intento di discuterne le tesi<sup>37</sup>.

Fu infine la volta del più celebre terzo e ultimo volume, oggetto del presente studio: *Arcana atheismi revelata*. L'opera, pensata come una confutazione del *Tractatus* spinoziano e insieme dell'ateismo 'in generale', esce in latino, il che proietta immediatamente il profilo di Cuperus su larga scala (non solo il libro si diffonde rapidamente in Inghilterra, ma nel giro di qualche mese dalla sua uscita persino il Sinodo dell'Olanda del Sud viene messo in allerta circa il carattere eversivo delle sue tesi)<sup>38</sup>. Solo l'anno dopo, nel 1677 – all'indomani della morte di Spinoza – ne uscirà una versione leggermente modificata e tradotta in neerlandese, dal titolo altrettanto eclatante (benché forse un po' allusivo) *Gli abissi di Satana, o i segreti dell'ateismo scoperti e distrutti*<sup>39</sup>.

La terza fase dell'assalto di Cuperus torna nuovamente sulla critica della 'filosofia', ma stavolta – come si sa – il 'filosofo' preso di mira dal 'contadino' è più di stampo spinozista che non cartesiano. E non a caso, specie nella versione neerlandese, che dedica più spazio alla parte dialogica, la confutazione si appunta sul tema della possibilità dei miracoli, e sul rifiuto dell'identità di Dio e natura: vale a dire le tesi portanti dello spinozismo (o meglio: della versione pubblica dello spinozismo allora circolante)<sup>40</sup>. In più, criticando le imperfette soluzioni della ragione naturale, il 'contadino' ribadisce l'imprescindibilità della Rivelazione come unica via d'accesso al divino, e come unica via di uscita alle *impasse* della razionalità filosofica (libero arbitrio, teodicea...).

Non manca la filosofia, dunque, nelle parole del 'contadino'-Cuperus: al contrario, come si vedrà nel dettaglio, un'impostazione nettamente empirista orienta la sua gnoseologia e le sue critiche di senso comune alla metafisica genericamente cartesiana del 'filosofo'<sup>41</sup>. Così come le prove di Dio del 'filosofo' vengono contestate sì nel nome dello scacco della ragione e del biblicismo, ma proponendo al loro posto delle prove migliori (migliori, per quanto sempre incerte e quindi subordinate al primato della Scrittura, unica via certissima)<sup>42</sup>. Infine, le pagine scrupolose e misurate che il libro dedica al peso e alla funzione della filologia e della storia nello studio della Bibbia recano il segno di una riflessione metodologica estremamente accurata<sup>43</sup>.

<sup>36</sup> *Eenige aanmerkingen voor Den philosopheerende boer*, Rotterdam-Amsterdam, Wijnbrugge-Claus 1676.

<sup>37</sup> A detta di Vercruysse (art. cit.) erano prese di mira furono più le tesi anti-quacchere della terza parte del *Contadino filosofo*, che quelle della seconda: il che è lo stesso Cuperus a confermare: F. CUPERUS, *Filosofisch en Historiaal Bewijs dat 'er Duyvelen zijn*, Rotterdam, Naeranus 1678, p. 23 (ma in fondo le tesi sono analoghe, nei due trattati).

<sup>38</sup> Cfr. J. VERCRUYSE, art. cit., p. 240.

<sup>39</sup> F. CUPERUS, *De Diepten des Satans, of Gebeymissen der Atheisterij ondekt en Vernielt...*, Rotterdam, Naeranus 1677. Non è esclusa una risonanza del titolo neerlandese con quello degli *Stratagemata Satanae* di Iacopo Aconcio (1565), opera pur del tutto diversa da questa di Cuperus, ma assai conosciuta negli ambienti dell'eterodossia e della dissidenza religiosa come quelli in cui il sociniano era solito muoversi.

<sup>40</sup> Cfr. *ivi*, pp. 16, 97.

<sup>41</sup> Ad es. riferendosi alle tesi anticartesiane di Wolzogen: l'evidenza sensibile ci fa capire che il mondo è diviso in parti, a dispetto di quanti teorizzano un'estensione corporea unica e indivisibile: *ivi*, pp. V-VI, 8-9, 37-38, 87. Di «radical gnoseological empirism of the Socinians» parla D. FACCA, *Early Modern Aristotelianism and the Making of Philosophical Disciplines. Metaphysics, Ethics and Politics*, London, Bloomsbury Academic 2020 (in particolare il cap. 3, alla cui versione in ebook faremo riferimento: qui § «Problems with a Socinian metaphysics»).

<sup>42</sup> Cfr. *ivi*, pp. 42-86. Per M.J. PETRY (art. cit., p. 6) si tratterebbe di una parziale concessione da parte di Cuperus alla prospettiva 'filosofica' di Crell e Wiszowaty. Vedremo come le cose stiano diversamente.

<sup>43</sup> C.B. HYLKEMA, *op. cit.*, t. II, p. 261 si spinge persino a sostenere che il metodo esegetico di Spinoza sia profondamente tributario di quello sociniano.

Ancora una volta allora ciò che è in gioco non è la salvaguardia di una religiosità irrazionalistica, ma la necessità di circoscrivere con cura i limiti e le funzioni della ragione naturale rispetto alla Rivelazione: un insegnamento di Fausto Sozzini (a lungo citato dal ‘contadino’)<sup>44</sup> che rischiava invece di venire travolto dall’avanzata dei razionalismi – per quanto questi si volessero animati dalle migliori intenzioni. Eppure, per quanto si presentasse come una *via media* fra gli estremi opposti del misticismo e dell’ultra-razionalismo, l’audace impostazione del Cuperus degli *Arcana atheismi revelata* risultò da subito tutt’altro che rassicurante (e non senza fondamento, come si vedrà). Oltre alle segnalazioni giunte nel 1676 al Sinodo dell’Olanda del Sud, nel 1677 anche i deputati del Sinodo della città di Delft si mossero per chiedere alle autorità civili l’interdizione di quel libro<sup>45</sup>. Del marzo del 1678 è una testimonianza dell’allarme che quel volume (menzionato insieme agli *Opera posthuma* di Spinoza!) destava nei Sinodi sia del Nord che del Sud della Provincia olandese<sup>46</sup>, mentre del luglio dello stesso anno e di quello seguente una loro ufficiale presa di posizione congiunta, rispettivamente a Leida e a Gouda<sup>47</sup>.

Ciò non distolse il sociniano dalla propria attività di polemista, e forse contribuì a intensificarla, quasi si trattasse di una lotta contro il tempo (cosa che in parte fu). Nell’immediato pubblicò un trattato sul solito tema del rifiuto cristiano delle cariche pubbliche, la cui composizione alcuni studiosi attribuiscono a lui, e altri all’amico Jan Hartigveldt, mennonita e pacifista, che del libro firmò la prefazione<sup>48</sup>. Quello scritto in ogni caso riaccendeva la polemica affrontata da Cuperus ai tempi del Collegio di Amsterdam; per cui, che ne fosse o meno lui l’autore, è certo che dopo la morte di Hartigveldt – allora uno dei membri più autorevoli del Collegio di Rotterdam nonché l’unico in grado di stemperare il tenore dei dibattiti mantenendoli al di sotto del livello di guardia – le polemiche si inasprirono in modo rapido. Cuperus, fuori dai denti, cominciò a rendere pubblica la propria ostilità verso Bredenburg, anzitutto all’interno di un libro diretto contro il quacchero Furly: il razionalista Bredenburg – scrisse il sociniano – non è stato sempre spinozista, ma lo è diventato da qualche anno, ed esattamente da quando ha iniziato ad identificare Dio con le leggi immutabili della natura (ma ciò allora conferma che era proprio lui, Bredenburg, il ‘filosofo’ criticato negli *Arcana atheismi revelata...*)<sup>49</sup>.

Nel 1681, all’indomani di una sua nuova presa di posizione contro la pratica del pedobattismo<sup>50</sup>, Cuperus tentò di orchestrare una manovra a tenaglia contro Bredenburg. L’intento era quella di aizzare il gruppo dei collegianti di Amsterdam – tramite l’amico Lemmerman, la propria quinta colonna – contro quello di Rotterdam, reo di ospitare tra le proprie fila un personaggio come Bredenburg, che privilegiava la ragione alla Rivelazione<sup>51</sup>.

L’operazione si rivelò del tutto fallimentare: non solo il Collegio di Amsterdam, nella figura del prudente leader Galenus Abrahamsz, si mostrò solidale con Bredenburg, ma sul finire dello stesso anno ai due cospiratori, Lemmerman e Cuperus, venne persino proibito di partecipare agli incontri delle rispettive comunità (di Amsterdam per il primo, e di Rotterdam per il secondo), finché non avessero depresso ogni velleità polemica.

---

<sup>44</sup> F. CUPERUS, *De Diepten des Satans*, cit., pp. 105-184.

<sup>45</sup> Cfr. J. VERCROYSE, *art. cit.*, p. 236.

<sup>46</sup> La testimonianza, di un certo Gaspar Fagel, è riportata in J. ISRAEL, *op. cit.*, p. 292.

<sup>47</sup> Così in Vercruyse (art. cit.): nel 1678 (11-23 luglio) un’assemblea a Leida del sinodo del Sud Olanda (ma di concerto con i deputati del sinodo del Nord Olanda) sollecita una presa di posizione delle autorità civili contro Cuperus; l’anno seguente (17-21 luglio 1679) le stesse istanze saranno formulate dal Sinodo del Sud Olanda, riunito a Gouda; nel 1683 si pronuncerà allo stesso modo l’Assemblea del Sinodo del Nord Olanda (gli atti di quest’assemblea verranno letti l’anno seguente nel corso dell’assemblea, tenutasi nella città di Woerden). Ma non si conoscono i risultati concreti di queste dichiarazioni.

<sup>48</sup> *De recht weereeloze Christen of verdediging van het gevoelen der eerste Christenen en gemartelde Doops-gezinden*, Rotterdam, s.n. 1678: sulla cui attribuzione cfr. N. VAN DER ZIJPP, *Kuyper, Frans de (ca. 1629-1691)*, in *Global Anabaptist Mennonite Encyclopedia Online*, 1959, e ora su web (consultata in data 6 maggio 2023 al link [https://gameo.org/index.php?title=Kuyper,\\_Frans\\_de\\_\(ca.\\_1629-1691\)&oldid=109030](https://gameo.org/index.php?title=Kuyper,_Frans_de_(ca._1629-1691)&oldid=109030)).

<sup>49</sup> È una citazione da F. CUPERUS, *Filosofisch en Historiaal Bewijs dat ‘er Duyvelen zyn*, cit., rilevata da J. ISRAEL, *op. cit.*, p. 348.

<sup>50</sup> Cuperus raccolse le sue dispute sul tema (ingaggiate contro il notaio Klaas Stapel, il pastore luterano Volkaart Visser e D. Zwikker) nel libro *Broederlijke Onderhandeling van de Waterdoop*, Rotterdam, Terwout 1680.

<sup>51</sup> Per la ricostruzione di questa fase della ‘guerra’ di *pamphlet*, abbiamo fatto riferimento a A. FIX, *Prophecy and Reason*, cit., pp. 226-239; J. ISRAEL, *op. cit.*, pp. 344-351; L. KOLAKOWSKI, *op. cit.*, pp. 257-276.

Tutto questo, peraltro, mentre già circolava in tutta Europa, da un paio d'anni, un micidiale trattatello a firma del platonico di Cambridge Henry More in cui veniva fatto oggetto di critica non solo il *Tractatus* di Spinoza, ma anche gli *Arcana atheismi revelata* di Cuperus<sup>52</sup>!

Il sociniano, quasi messo con le spalle al muro, dovette ritenere che i tempi fossero maturi per giocare quella che pensava essere una carta vincente, contro lo 'spinozismo' di Bredenburg. Quasi a voler rendere pubblico lo scandalo: finora i collegianti hanno preso un abbaglio, la vera minaccia non sono io, ma è il personaggio da cui sto cercando invano di metterli in guardia. E a riprova di ciò, con un gesto di estrema scorrettezza, nel 1684 fece pubblicare, con sua confutazione allegata e all'insaputa dell'autore, un brevissimo trattato di Bredenburg che finora aveva avuto solo una circolazione manoscritta all'interno della comunità<sup>53</sup>. Si trattava della *Dimostrazione geometrica*<sup>54</sup> (poi circolante in traduzione, come vedremo: *Mathematica Demonstratio*) operetta in forma geometrica e dal contenuto innegabilmente 'spinozista' da cui in coda Bredenburg riteneva di immunizzarsi ricorrendo alla comoda scappatoia della doppia verità (per cui laddove la ragione giunga a tesi antireligiose, il cristiano dovrà assestarsi sulla fede).

Fu certo un colpo basso, da parte di Cuperus, ma d'ora in poi – dovette pensare – sarebbe stato difficile negare l'evidenza dello spinozismo di Bredenburg<sup>55</sup>. Questi dalla sua, nel rispondere, usò con estrema sottigliezza un micidiale argomento di ritorsione: non era stato lo stesso Cuperus, quello che ora attacca la mia 'doppia verità', a dire che le prove del teismo non provano nulla giacché la ragione da sola non può arrivare a Dio<sup>56</sup>? (Colse pienamente nel segno, ma non dovette essere un granché come difesa.)

Sul profilo teorico si può dire che non successe molto altro<sup>57</sup>.

---

<sup>52</sup> La lettera di More esce nella raccolta delle opere complete del filosofo edita nel 1679: su quale fosse l'equilibrio teorico che rese urgente il confronto di More con Cuperus rinviamo a F. BENIGNI, "Una religione assai materiale", cit. Nel 1685, nel fuoco delle polemiche fra collegianti pro- e anti-Cuperus, le stesse tesi di More vengono sviluppate (in un modo che diverrà consueto nei decenni successivi, allorché si vorrà denunciare il materialismo di Cuperus) nel trattato anonimo *Een korte Bedenckinge over de stellingen van A. Lemmerman*, s.l., s.n. 1685: per l'«amante della verità», autore anonimo di questo trattato, quello del sociniano è un dio corporeo e limitato che non crea la materia, coeterna e inerte, ma si limita a organizzarla. Ma se per poter agire sul mondo lo spirito divino deve essere corporeo, allora sarà di fatto sottomesso alle leggi dei corpi, ossia al meccanicismo, secondo cui per cedere movimento alla materia inerte il corpo divino dovrà perderne in egual misura. Non solo: se il mondo riceve da Dio le qualità dinamiche e vitali di cui sarebbe altrimenti privo, allora se ne conclude che la natura è Dio: il panteismo.

<sup>53</sup> Per Israel il testo manoscritto di quest'opera era stato anche al centro delle polemiche dei Collegi di Amsterdam e Rotterdam scatenate da Cuperus e Lemmerman già nel 1681.

<sup>54</sup> J. BREDEBURG, *Wiskunstige Demonstratie, dat alle verstandelijke werking, noodzaakelyk is. Met de weerlegging van F.K. van die Wiskunstige Demonstratie*, Amsteden, Lemmerman 1684 (come preannunciato dal titolo, l'opera, pubblicata da Lemmerman, comprendeva anche una confutazione scritta da Cuperus).

<sup>55</sup> Cuperus avrebbe ripetuto una scorrettezza dello stesso genere nel giro di qualche mese, a parere di Kolakowski: pubblicando un altro trattato di Bredenburg, a cui assegnò il titolo *Verhandeling van de oorsprong van de kennis Gods* (Amsterdam, Claas Schaft 1684), aggiungendovi non solo una prefazione che ne faceva risalire l'ideazione all'inizio degli anni Settanta (quando quel trattato di Bredenburg sarebbe stato consegnato nelle mani di Cuperus da un preoccupato Hartigveldt), ma anche una succinta sintesi del pensiero bredenburgiano redatta da Stol (che L. KOLAKOWSKI, *op. cit.*, p. 254, ritiene attendibile in quanto mai smentita dal diretto interessato). Il dissenso verteva sia sul ruolo da assegnare alla ragione (al contrario di Cuperus, Bredenburg la riteneva un *primum*, che trova *poi* conferma nella Scrittura), sia sul creazionismo (Bredenburg dimostrava l'esistenza di Dio-natura, privandosi così degli strumenti teorici per spiegare la 'creazione', in *primis* quella dell'uomo): cfr. J. ISRAEL, *op. cit.*, p. 350.

<sup>56</sup> J. BREDEBURG, *Noodige Verhantwoording op de ongegronde Beschuldiging...*, Rotterdam, Naeranus 1684, pp. 31-32. Come si vedrà meglio analizzando l'opera di Cuperus, in poche righe Bredenburg ha qui condensato la struttura profondamente equivoca dell'impresa del sociniano; di minor interesse dunque le restanti pagine, in cui denuncia la slealtà dei due avversari, la loro dubbia moralità, la pervicacia nel voler minare l'unità pacifica del movimento collegiante.

<sup>57</sup> Nel 1684 Cuperus pubblicherà contro Bredenburg l'opuscolo *Aanmerkingen of weerlegging, van de zoo genoemde wiskuntige demonstratie van J.B. dat alle verstandelijke noodzaakelyk*, Amsterdam, Bakkamude 1684. In difesa di Bredenburg però esce il trattato *Op F.K en A.L. scheurmakers dezer eeuw*, s.l., s.n. 1684, anonimo, ma i cui autori (Verburg e Van Geel) vengono subito smascherati da un anonimo simpatizzante di Cuperus e Lemmerman, già autore peraltro di un *pamphlet* in loro favore. Ancora nel 1684 un altro scritto di Verburg, contro Lemmerman, *Brief aen N. N. Tot wederlegginge van het zoo genaemde Zedig Bericht ende de aanmerkingen tot Defensie van Abraham Lemmerman* (Rotterdam, Naeranus 1684). Lo stesso anno escono i due trattati del francese Aubert de Versé, con lo pseudonimo "Serbaltus Sartensis" (con posizioni analoghe a quelle di Cuperus), e un libro di Lemmerman edito da Cuperus (*Enige bewijzen dat Johannes Bredenburg geentzins kan gelooven dat ere en God is als de H. Schrift leert*, Amsterdam, Bakkamude 1684: cfr. A. FIX, *Prophecy and Reason*, cit., pp. 228-230). Nel 1685, oltre a uno scritto di Orobio de Castro, di nuovo un attacco a Bredenburg in F. CUPERUS, *Bewijs dat noch de schepping van de natuur noch de mirakelen, die de H. Schrift verhaalt, op eeniger handen wijz teegen de natuurlyke reeden strijdig zijn* (Amsterdam, Oostzaan 1685). Su Orobio de Castro cfr. un quadro generale in Y. KAPLAN, *From Christianity to Judaism. The Story of Isaac Orobio De Castro*, Oxford-Portland, The Littman Library of Jewish

Le posizioni, ormai pubbliche, si consolidarono, e la polemica sarebbe andata avanti fino alla morte dei due contendenti (a breve distanza l'uno dall'altro). Il tanto celebrato spirito di concordia del movimento collegiante si polverizzò al primo contatto col discorso filosofico<sup>58</sup>. Da un lato il fronte di Cuperus, e dall'altro quello di Bredenburg, con tanto di mutue scomuniche e condanne, e tiratori scelti da entrambe le parti (con il primo Orobio de Castro e il sociniano Aubert de Versé, oltre ai già visti Stol e Lemmerman; Jan Verburg e Joost van Geel con il secondo)<sup>59</sup>. Quando nel 1686 i proprietari dell'edificio in cui si riuniva la comunità di Amsterdam, allarmati dall'animosità di quelle polemiche, presero la decisione di sfrattarli, la divisione si fece persino vistosa: i sostenitori di Cuperus presero un appartamento sul Keizersgracht, e quelli di Bredenburg uno sul Prinsengracht. (Di lì a poco, un'analogia scissione nel gruppo di Rotterdam.)

Cuperus, al culmine delle polemiche, tentò anche un abboccamento con Henry More, allo scopo forse di chiudere definitivamente la partita tirando dalla propria parte quella che era ormai un'*auctoritas* nella 'Repubblica delle Lettere' (e magari approfittandone anche per dare un colpo di spugna alle dure critiche che qualche anno prima lo stesso More gli aveva riservato!)<sup>60</sup>. Egli scrisse nel 1686 al filosofo inglese comunicandogli l'intenzione di tradurre in olandese la *Demonstrationis duarum propositionum... brevis solidaque confutatio* – vale a dire la sola confutazione moreana dell'*Ethica* di Spinoza, e non anche quella del *Tractatus* (per prudenza: giacché quest'ultima travolgeva, appunto, anche lo stesso Cuperus!) – e chiedendone il consenso e un'eventuale collaborazione in fase di revisione del testo (ottenne entrambe le cose)<sup>61</sup>.

Forte di questa recuperata sintonia intellettuale con un ormai anziano Henry More, probabilmente Cuperus si sentì legittimato a far uscire non solo un trattato contro il 'bredenburgiano' Jan Verburg, che le tesi di More le aveva usate strumentalmente al solo scopo di screditare il sociniano (da che pulpito...)<sup>62</sup>; ma anche ben due confutazioni della metafisica di Spinoza – una delle quali in appendice alla sua traduzione olandese della *Confutatio* di Henry More: il quale morirà di lì a poco, nel settembre del 1687<sup>63</sup>.

---

Civilization 2004; su Aubert de Versé-“Serbaltus Sartensis”, cfr. E. SCRIBANO, *Da Descartes a Spinoza. Percorsi della teologia razionale nel Seicento*, Milano, Franco Angeli 1988, pp. 228-230.

<sup>58</sup> Non a caso quando la frattura tra le due fazioni di collegianti si risanerà, nel 1722, sarà nel segno di un programmatico silenzio intorno alla filosofia e in particolare allo 'spinozismo' (cfr. J. ISRAEL, *op. cit.*, p. 358).

<sup>59</sup> Nel 1687 un inciso velenoso di Aubert de Versé parla di Rotterdam come del «luogo ove risiede la Celebre Società, e il Collegio Illustre dei Filosofi Spinozisti» (N. AUBERT DE VERSÉ, *Traité de la liberté de conscience*, Cologne, Marteau 1687, ora Paris, Fayard 1998, p. 52: argomento puramente *ad hominem*, che giocando sul comune luogo di residenza fa leva sulla cattiva reputazione dello 'spinozista' Bredenburg per travolgere le posizioni intollerantiste di Jurieu: su questo aspetto rinviamo a F. BENIGNI, *The 'hereticide'. Freedom of conscience and popular indignation in a debate around Pierre Jurieu*, «Intellectual History Review», 32, 2, 2022, pp. 219-237).

<sup>60</sup> Che intraprendere una corrispondenza con More fosse per Cuperus funzionale a condurre la campagna contro Bredenburg è l'ipotesi di A. FIX, *Kuyper, Frans*, cit., e di J. ISRAEL, *op. cit.*, p. 357; ma entrambi la riprendono verosimilmente da Colie, il quale faceva correttamente notare come si trattasse dell'ennesima operazione strumentale e malevola di Cuperus, dato che in realtà nelle pagine di More contro Spinoza neanche una volta veniva menzionato Bredenburg (R.L. COLIE, *Light and Enlightenment. A Study of the Cambridge Platonists and the Dutch Arminians*, Cambridge, Cambridge UP 1957, pp. 194-195).

<sup>61</sup> H. MORE, *Demonstrationis duarum propositionum... brevis solidaque Confutatio*, ora in A. JACOB, *Henry More's Refutation of Spinoza*, Hildesheim-New York, Olms 1991.

<sup>62</sup> Del 1687 (anche se M.J. PETRY, *art. cit.*, p. 15, data 1682) è quindi l'opuscolo F. CUPERUS, *Bewijs, dat Jan Dionijssen Verburg Zelfs bekend, dat bij Frans Kuyper, Met groote onwaarheid... zoo leelijk heeft uijtgemaeckt* (s.l. né n.), che verte sulle accuse moreane all'antideismo di Cuperus, malignamente riprese da Verburg e da altri collegianti. Nello stesso anno uscì anche un pamphlet anonimo, sempre contro Verburg (*Aanwijzing der groote uitspoorigheden en grove onwaarbeden, die J.D.V. in zijn Brief aan F.K. tegen P.S. gedaan heeft*, Rotterdam, s.n. 1687), il quale nel frattempo prendeva le contromisure, pubblicando contro il sociniano *Brief an Fr. Kuyper, waar in deszelfs groote uytspoorigheden warden aangewesen*, Rotterdam, s.n. 1687.

<sup>63</sup> M.J. PETRY, *art. cit.*, p. 7, ritiene che la prima confutazione della metafisica di Spinoza sia andata perduta (ma riporta la tesi di Hylkema secondo cui essa figurava in appendice a un altro testo del 1684 della polemica con Bredenburg: *Verklaring over de vier evangelien*, testo che ugualmente non abbiamo trovato). In compenso abbiamo il secondo scritto antispinoziano, quello che Cuperus pubblica in appendice alla traduzione dell'opera di More e che rinvia al primo andato perduto: F. CUPERUS, *Weerlegging van de voornaamse gronden, van de valselyk genaamde Zeedekunst, Van B.D. Spinoza*, in H. MORE, *Korte en bondige wederlegging van het nyskuntig bewijs van B.D. Spinoza*, s.l., s.n. 1687, pp. 75 sgg. Per un rapido inquadramento del rapporto More-Cuperus entro la fitta serie di prese di posizioni antispinoziane di quegli anni in Europa, cfr. oltre a P. CRISTOFOLINI, *Cartesiani e sociniani. Studio su Henry More*, Urbino, Argalia 1974, pp. 107-135, il fondamentale studio svolto da E. Scribano in *Da Descartes a Spinoza*, cit., pp. 191-243. Cfr. anche J.M.M. VAN DE VEN, *Printing Spinoza. A Descriptive Bibliography of the Works Published in the Seventeenth Century*, Leiden-Boston, Brill 2022, pp. 279-282.

Fu questo, parrebbe, l'ultimo scritto della sua controversa carriera di polemista: quasi una chiusura emblematica, di nuovo contro Spinoza. Dopodiché si perderanno le tracce del nostro autore, che si racconta sia morto nel 1691 o nel 1692 in circostanze tragiche, vicino Rotterdam, colpito a morte dalle pale di un mulino a vento mentre era in cerca di erbe per la preparazione di un balsamo da lui ideato (con un discreto successo, parrebbe: il *Kuyperbalsem*).

C'è, persino nelle vicende biografiche di Cuperus, e nelle spesso disastrose trame teologico-politiche da lui intessute, il sentimento nitido dell'urgenza di intraprendere una battaglia sui principi, nel bel mezzo di una fase di transizione cruciale. Le metafisiche cartesiane, il panteismo, la nuova astronomia, i contraccolpi ideologici dei viaggi di esplorazione o quelli degli studi storico-filologici: nei toni esasperati tipici del personaggio, Cuperus in qualche modo avverte il cambio di passo nella cultura contemporanea, e percepisce il rischio che in quella macroscopica 'crisi della coscienza europea' si consumi il distacco dalla Rivelazione – e quindi dalla cifra *religiosa* del cristianesimo, l'unica che chiami in causa la fede. Il biblicismo esasperato, il settarismo pacifista e antipedobattista, la difesa del miracoloso e della credenza nei demoni e negli angeli, il rifiuto insieme del misticismo e del razionalismo 'deista': sono tutte componenti di una strategia di difesa del cristianesimo, che faccia della fedeltà all'insegnamento sociniano originario (e cioè, quello di Fausto Sozzini) il proprio punto di riferimento.

Anche le lotte per l'egemonia all'interno del movimento collegiante olandese – e cioè di quella comunità di «cristiani senza chiesa» che più di tutte aveva avuto la possibilità di 'tenere il punto' sull'autentico messaggio cristiano e arginare l'avanzata dei razionalismi – obbediscono a questa lucida diagnosi intorno a un processo in atto di dimensioni più generali.

L'intransigenza con cui Cuperus portava avanti le sue lotte contro l'ateismo' (categoria mobile, in grado di condensare tutte le posizioni avversarie) trovò dunque una rappresentazione compiuta nella sua opera più importante, nonché la più conosciuta: *Arcana atheismi revelata*.

*L'opera: Arcana atheismi revelata (1676): forma e struttura di un manuale sociniano*

Dal punto di vista formale, questa di Cuperus è un'opera che ambisce a presentarsi secondo uno schema ordinato.

Lo scritto si apre con un denso Proemium che espone il disegno generale dell'opera e l'intento che presiede ad essa, e riassume brevemente il contenuto dei due libri di cui si compone – il primo, come si sa, diretto a riabilitare la Scrittura contro le tesi del *Tractatus* spinoziano (per l'esattezza, soltanto del primo blocco del *Tractatus* spinoziano, i cui contenuti vengono succintamente esposti), e il secondo, di poco più lungo, indirizzato a distruggere tutte le forme di ateismo.

C'è tuttavia una certa caoticità nell'organizzazione degli argomenti, che spesso si ripetono, si accavallano, rinviano l'uno all'altro o al contrario vengono soltanto accennati senza ulteriori sviluppi.

Quanto al primo libro, Cuperus si sforza di seguire il più possibile la scansione del trattato di Spinoza (Spinoza che però, cavallerescamente, non nomina mai, dato che il *Tractatus* era uscito anonimo – se non indirettamente, in un frivolo inciso a p. 266 sull'autore «spinoso» di quell'opera...)<sup>64</sup>. Il suo titolo è *Esame del Trattato teologico-politico*, e si compone di quindici capitoli, di lunghezza ineguale. In essi si tratta: della profezia (capitolo I); dei profeti (II); della presunta elezione degli Ebrei (III); della legge divina (IV); delle cerimonie e della fede nei racconti storici della Bibbia (V); dei miracoli (VI); dell'interpretazione della Scrittura (VII); dell'autorialità dei libri mosaici e agiografi (VIII-IX) nonché degli altri libri veterotestamentari (X); del carattere profetico delle parole degli apostoli (XI); della divinità della Scrittura e della sua integrità testuale (XII); del suo contenuto teorico non solo morale e spirituale, ma anche metafisico-speculativo (XIII); della nozione di 'fede' (XIV) e della sua convergenza con la ragione (XV). L'andamento è piuttosto farraginoso, perché l'autore dà l'impressione di voler costruire un sistema teorico sociniano omogeneo e coerente, non però delineandolo in quanto tale, ma facendolo emergere

---

<sup>64</sup> Ma quell'omertà sull'autore del *Tractatus* poi verrà spiegata come una scelta di rispetto, per evitare di fare il nome di Spinoza «finché questi era ancora in vita»: (F. CUPERUS, *De Diepten des Satans*, cit., Voorreden, s.p.).

per contrasto dalla confutazione di quello di Spinoza, tramite un commento critico dettagliato quasi di ogni pagina (e spesso di ogni riga) del *Tractatus*.

Nel secondo libro, deposte le vesti del censore di Spinoza, l'argomentazione si fa più brillante. Il titolo è solenne: *Libro secondo, nel quale gli argomenti più segreti degli Atei contro la Sacra Scrittura e la Religione vengono esposti, nonché esaminati e respinti con il lume della ragione. E in più: si dimostra che Dio esiste, e infine si espone brevemente il metodo per interpretare la Sacra Scrittura.*

Ho deciso di aggiungere questa seconda sezione – aveva spiegato Cuperus nel Proemium – affinché nessuno si illuda che con la demolizione del *Tractatus* si possa ritenere chiusa la partita con l'ateismo, il quale invece è più sottile, diffuso e multiforme di quanto non si creda. Si tratterà dunque anzitutto di mostrare che le contraddizioni fra questo e quel passo biblico impugnate dagli «atei e dai nemici della Scrittura» sono inesistenti o solo apparenti, a patto che si adotti il giusto metodo nello studio del testo sacro (capitoli I-II, e Paralipomena aggiunti dopo il capitolo XII). Successivamente (III-IV) vengono spiegati alcuni temi cruciali della Scrittura a torto ritenuti «assurdi» dagli atei (la creazione del mondo, l'esistenza dei demoni, il diluvio, la caduta di Adamo, il pentimento di Dio, la tentazione di Abramo, e alcuni riti o episodi specifici dell'Antico e del Nuovo Testamento), e ci si sofferma sui pretesi fondamenti di quelle critiche (V)<sup>65</sup>. Viene a tal scopo mostrata brevemente la «certezza e verità» della Scrittura (VI), per poi entrare nel cuore del trattato, concentrandosi sugli strumenti teorici degli atei: gli argomenti con cui *credono* di dimostrare razionalmente (col «lume naturale»), e a partire dalla natura, che Dio *non* esiste – salvo ottenere esattamente il risultato contrario (VII-VIII). A seguire, un capitolo cruciale, e decisamente il più sorprendente dell'intera opera (IX), in cui Cuperus vuole ancora una volta confutare gli argomenti degli atei, ma stavolta solo dopo aver mostrato – in forma di dialogo – il modo in cui quelli sono soliti opporsi alle tesi consuete intorno all'esistenza di Dio. Al termine di queste critiche anti-atee, dirette e indirette, i capitoli conclusivi ribadiranno (X) l'inadeguatezza del «lume naturale» a provare l'esistenza come pure l'inesistenza di Dio (e, nelle intenzioni dichiarate dell'autore, contro gli atei bastava la seconda!), e in ogni caso la maggiore verosimiglianza di alcune peculiarissime prove a favore dell'esistenza di Dio (XI). In coda, un altro capitolo (XII) su come vada letta e interpretata la Scrittura.

L'opera, com'è chiaro da questi brevi cenni, puntava a presentarsi come una crociata contro gli atei di ogni risma: ma a tutti gli effetti fu una crociata condotta con mezzi inconsueti. Non solo per le fughe in avanti organizzative del suo ideatore, per il frenetico attivismo da 'agitatore culturale' che lo caratterizzava, o per i suoi veri e propri atti di 'pirateria' editoriale, animati da autentica *hybris* polemica. C'era, in più, fin negli stessi snodi tematici di quel libro, un equilibrio assai fragile fra disincanto critico e intento apologetico, destinato a porre una pesante ipoteca sulle forme della sua ricezione.

L'impossibilità di una teologia naturale, ad esempio: di per sé un tema efficace, da brandire sia contro gli eccessi razionalisti dei cartesiani e dei collegianti che contro quelli, speculari, della teologia dogmatica positiva, che pretende di discettare intorno a presunti 'misteri' – col risultato di delineare, in entrambi i casi, una ragione dogmatica e pertanto costitutivamente 'repressiva' (come si addice a chiunque pretenda di detenere 'la' verità). Di fronte ad essa, invece, si staglia la luminosa fiducia nella rivelazione, come l'unica strada che possa avvicinare al divino la ragione umana: una Scrittura che è per l'essenziale chiara, purché ci si avvicini ad essa con i sobri criteri dell'esperienza e del «senso comune», e per l'essenziale attendibile, in quanto dotata di «certezza storica». Cosa sia questa certezza storica, è presto detto: è quella persuasione che si genera allorché si ritenga di trovarsi dinanzi a una narrazione dotata di un elevato coefficiente di verosimiglianza. Non è molto, forse, ma d'altra parte, tolte le matematiche, la ragione umana (posto che essa goda di un qualche privilegio rispetto a quella animale) di suo ha ben poche *chances* di guadagnare certezze su tutto il resto, muovendosi per lo più in mezzo a «tenebre inestricabili». E ciò non solo per quanto riguarda le cose naturali, ma anche per quelle che dovrebbero orientare l'agire pratico: su questo piano, ad esempio, la ragione di per sé non fa che suggerire morali parziali, individuali, relative e provvisorie – mentre una morale compiuta e stabile si profila solo se si accetta il comando

---

<sup>65</sup> Ad esempio, il fatto che nella Bibbia si attribuiscono a Dio caratteristiche umane, o che si riferiscano profezie mai realizzate: tutti punti suscettibili di divenire armi nelle mani degli atei.



divino rivelato, e la prospettiva di godere della conseguente remunerazione ultraterrena. Ma quanto poco è naturale, questa morale rivelata – tutta abnegazione, carità e altruismo!

Tale, si vedrà, è il senso polemico dello scritturalismo di Cuperus, e del suo antirazionalismo. Il fatto che esso poggi su un fondamento ‘incerto’ come la già vista «certezza storica» nella rivelazione può autorizzare, oggi, a ritenerlo una forma di fideismo. E in effetti del fideismo condivideva senz’altro la componente per così dire corrosiva, che in quel caso, saldata com’era alla specifica teologia sociniana (quella beninteso che i sociniani ritenevano derivata dalla *sola Scriptura*), era in grado di sferrare una serie di colpi micidiali all’impianto teorico che andava per la maggiore nelle teologie coeve. La pagina di Cuperus procedeva così tramite brutali semplificazioni: l’infinitismo dei ‘filosofi’, in tutte le sue forme (l’eternitarismo, l’onnipotentismo, l’infinita sapienza, l’immutabilità, etc.) porta al monismo panteista; il panteismo annulla la distanza di Dio dal mondo; dunque Dio non esiste. O ancora: lo spiritualismo, in ogni sua variante (spiritualità di Dio, o dell’anima umana, o di angeli e demoni), priva determinati enti della loro sostanzialità; ciò che non ha sostanzialità non sta in nessun luogo; ciò che non è in alcun luogo non esiste.

Era cioè all’opera sempre la stessa equazione: infinitismo = monismo = *ateismo*; spiritualismo = nullibismo = *ateismo* (ma si poteva continuare: determinismo = necessitarismo = *ateismo*, etc.). E ad essa era giocoforza contrapporre lo schema vincente di segno rovesciato, il materialismo sociniano: finitezza di Dio, finitezza del mondo, finitezza dell’uomo. Quest’ultimo è sì libero, per il sociniano, ma entro un orizzonte di opzioni soltanto probabili, ove la fede è strutturalmente assunzione di rischio.

Siffatte coordinate spiegano l’apparenza di ambiguità e oscillazione del libro, il suo disegno sfuggente, equivoco e insinuante. In molte pagine degli *Arcana atheismi revelata* è possibile rinvenire echi dell’atteggiamento ‘pirroniano’ di un Montaigne: lo scetticismo per cui l’accesso alla verità è precluso all’uomo – e non solo le verità di fede o quelle che i teologi ritengono dimostrabili (l’anima immortale, i miracoli), ma finanche la verità dell’essere, delle essenze delle cose e dell’uomo. Per il filosofo francese anche gli argomenti apologetici avevano solo una ‘parvenza’ di certezza, e se in essi una qualche verità può esser colta, è solo quando sopraggiunga una ‘grazia’ a illuminarli – grazia che però, a sua volta, solo una rivelazione può veicolare, per il tramite di una precisa fenomenologia storica. Sicché alla ragione ‘nuda’ non restava che abbandonarsi all’esercizio salutare e antidogmatico (e per questo libero e diremmo oggi ‘tollerante’) di una serie di *essais*: ove la razionalità può essere ascritta agli animali come ai selvaggi, i costumi possono variare come le norme morali, e i mondi essere molteplici perché insondabile appare la potenza divina allo sguardo miope della ragione umana.

Tutti temi montaigniani, questi, che si ritrovano nell’argomentare di Cuperus, come si vedrà: solo che ad essi verrà riservato uno sbocco inedito e se possibile ancor più obliquo di quanto non accadesse già negli *Essais*. La ragione scettica non è, come in Montaigne, quella di un liberatorio esercizio del dubbio, che emancipa l’uomo dalle pastoie dogmatiche e apre a un esercizio laico del pensiero. In Cuperus la ragione umana, lasciata da sola, è compiutamente atea. È l’ateismo, l’altro nome della ragione scettica. Non esistono mezze misure, in questa secca dicotomia: se si prescinde dalla capacità che solo la rivelazione ha di far risaltare una trama al fondo della realtà e prospettare una linea di condotta, il mondo – e in esso l’uomo – si presenta nella sua compattezza granitica come una realtà a sé, perfettamente autonoma, coerente e non bisognosa di senso. Nessuno slancio razionale di per sé può trascendere i propri limiti: o ci si affida alla rivelazione, o si resta sul terreno della mera ragione e si capitola, costretti ad assistere al trionfo dell’ateo.

Nell’intento *dichiarato* dell’autore la polarizzazione è esasperata a bella posta, per mettere con le spalle al muro i razionalisti, quasi a dir loro: è nell’interesse della nostra comune causa, il teismo, che passiate tutti dalla parte del socinianismo. Sicché a tali dichiarazioni ci atterremo in questa sede, senza cedere alla tentazione di voler indagare le ‘intenzioni’ segrete di Cuperus (posto che una tale operazione sia mai possibile).

D’altra parte, come si è già anticipato, fu la storia stessa della ricezione dell’opera a incaricarsi di mettere a nudo l’equivocità di quella posizione, e i sospetti di insincerità che essa destava.

Il trattato, nella sua interezza, può però essere letto come un limpido manuale di teoria sociniana: aggiornato certo alle sfide del tempo, ma per nulla piegato ad esse. Il nostro tentativo sarà dunque di

analizzarlo in quanto tale, non seguendo l'ordine argomentativo del libro, ma piuttosto enucleandone i punti di teoria e facendone risaltare dunque l'aspetto squisitamente filosofico – in altri termini, cercando di estrarre il 'sistema' dal serrato contesto polemico ideologico in cui quello è di volta in volta calato (ora contro Spinoza – specie nella prima parte – ora contro Meyer, o Bredenburg, o altri sociniani, e in generale i vari non meglio specificati 'atei').

Nel nostro studio si analizzerà quella che in senso lato si direbbe la 'teoria della conoscenza' di Cuperus: la gnoseologia empirista, le varie accezioni di 'ragione naturale', il metodo storico-critico di studio della Scrittura (capitolo 3: «conoscere»).

Alla luce di ciò, ci si volgerà poi alla specifica accezione di 'cristianesimo' del sociniano, e per l'esattezza al suo contenuto etico, e agli audaci presupposti metafisici che questo comporta – e quindi una teoria dell'essenza d'impianto aristotelico, e in generale una concezione materialistica degli enti (capitolo 4: «morale e metafisica»).

Successivamente sarà possibile illustrare, nella sua lineare coerenza, la teologia finitista di Cuperus che quella metafisica suggeriva, e che è all'opera quasi in ogni pagina del libro: le sue prove dell'esistenza di Dio, il trattamento che riserva alla 'dogmatica' cristiana, la teoria degli attributi divini (capitolo 5: «teologia»).

Un capitolo sarà dedicato alla fisica sottesa a quella ridefinizione 'sociniana' della teologia: la teoria delle leggi naturali e del moto sublunare, l'eternitarismo e la pluralità dei mondi, una concezione astronomica critica nei confronti del copernicanismo (capitolo 6: «fisica»).

Infine, il capitolo conclusivo (capitolo 7: «libertà») si concentrerà su quello che riteniamo essere il nucleo irriducibile del pensiero sociniano, la teoria del libero arbitrio: che non a caso circola attraverso tutto il trattato, dapprima contro Spinoza, poi contro Bredenburg e i deterministi atei di varia estrazione – e in generale parrebbe costituire l'ultimo baluardo contro l'ateismo.

Per una forma di eterogenesi dei fini, la strenua (e a suo modo 'sistematica') battaglia di Cuperus contro gli *arcana atheismi* si risolse in uno scacco. Parve a molti il meno titolato a parlarne, lui che propugnava il materialismo, un Dio finito e limitato, e l'incapacità della ragione di giungere al divino. Vale allora, su tutte, l'insinuazione già ricordata di Bredenburg: secondo cui, con tanto insistere sulla ragione umana incapace di Dio, il sociniano lo covava in seno, quell'ateismo che condannava negli altri.

Soppesando i diversi nodi del sistema, cercheremo di mostrare come quell'insinuazione avesse colto nel segno. Sicché, per iniziare (capitolo 2: «tassonomia dell'ateismo»), converrà prima di tutto analizzare le varie accezioni di quella nozione ('ateismo') maneggiate da Cuperus, per poi volgersi poi al cuore dell'opera, il capitolo IX della seconda parte, in cui proprio all'ateo viene data la parola.

## Tassonomia dell'ateismo

Riassumendo: *sola Scriptura*, finitismo, rifiuto della *creatio ex nihilo*, materialismo, contestazione della religione naturale. Nel 1676 da questa posizione, a dir poco 'ellittica', Cuperus lanciò il proprio attacco non solo contro l'ateismo, ma anche – ed è qui un punto di originalità – contro *ogni* teologia razionale. La teologia infatti era colpevole di aver abbandonato il riferimento esclusivo alla Scrittura per misurarsi sul terreno della ragione naturale, finendo poi per esserne fatalmente fagocitata e condannandosi alla rovina. Questa è la tesi quanto mai audace di Cuperus: teologia e ateismo, al di là dell'opposizione formale, sono in realtà fratelli gemelli. L'ateismo è certamente insostenibile, ma le ragioni dei teologi lo sono altrettanto.

Nella seconda parte del trattato di Cuperus figura, come si è detto, un blocco di capitoli – dal VII al IX – in cui si condensa l'intera impresa teorica del sociniano, con tutto il suo carico di problematicità. L'obiettivo di questa sezione è mostrare la «debolezza» degli argomenti degli atei (per l'occasione suddivisi in tre classi, secondo una distinzione a dire il vero un po' farragginosa e dai contorni alquanto sfumati): argomenti con cui gli atei negano l'esistenza di un Dio creatore e provvidente (capitoli VII-VIII) e con cui mirano a distruggere l'intero edificio della teologia (capitolo IX). In generale, è ateo chi nega l'esistenza di quell'ente che comunemente si chiama Dio (creatore e rettore dell'Universo)<sup>66</sup>.

La rassegna dei quattordici argomenti degli atei si sviluppa in modo convulso e talvolta ripetitivo, né il testo fornisce indicazioni che consentano di capire a quali autori esattamente si riferisse (con ogni probabilità erano figure vicine al sociniano, se – come s'è detto – questi nel Proemium sentiva la necessità per ben due volte di riferire di aver avuto «fin dall'infanzia» un'educazione e frequentazioni atee)<sup>67</sup>.

La definizione preliminare di 'ateismo' non compare, ma è possibile evincerla dal prosieguo della trattazione. È chiaro infatti che Cuperus nel denunciare le molteplici declinazioni dell'ateismo era costretto pure a prendere posizione nei dibattiti su cosa fosse, quell'ateismo di cui tanto si parlava; e la tesi del sociniano appariva piuttosto netta: l'ateismo è per così dire 'contestuale', e non è certo la presenza della parola 'dio' a far la differenza fra i teisti e i loro avversari:

Certo, se dovessimo chiamare 'atei' solo quelli che non vogliono dare a nessun ente il nome di Dio, allora [...] non sono mai esistiti atei, e mai ne esisteranno. E invece noi li chiamiamo 'atei', quanti non riconoscono come unico Dio un ente che sia creatore e rettore [*moderator*] dell'intero Universo [...]. Se non possono a giusto titolo esser detti 'atei' quanti sostengono che non è questione che riguardi la fede se Dio sia pietra, mondo, astro o acqua [...], allora mai nessuno può esser detto 'ateo': basterà, per evitare di farsi chiamare 'ateo', dare il nome di 'dio' a qualsiasi cosa e così tirarsi fuori dal crimine di ateismo. Come se qualcuno volesse negare che esista in natura il fuoco, ma per non farsi una cattiva reputazione prendesse a dire che non intende negare l'esistenza del fuoco ma soltanto dare il nome di 'fuoco' alla pietra, o al vetro, o ad altra cosa. [Al contrario,] si dice che nega qualcosa chi non crede che esista quel *quid* che il volgo designa con quel nome o vocabolo: come tutti – tolti gli Atei – intendono, col nome di Dio, l'ente nel modo che abbiamo descritto. Se dunque l'Avversario [autore del *Tractatus*]

---

<sup>66</sup> AAR 32, 77-78: ma su questo, cfr. *infra*.

<sup>67</sup> È l'esordio fulminante del Proemium: «fin dall'infanzia ho avuto la possibilità di frequentare gli Atei ed essere educato tra di loro, e spesso li ho ascoltati mentre esaminavano gli argomenti con cui i maestri di verità [*veritatis professores*] si sforzavano di dimostrare al volgo che Dio esiste – e mostrare la debolezza [*imbecillitatem*] di quegli argomenti (benché osassero farlo solo davanti a chi la pensava come loro)». Due note al riguardo: l'educazione di Cuperus si è svolta nel segno dell'arminianesimo, ma verosimilmente a contatto con influenze sociniane – come s'è detto. Inoltre, la tattica di quei presunti «atei», di esporre le dimostrazioni dell'esistenza di Dio salvo mostrarne la debolezza, se può essere una velata accusa all'operazione opaca dello pseudo antispinozismo di Bredenburg, è esattamente quella dispiegata da Cuperus, specialmente nel capitolo IX della seconda parte del trattato. Sono, questi, segnali se non altro di un'ambiguità di fondo, e di un intento se non di aderire all'ateismo, sicuramente di utilizzarne le ragioni per così dire 'locali'. Dopo qualche pagina: «essendo stato educato fra gli Atei fin dall'infanzia, so bene che gli atei si compiacciono di molte cose in modo mirabile» (e lo sa perché, fra l'altro, ha avuto fra le mani i loro «manoscritti»: il che può suonare come un rinvio a Bredenburg, il cui manoscritto poi verrà pubblicato a tradimento dal sociniano; in ogni caso siamo sul piano delle ipotesi, giacché non è certo dall'infanzia che Cuperus aveva contatti con il collegiante...). In *De Diepten des Satans*, cit., p. 2. aggiunge qualche dettaglio: vive fra gli atei fino ai vent'anni, quando ingaggia una disputa con un gruppo di persone fra cui un sostenitore della naturalità dei comandamenti cristiani.

chiama Dio la natura, il mondo o qualsiasi altra cosa che non sia quell'ente, allora non potrà evitare il nome di 'ateo'<sup>68</sup>.

Sembrerebbe non esservi spazio per scappatoie verbalistiche, dunque: e semmai ci sarà da chiedersi quanto in questa categoria di 'ateismo' non rischiasse di ricadere anche il pensiero del sociniano. In ogni caso, delineati i contorni della posizione dell'ateo, se ne possono indagare le motivazioni, che il sociniano riconduceva, in modo non del tutto nitido, a tre direttrici teoriche – tre specie di ateismo. La tassonomia di Cuperus non è priva di interesse.

### *Le tre specie di ateismo, e la loro riduzione a uno.*

La prima classe di atei è composta da quanti negano Dio a partire dalla «contemplazione» della «costituzione e natura del mondo». La logica di quest'impostazione è la seguente: il mondo «esibisce» – a uno sguardo privo di pregiudizi e non manipolato da impostori di varia estrazione – una «stabilità» e «immutabilità» tali da vanificare qualsiasi domanda su una presunta causa esterna che l'abbia originato<sup>69</sup>. L'universo include infatti per definizione tutto ciò che esiste, e non lascia altro spazio per una causa efficiente esterna (il tutto non ha esterno), e nemmeno per una materia prima a partire da cui la creazione sarebbe avvenuta<sup>70</sup>. Infinita ed eterna, la natura è anche auto-ordinata, in grado cioè di muoversi in virtù di una propria «insita facoltà»<sup>71</sup>.

È l'idea altrove presentata nei termini della «circolazione della natura»<sup>72</sup>, per cui tutto è in perenne trasformazione, e questa continua auto-rigenerazione del tutto rende superflua l'ipotesi di un Dio creatore e provvido reggitore (ipotesi che peraltro non regge alla prova della teodicea, dati gli innumerevoli casi di controfinalità...)<sup>73</sup>.

Che la natura sia capace di generare spontaneamente i viventi è anche quanto implicitamente riconosce la stessa Scrittura, quando fa scaturire uomini e bestie dalla terra<sup>74</sup>. In definitiva, poi, se il mondo fosse

---

<sup>68</sup> AAR 32, 77-78. Sui dibattiti intorno all'ateismo e alle sue definizioni, cfr. G. MORI, *Athéisme et lumières radicales: état de la question*, in *Qu'est-ce que les Lumières "radicales"?*, éd. par C. Sécretan et al., Paris, Éditions Amsterdam 2007, pp. 259-276, e ID., *L'ateismo dei moderni. Filosofia e negazione di Dio da Spinoza a d'Holbach*, Roma, Carocci 2016.

<sup>69</sup> AAR 197: «il primo argomento mostra la stabilità e solidità [*firmitudo*] della Natura, che nessuno può negare essere così costante da poter restare perennemente immobile [*in omnem perennitatem inconcussa consistere*]», per cui dalla mera «contemplazione della natura tutti la riterranno assolutamente eterna», «a meno che qualche impostore non spinga un popolo tanto più incline alla superstizione quanto più colpito da iniqua sfortuna verso la delirante convinzione circa un creatore del mondo». In più, aggiungono gli atei, non solo la ragione non rinviene cause che potrebbero distruggere l'universo, ma la stessa Bibbia (strana fonte, per un ateo...) riconosce che il mondo è di per sé eterno (ripetendo più volte che nulla potrà distruggerlo se non il solo Dio). Cfr. anche il 'contadino' di *Den filosofherenden boer*, cit., p. 49: di per sé il mondo pare eterno e autosufficiente.

<sup>70</sup> AAR 203: «se l'Universo fosse creato, dovrebbe esserlo a partire da qualche materia. Ma non si dà altra materia eccetto l'Universo stesso (giacché questo include ogni cosa)».

<sup>71</sup> AAR 199: «la Natura è disposta in modo tale [da non aver bisogno di] nessuno che la diriga sapientemente, dato che [...] è in grado di muoversi da sé per insita facoltà».

<sup>72</sup> AAR 203: un altro argomento degli atei è tratto dalla «possibilità, o naturale necessità, della circolazione – come vedremo meglio nel nono capitolo; [...] se la Natura infatti potesse crollare ma poi per interna proprietà riversarsi in una nuova Natura in modo necessario, allora [...] chiaramente sarebbe assurdo sostenere che esista un Dio» (il rinvio al nono capitolo è generico: nello specifico a p. 227; sulla circolazione della natura, lo si vedrà, il sociniano sarebbe tornato più estesamente in altri momenti).

<sup>73</sup> AAR 199: «non converrebbe affatto a una [Natura] che si voglia diretta da un ente ottimo e sapientissimo, la presenza di così tanti enti e accadimenti che paiono diretti alla sua stessa rovina» e a quella del «genere umano»: seguiva lunghissimo elenco di eventi del genere (tempeste, epidemie, piante e animali velenosi, fino ai terremoti e allo sprofondamento di interi continenti).

<sup>74</sup> AAR 204-205: «se fosse possibile – e se mai qualche volta fosse accaduta – la spontanea generazione del genere umano dalla terra, nulla impedirebbe di credere nell'eternità del mondo e nella superfluità di un suo governatore, giacché tutte le cose potrebbero esser prodotte dalla stessa natura. E quanti attribuiscono autorità alla Scrittura non possono negare che ciò sia possibile, giacché essa afferma [...] che gli uomini, insieme alle bestie, sono prodotti dalla terra». Tesi atea che già il teologo francese (poi ginevrino, e convertito al calvinismo) David Derodon aveva preso in esame (D. DERODON, *L'athéisme convaincu: traité démontrant par raisons naturelles qu'il y a un Dieu*, Varennes, Orange 1659, pp. 114 sgg.), ma che poteva venire direttamente da Aristotele: «gli animali e le piante si producono nella terra e nell'acqua, perché nella terra è presente l'acqua, nell'acqua il pneuma, e in questo dappertutto c'è calore animante [...] A proposito della generazione degli uomini, se mai nacquero dalla terra, come alcuni affermano [...]» (e con questi alcuni, di cui pure non condivide l'assunto, Aristotele non ritiene di dover

opera di un creatore ne porterebbe i segni evidenti, e invece non solo l'assetto della natura pare attestarne l'eternità, ma in più la tesi creazionista è avversata da molti, e anche da parte di persone di notevole ingegno<sup>75</sup>: non tanto per la bizzarria dell'idea stessa di una creazione del mondo nel tempo (quali ragioni avrebbero spinto Dio a creare improvvisamente qualcosa?)<sup>76</sup>, quanto per l'autoevidenza del suo contrario, ossia l'infinità ed eternità del mondo materiale qualora lo si consideri nella sua totalità, e cioè come dotato anche di vita intelletto e potenza. Una natura che andrà intesa, in questo senso, non come una sommatoria di individui più e meno potenti o intelligenti, ma come la loro più intima «congiunzione», espressa in un unico «intelletto infinito», un'unica «facoltà di intendere»<sup>77</sup>. (E così le istanze dell'ateismo *tout court* finivano per saldarsi a quelle del monismo, ossia della terza classe di atei.)

La seconda classe di atei è rappresentata dai deterministi, che «vogliono mostrare che tutto in natura derivi da un'eterna concatenazione di cause»<sup>78</sup>. Il nesso fra ateismo e determinismo è presto detto: se tutto accade «per una certa necessità insita in natura», è perfettamente «inutile» chiedersi «se Dio esista o meno»: «per noi sarebbe praticamente la stessa cosa»<sup>79</sup>. È il determinismo astrale, la testa d'ariete di questa classe di argomenti, l'idea per cui il moto immutabile e necessario dei pianeti ingenera un'«operazione efficace» verso il globo terrestre e tutto ciò che in esso si trova, finendo per agire come «causa necessitante» anche rispetto alle «azioni degli uomini». Al netto delle futili e incerte pratiche astrologiche che autorizzava (oroscopi, «predizione delle cose future»...) <sup>80</sup>, il determinismo per Cuperus si basava sulla ben più insidiosa convinzione di una connessione universale fra gli enti naturali: quest'«eterna e inevitabile concatenazione» delle cose sarebbe infatti l'unica ipotesi in grado di spiegare la «tenuta» di un universo altrimenti contingente, precario ed esposto al rischio di una sua nientificazione («se tutte le cose non fossero reciprocamente connesse», era una delle tesi dei deterministi, «l'intera natura potrebbe corrompersi per un accidente qualsiasi», come ad esempio se «un qualsiasi caso» arrestasse «il moto del Sole e della Terra»)<sup>81</sup>. Che poi le cose stiano effettivamente così, i deterministi possono «desumerlo» dall'evidenza del dinamismo universale, per cui «in tutti gli enti è naturalmente presente una facoltà attiva [*inesse facultatem operatricem*]» che è «necessariamente operante» e «non può essere ostacolata» in alcun modo: il Sole scalda la terra e genera gli alimenti che sostengono le forze degli animali e la vita degli uomini, i quali seguono il proprio «utile» e il proprio «piacere» sia «contemplando» le cose con l'«intelletto», sia «adattandole» al proprio uso (e in questo caso sì, le «azioni» «seguono necessariamente dall'intelletto ed emanano da esso» esattamente come i «concetti»)<sup>82</sup>. Non solo: a dispetto dell'inerzia

---

polemizzare, avendo dalla loro un largo consenso: ARISTOTELE, *La riproduzione degli animali*, in *La vita*, a c. di D. Lanza e M. Vegetti, Milano, Bompiani 2018, pp. 1755-1759).

<sup>75</sup> AAR 202: «se esistesse un qualche creatore della Natura, questo si manifesterebbe a tutti, com'è del tutto necessario che sia; [...] e invece si trovano molti uomini, e persino i più ricchi in ingegno [*sic!*], che non credono che esista un Dio. Come tutte le cose prodotte portano impressi dei segni da cui chiunque può evincere che sono state prodotte, così anche la Natura, se riconoscesse un creatore, dovrebbe esibire indizi manifesti della creazione. E invece sappiamo che non solo questi indizi non li offre, ma per giunta esibisce prove della sua stessa eternità».

<sup>76</sup> AAR 204: «se Dio è l'Artefice del Mondo, ha avuto delle ragioni per creare il Mondo. Perciò sembra impossibile che la medesima ragione non l'abbia spinto alla creazione fin da subito – anzi, dall'eternità. Forse che prima non aveva niente da governare? Niente che gli rivolgesse onore, culto e rispetto? Forse Dio era stato inoperoso da tutta l'eternità?». Tesi atea già criticata in M. MERSENNE, *op. cit.*, pp. 279-280. In generale, cfr. W.L. CRAIG, *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*, London, Macmillan 1980.

<sup>77</sup> AAR 201: «oltre alla vita, all'intelletto e alla potenza di infiniti uomini, bestie e altri enti forniti di intelletto, bisogna pure considerare la potenza e la vita del Sole, del cielo, delle stelle e degli altri enti. Poiché tutte queste cose considerate insieme costituiscono l'Universo infinito, risulta chiaro che la Natura è fornita di un infinito intelletto, vite, potenza, etc.».

<sup>78</sup> AAR 197. Ma questa è la tesi dell'*Ethica* che Cuperus criticherà espressamente undici anni più tardi (in F. CUPERUS, *Weerlegging van de voornaamse gronden...*, cit.: su cui cfr. M.J. PETRY, *art. cit.*, p. 9), con l'argomento che essa designerebbe un Dio impotente, che può fare solo ciò che è costretto a fare dalla legalità naturale.

<sup>79</sup> AAR 205.

<sup>80</sup> AAR 207: i deterministi atei «confessano, certo, di ignorare» in che «ordine e successione» ciò accada, specie per quanto riguarda «le azioni umane», «eppure rimangono saldamente del proprio parere in virtù delle predizioni delle cose future, che alcuni esperti nell'arte dell'astrologia deducono dalla costituzione del cielo e delle stelle, dai sogni e dai miracoli». In una lettera a Lubieniecki (3 agosto 1666: in S. LUBIENIECKI, *op. cit.*, p. 8), Cuperus si scaglia contro i «deliri e le predizioni temerarie degli Astrologi».

<sup>81</sup> AAR 208-209.

<sup>82</sup> AAR 210.

apparente, anche la sabbia del mare è attiva, perché produce le conchiglie, come la legna o il formaggio generano i vermi e altri piccoli animali, e il ferro produce la ruggine, il piombo la biacca, o la lana le cimici<sup>83</sup>. Con ogni evidenza, concludevano gli atei deterministi, dato che «niente deriva dal niente»<sup>84</sup>, in questa serie di movimenti attivi non è dato rinvenire «alcuna libertà»<sup>85</sup>.

Il determinismo dei vitalisti era peraltro l'esito obbligato anche di certi materialisti, i quali non riconoscendo altro che enti estesi ne concludevano la coesistenzialità del movimento alla materia – e, di quel movimento, il carattere necessario<sup>86</sup>.

In ogni caso, nella vivace ricostruzione di Cuperus, anche questa seconda classe di argomenti ateistici (il determinismo) finisce per acquisire consistenza solo se sorretta dall'ipotesi monistica: «se fosse dimostrato che, a parlare propriamente, la Natura è una sola sostanza in cui tutto accade per immutabile ed eterna concatenazione di cause, allora confesserei che l'argomento [dei deterministi] procede in modo corretto»<sup>87</sup>.

Si giungeva in tal modo al monismo, terza e ultima classe di ateismo, quasi la 'verità' che sorregge l'impianto delle altre due. Non a caso ritorna, fra gli argomenti dei monisti (il terzo e il tredicesimo, nel pedante elenco di Cuperus), il tema del continuo «condizionamento reciproco» degli enti naturali, tutti «impercettibilmente concatenati». Solo che stavolta questo eraclitismo a tratti lirico serve non a ribadire il carattere necessitato delle cose naturali, ma il loro sostanziale convergere in un'«unica sostanza»<sup>88</sup>. Il monismo: con un paio d'anni d'anticipo sulla pubblicazione 'ufficiale' dell'*Ethica*. Per i monisti l'universo è una «sostanza semplice» la cui «forma essenziale», quasi l'«anima», è eterna, e di cui tutti gli enti sono «membra e parti». Per convincersene sarà sufficiente eliminare dalle cose, per il tramite di un esperimento mentale, tutte «le qualità, le proprietà e gli attributi» inessenziali, e così giungere a un nucleo ineliminabile e medesimo per ognuna: l'estensione, «da sola essenza di tutte le cose», che non può venir meno, pena il venir meno di tutto<sup>89</sup>.

Nessuna menzione esplicita di Cartesio, qui: ma presentare il monismo ateo come conseguenza dell'unicità della *res extensa* a fine Seicento pareva essere una scelta piuttosto eloquente, di riduzione dello spinozismo al cartesianismo. Tanto più che ne seguiva l'esposizione di un ulteriore «argomento degli atei» di questa terza classe, fondato sul concetto di «assoluta perfezione» di cui «nulla può essere negato» e che pertanto esiste necessariamente<sup>90</sup>. Si dà il caso che tale ente «assolutamente perfetto» sia la Natura – fa dire Cuperus agli atei – la quale «contiene in sé tutte le cose che esistono», includendone così le perfezioni solo parziali qualora le si consideri di per se stesse: nell'Universo infatti ogni cosa è «egregia ed eccellente» nel «suo genere», sicché «considerate insieme, tutte le cose costituiranno la perfezione assoluta»<sup>91</sup>. Se ne deduce quindi che la prova a priori – altra tesi forte della dottrina cartesiana – funzionerà esattamente come una convalida del monismo, per cui «la Natura è un'unica Sostanza» che esiste necessariamente in virtù della propria perfezione (e dunque non c'è più spazio per un Dio creatore).

Che la natura sia un'«unica Sostanza universale, le cui parti esistono ed operano secondo le sue leggi eterne» e senza «alcun'altra causa efficiente», questi atei lo provano pure con l'eternità della materia di cui

---

<sup>83</sup> *Ibidem*.

<sup>84</sup> AAR 208.

<sup>85</sup> AAR 211.

<sup>86</sup> AAR 212.

<sup>87</sup> AAR 208.

<sup>88</sup> AAR 216: «la ragione con cui gli Atei dimostrano che la Natura è una sola sostanza unica è questa, che facciamo esperienza evidente che tutti gli enti esistenti in natura si trasformano tramite un cambiamento perpetuo, in virtù del quale poco a poco si convertono nelle essenze – e prendono le proprietà e le qualità – di tutti gli altri. Sicché parrebbe non esistere alcun ente che non muti così tante volte da non convertirsi in tutti gli altri. Da ciò appare infallibilmente chiaro che tutti gli enti sono così connessi e uniti reciprocamente da costituire tutti un'unica sostanza soltanto».

<sup>89</sup> AAR 212.

<sup>90</sup> AAR 215.

<sup>91</sup> *Ibidem*: ad esempio, «il pidocchio non possiede affatto la perfezione assoluta, esattamente perché è privo delle perfezioni canine, leonine, di quelle della scimmia, dell'uomo, etc. [...] Allo stesso modo, se l'uomo oltre alle proprie avesse anche le perfezioni del Sole, della Luna e di altri enti, sarebbe senza dubbio più perfetto di quanto non sia ora». Ma poiché invece l'Universo «abbraccia tutte queste cose», esso possiede la «perfezione assoluta».

tutte le cose sono fatte<sup>92</sup>. E anche qui è in gioco lo stesso schema parti-tutto visto sopra: «la materia delle cose risiede nella Natura, così come la facoltà di portarla a maturazione» sviluppandone tutte le «qualità» e «proprietà» (vita compresa) attraverso la «forza» operativa di ciascuna sua «porzione determinata». La natura come causa unica e per così dire immanente di tutte le «operazioni» naturali della materia, persino di quei movimenti che si dispiegano sui tempi lunghi – il moto dei corpi celesti, l'emersione di nuove terre...

La tassonomia è così completa. Ricapitolando: un ateismo che si fonda sull'eternità e autosufficienza del mondo, di stampo genericamente aristotelico e dalle movenze libertine (come nel caso dell'eternità del mondo... suffragata dalla testimonianza della Scrittura)<sup>93</sup>; un ateismo causalista e meccanicista, decisamente più 'moderno', persino nelle sue varianti 'animiste' dell'inerenza del moto alla materia (destinate, *via* Toland e Cudworth, a duratura fortuna nelle sorti dell'ateismo settecentesco); un ateismo monistico, che gli altri due integra e porta a compimento. Quasi in una sequenza immaginaria: il *Theophrastus redivivus*, poi Hobbes, poi Spinoza.

A fronte di questa serie tripartita di argomenti atei, il tenore delle risposte ha qualcosa di curioso. Cuperus infatti non solo *non* attacca i presupposti delle tesi avversate, ma anzi in più occasioni li dà per concessi, limitandosi a mostrarne l'insufficienza allo scopo. Un *non sequitur*. In altre parole, le posizioni da cui muovono gli atei potranno pure essere prese per buone, ma da esse non si ricava automaticamente che Dio *non* esista, trattandosi in ogni caso di assunti compatibili anche con una prospettiva religiosa. Così, in mancanza di argomenti decisivi che mostrino l'impossibilità dell'esistenza di Dio, il teismo potrà continuare a far valere indisturbato l'argomento per così dire 'storico': ossia il dato rivelato nelle Scritture, la tradizione, il *consensus gentium*<sup>94</sup>.

È un modulo argomentativo ricorrente: «quamvis enim concedam... [tesi degli atei] ... hic minime sequitur non esse Deum, vel Naturam non esse creatam»<sup>95</sup>.

Ecco delineato lo schema paradossale del sociniano. Il mondo appare eterno e immutabile, certo, ma *non è escluso che* sia tale poiché un Dio l'ha formato a partire da una materia eterna<sup>96</sup>. Anche i dilemmi della teodicea, allo stesso modo, non provano affatto la validità dell'ateismo: il male *potrebbe* esser voluto positivamente da Dio, e per mille valide ragioni (allo scopo di indurre gli uomini al timore, ad esempio, o per ottenere un bene maggiore in futuro...)<sup>97</sup>. O ancora, la pretesa autosufficienza della materia, la «spontanea generazione» della specie umana, la «circolazione della natura» o il vitalismo universale: *potrebbero* benissimo essere effetto della scelta di un Dio creatore, che ha generato l'universo dotandolo di una capacità autonoma, produttiva e auto-riproduttiva<sup>98</sup>. In nessun caso, dunque, una smentita del

---

<sup>92</sup> AAR 217-218 («esistono ed operano» è espressione ricorrente in Spinoza, sia nel *Tractatus theologico-politicus* che nell'*Ethica*).

<sup>93</sup> In generale, cfr. T. GREGORY, *Theophrastus redivivus. Erudizione e ateismo nel Seicento*, Napoli, Morano 1979, e G. PAGANINI, *The First Philosophical Atheistic Treatise: Theophrastus redivivus (1659)*, in *Clandestine Philosophy. New Studies on Subversive Manuscripts in Early Modern Europe 1620-1823*, ed. by G. Paganini et al., Los Angeles, The Regents of the University of California 2020, pp. 37-85. Cfr. anche ID., *Un athéisme d'ancien régime? Pour une histoire de l'athéisme à part entière: l'héritage de la pensée de la Renaissance et l'incrédulité moderne*, in *La question de l'athéisme au dix-septième siècle*, éd. par P. Lurbe et S. Taussig, Turnhout, Brepols 2004, pp. 105-302; e N. GENGOUX, *Un athéisme philosophique à l'âge classique: le Theophrastus Redivivus, 1659*, Paris, Champion 2014. Ora, anche sull'attribuzione e (quindi) sulle fonti, cfr. G. MORI, *Athéisme et dissimulation au XVII<sup>e</sup> siècle. Guy Patin et le Theophrastus redivivus*, Paris, Champion 2022.

<sup>94</sup> AAR 199: a proposito della convinzione dell'esistenza di Dio: «è ingiusto chiedere che si dubiti della certezza di una cosa, se non ci sono giuste ragioni di dubitarne». E però, «se siamo tenuti a farlo, anche gli Atei dovrebbero fare lo stesso, affinché nella battaglia si diano le medesime condizioni per entrambi».

<sup>95</sup> Ad esempio, cfr. AAR 198.

<sup>96</sup> *Ibidem*: «pur dando per concesso che nel fatto che la Natura sia assolutamente eterna non vi sia più assurdità che [nel fatto della] sua creazione, ugualmente non seguirebbe che la prima sia certa».

<sup>97</sup> AAR 200: «neghiamo che sia assurdo che tutte queste cose elencate dagli atei [a proposito di terremoti, catastrofi o malattie] non avrebbero luogo in una Natura retta da un Ente assolutamente buono e sapiente».

<sup>98</sup> AAR 204 («da circolazione che abbiamo descritto» potrebbe derivare a sua volta da una causa che l'ha predisposta); 211 («anche se in tutti gli enti fosse naturalmente presente una forza attiva necessaria, non ne segue che non possa esser stata conferita alla Natura da nessun'[altra causa]»); 218-219 (riconosco che senza aver ricevuto per rivelazione la nozione di Dio «non sarebbe possibile replicare alcunché all'argomento ateo [fondato sulla perfezione 'sommatoria' dell'universo]. Ma poiché finora nessuno ha mai potuto dimostrare – né potrà mai farlo – che [...] il Creatore della Natura non esiste, allora non sarà lecito concedere che la Natura queste capacità [– vita, potenza, intelletto –] le possieda da sé, senza che nessuno gliel'abbia

creazionismo (né però, viceversa, una dimostrazione inoppugnabile della sua validità: e qui era il crinale rischioso dell'intera operazione del sociniano).

Sicché il risultato desiderato Cuperus l'ottenne, ma al prezzo di un doppio movimento, da una parte di prolissa esposizione e parziale recupero delle ragioni degli atei, e dall'altro di equiparazione di ateismo e teismo: al netto dell'appello alla Scrittura (programmaticamente extra-filosofico), ribadire agli atei che i loro argomenti sarebbero validi *anche se* esistesse un Dio creatore aveva l'effetto di depotenziare ogni teologia razionale. Il discorso appariva così facilmente rovesciabile; come a dire: poco persuasive appaiono le conclusioni degli atei, ma certo non sono da meglio quelle dei teologi, se lo statuto al quale possono assurgere è al massimo quello di una spiegazione «alternativa»...

E così il terreno era dissodato per poter insediare la propria proposta teorica, il socinianismo. Ma era davvero possibile, a questo punto, lavorare su quel terreno?

### *Un dialogo filosofico*

Il capitolo seguente, il IX della prima parte, offre una rappresentazione plastica dello scopo e dei limiti dell'operazione di Cuperus. È forse il capitolo più importante del trattato, e senz'altro il più lungo (30 pagine). Il suo titolo è ambizioso: «confutazione delle risposte ateistiche agli argomenti con cui i teologi sono soliti provare l'esistenza di Dio con la ragione naturale». Una sorta di critica della critica: Cuperus critica l'anti-teologia degli atei.

Questo l'incipit: «per non togliere nulla né agli atei né a chi in questa materia fa professione di verità [*veritatis in hac materia professores*], proporremo nel modo più ampio possibile non soltanto gli argomenti degli uni, ma anche le loro confutazioni da parte degli altri, affinché si mostri meglio, alla fine, la solidità o la debolezza di entrambi». «*Ut exinde utrarumque vel soliditas, vel debilitas eo magis elucescat*»: dopo aver lungamente esposto gli argomenti degli atei, e dopo averli criticati in quanto incapaci di provare in modo decisivo l'impossibilità dell'esistenza di Dio, Cuperus mette in scena qui un vivace dialogo filosofico fra tre personaggi: Filalete (che incarna la posizione della teologia razionale), Misalete (l'ateo) e Diatete (lo spettatore, di fatto alter ego di Cuperus). I nomi sono emblematici (e non privi di ironia): l'amante della verità, il nemico della verità, e l'arbitro della contesa, colui che si pone nel mezzo delle due posizioni. L'andamento del dialogo però rivela qualche sorpresa, forse non del tutto calcolata.

Lungo quasi tutto il capitolo Filalete (che chiameremo il 'teologo') propone ben sedici dimostrazioni dell'esistenza di Dio, tali – a suo dire – da esaurire l'intero repertorio dell'apologetica di tutti i tempi: gli argomenti dell'*intelligent design*, quelli tratti dalla contingenza o corruttibilità degli enti, il *consensus*, e persino le prove cartesiane, a posteriori e a priori. Dietro a queste posizioni c'è tutta la letteratura apologetica anti-atea, da Mornay e Mersenne fino ai più recenti Voetius e Derodon<sup>99</sup>. Un campionario quanto mai vasto, di cui però Cuperus si appropria in modo quasi derisorio, rovesciandone l'equilibrio.

Una alla volta, infatti, tutte le dimostrazioni proposte dal 'teologo' vengono demolite con acume dall'ateo Misalete come non probanti, o difettose, o addirittura tali da portare acqua al mulino dell'ateismo. Non solo. A ogni risposta di Misalete faceva poi eco il giudizio sconsolato dell'arbitro, Diatete: questi, pur mantenendo delle ovvie riserve sulla fondatezza dell'ateismo, pareva condividere a malincuore il parere dell'ateo se non altro per la *pars destruens*, ritenuta più efficace. La tua intenzione è giusta – obietta sempre Diatete al teologo – eppure ti converrà battere altre piste se vuoi rispondere alle ragioni dell'ateo, perché queste danno l'impressione di essere assai più convincenti delle tue...

Questa la rassegna, in sintesi.

#### *1. Naturae contemplatio*

---

date». L'onere della prova ricade quindi su chi intenda negare quel Dio di cui abbiamo testimonianza nella Scrittura: argomento speculare a quello dell'ateo, come si vedrà più avanti, per il quale l'onere della prova invece ricade su chi intenda smentire l'evidente autonomia del mondo naturale. La difficoltà dell'intera operazione del sociniano risiede tutta in questo equilibrio.

<sup>99</sup> M. MERSENNE, *op. cit.*; G. VOETIUS, *De Atheismo*, in *Selectarum disputationum theologiarum*, Utrecht, Waesberge 1648, pp. 114-225; D. DERODON, *op. cit.*; PH. DE MORNAY, *De la verité de la Religion Chrétienne Contre les Athees...*, Paris, Richer 1585.



Così Filalete, con accenti quasi ermetici: dalla produzione dei frutti delle piante, fino a quel «compendio di tutta la Natura» che è il corpo umano, unito all'anima, l'universo rivela un ordine e una mirabile sincronia fra le parti, ordine e sincronia che non possono essere imputabili alle parti stesse, giacché queste sono prive di intelletto: per cui quella «contemplazione della natura» giungerà naturalmente all'idea di una «causa onnipotente, intelligente ed eterna, ossia Dio». Tale è l'«innatismo» propugnato dal teologo: l'idea di una cognizione naturale di Dio che permette a ogni uomo di risalire a una causa prima del mondo osservato, e di riconoscerla come tale<sup>100</sup>.

Solo che, ribatte l'ateo, questo processo di 'risalita' che si dà per naturale, naturale non lo è affatto: anzitutto presuppone un'inverosimile curiosità 'filosofica' spontanea negli uomini, quasi che questi non possano vivere senza interrogarsi circa la causa ultima delle cose; e poi insinua che quella curiosità abbia come unico sbocco l'ipotesi di un Dio creatore, mentre molte altre e diverse potrebbero essere le spiegazioni 'naturali' di quei fenomeni, come ad esempio la loro eternità (e l'assenza di cause esterne), o l'animismo, ossia la presenza di un «intelletto» in tutti gli enti naturali<sup>101</sup>. D'altra parte, chi si ostina ad attribuire razionalità, e persino un'idea innata di Dio, a un uomo, anche nel caso-limite che questi sia sordo muto e cieco dalla nascita, a maggior ragione non potrà rifiutarla a bestie o piante, ossia agli «esseri viventi» che «si è soliti chiamare [...] bruti», e che pure compiono azioni altamente elaborate e complesse. Perché allora il creazionismo e non piuttosto l'animismo universale<sup>102</sup>?

Infine, che quel preteso innatismo (ossia la conoscenza naturale di Dio) sia infondato lo prova non solo l'esistenza nel mondo di popoli atei<sup>103</sup> (di nuovo Montaigne?) ma anche l'origine per così dire 'fortuita' e differita nel tempo di quella nozione di Dio (così come di molte altre cognizioni, pure utili ma tutt'altro che innate, giacché ad esse l'umanità è giunta molto tardi, e anche con molte resistenze)<sup>104</sup>, il che lascerebbe aperta anche l'ipotesi che sia piuttosto l'invenzione di qualche «impostore».

Dinanzi a ciò, il bilancio di Diatete è netto: il teologo «non ha dimostrato in modo certo» le sue tesi, e le riserve dell'ateo rispetto alla religione naturale sono in larga misura condivisibili. L'arbitro della contesa non fa sconti. Di tutta la perorazione del teologo, conclude, parrebbe salvarsi solo quella che chiameremmo la 'tesi linguistica' (piuttosto debole di per sé, ma ricorrente nell'opera: una sorta di caricatura della prova anselmina, simile a quella di Gaunilone), per cui se esiste una parola esisterà anche la cosa corrispondente<sup>105</sup>. In questo caso la parola è 'bruto', il cui significato quindi certifica l'esistenza di enti inanimati e quindi la falsità dell'animismo ateo. Se esiste la parola 'bruto', è perché esistono enti privi di intelletto, e quindi decade l'ipotesi per cui tutte le cose sarebbero dotate di una qualche forma di

---

<sup>100</sup> AAR 221, 223. Cfr. D. DERODON (*op. cit.*, p. 5): contro gli atei, è possibile giungere alla conoscenza di un creatore «par la contemplation des creatures».

<sup>101</sup> AAR 221, 223.

<sup>102</sup> AAR 223.

<sup>103</sup> È un tipico argomento di Fausto Sozzini (*Praelectiones theologicae*, cit., p. 537), ma l'ateo di Cuperus qui (e a p. 266, insieme a JEAN DE LÉRY, verosimilmente in riferimento all'*Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil, autrement dite Amerique*, [Genève,] Chuppin 1578, opera di cui Montaigne aveva fatto largo uso) cita il testo dell'ugonotto Charles de Rochefort sulla «storia delle isole americane, edita in francese e neerlandese»: verosimilmente CH. DE ROCHEFORT, *Histoire naturelle et morale des îles Antilles de l'Amérique: enrichie de plusieurs belles figures des raretez les plus considérables qui y sont décrites : avec un vocabulaire caraïbe*, Rotterdam, Leers 1658 (che conobbe un discreto successo e fu tradotta anche in neerlandese: cfr., oltre a S. LANDUCCI, *I filosofi e i selvaggi*, Torino, Einaudi 2014; B. ROUX, *Le pasteur Charles de Rochefort et l'«Histoire naturelle et morale des îles Antilles de l'Amérique»*, «Cahiers d'Histoire de l'Amérique Coloniale», 5, 2011, pp. 175-216).

<sup>104</sup> AAR 222: «da cognizione di un Dio sarebbe fortuita, se dovesse dipendere dalla considerazione delle cose naturali. Ti prego infatti di considerare la rotondità del globo terrestre, da cui segue che gli uomini si trovino agli antipodi gli uni rispetto agli altri; o ancora, l'utilità della cattura delle balene, che solo da qualche anno gli uomini hanno scoperto. [...] prima non c'era alcun sospetto circa la verità e l'utilità di queste cose [...] e per secoli gli uomini hanno ignorato cose tanto evidenti [...]. Cosa diremo allora della conoscenza di Dio, se non che è stata inventata da alcuni impostori?». È la tesi della non-eternità delle arti, che vedremo a breve.

<sup>105</sup> AAR 224: è l'assunzione sistematica, in Cuperus, del motto di senso comune «respondent rebus nomina saepe suis» (che infatti cita a p. 220). Non abbiamo trovato fonti possibili di questa tesi – o meglio, dell'utilizzo (di per sé, come si vedrà, piuttosto frettoloso) che ne fa il sociniano in campo filosofico. Si potrebbe al limite ipotizzare che si tratti in Cuperus della ricaduta teorica indiretta di quello che Ogonowski definisce come «verbalismo» dei sociniani, ossia l'idea per cui le parole della Scrittura devono essere accettate alla lettera, «just as they sound» (Z. OGONOWSKI, *Socinianism*, cit., p. 72). Ma si tratta di una spiegazione che richiederebbe ben altri approfondimenti.

razionalità. Questa, la ‘tesi linguistica’. Ma, conclude Diatete, anche in questo caso a Filalete converrà forse «dire cose più valide»<sup>106</sup>.

## 2. *Finalismo antropocentrico*

La prospettiva è analoga alla precedente, ma l’accento è posto dal teologo Filalete sull’evidente «ordine, eleganza, bellezza» e «armonia» naturali, letti nel senso della «cospirazione» di tutta la natura «ad un medesimo fine, ossia la conservazione e l’utilità del genere umano». L’universo come un orologio i cui ingranaggi complessi e finalizzati allo scopo di indicare le ore rimandano a un artefice esterno. Un finalismo limpido, già aristotelico e tomista (oltre che stoico, *via* Cicerone)<sup>107</sup>, che consente al ‘teologo’ di esibire fonti prestigiose ancorché all’apparenza eterogenee: Valla, Mornay, Parker – e anche una piuttosto sospetta, quel Johannes Crell che della seconda generazione sociniana era stato il portavoce più autorevole, e che ora invece andava incontro al prevedibile fuoco di fila di obiezioni da parte dell’ateo (come si vedrà, la critica che segue rappresenta uno smarcamento non di poco conto, per un sociniano come Cuperus – che pare anche anticipare le celebri critiche al pregiudizio teleologico dell’appendice alla prima parte dell’*Ethica* di Spinoza)<sup>108</sup>.

L’eterogenea compagine dei ‘teologi’ razionalisti evocata da Filalete pareva tratteggiata con cura da Cuperus – un cattolico (Valla), un anglicano (Parker), un ugonotto (Mornay), un sociniano (Crell) –, quasi a voler delineare le dimensioni sistemiche della loro comune sfida apologetica, al fine di meglio enfatizzarne lo scacco. E così fu: Misalete nella sua replica esordisce mettendo lungamente in campo dapprima il tema dei casi di controfinalità presenti in natura (che, se si sta allo schema del teologo, attesterebbero tutto l’opposto della benevolenza divina verso l’uomo!)<sup>109</sup>; poi l’ipotesi che ciò che torna

---

<sup>106</sup> C’è anche – a giudizio di Diatete – un altro punto debole nel discorso dell’ateo, ed è che non sa spiegare da dove derivi quest’idea di Dio che pure certi uomini hanno (e che per Diatete origina dalla Rivelazione). Solo che in realtà l’ateo, con un’obiezione libertina, l’aveva ipotizzata, una possibile origine di quell’idea, ed era, come s’è visto, l’impostura: obiezione che viene qui lasciata cadere senza risposta.

<sup>107</sup> Cfr. S. LANDUCCI, *I filosofi e Dio*, Roma-Bari, Laterza 2005, pp. 15, 99 n.

<sup>108</sup> AAR 224. Johannes Crell, influente professore all’accademia sociniana di Rakow, e profondo conoscitore del pensiero aristotelico, nel 1630 aveva rovesciato nettamente l’impostazione antinaturalistica di Sozzini, ritenendo possibile una conoscenza naturale di Dio da parte dell’uomo («etsi vero ex iis, quae de sacrarum literarum auctoritate alibi in hoc opere disputabuntur [...] percipi satis possit Deum esse: placet tamen aliis quoque argumentis idem hoc loco demonstrare [...]. Primum enim ex universa rerum natura ducemus argumenta: deinde ex rebus humanis [...]»: J. CRELL, *De Deo et eius attributis*, a c. di R. Torzini, Roma, Storia e letteratura 2109, pp. 6-7). Lungo quella linea si giungerà al nipote di Sozzini, Andreas Wiszowaty, che pure di Cuperus era stato collaboratore per qualche tempo, allorché si trattava di dare alle stampe la *Bibliotheca fratrum polonorum*, ma che presto si attestò sulle posizioni ‘deiste’, dando alle stampe un volume dal titolo programmatico di *Religio rationalis* (pubblicato solo nel 1685: oggi cfr. A. WISSOWATIUS, *Religio rationalis, Editio trilinguis*, hrsg. Z. Ogonowski, Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek 1982). Che però questa – diversa e opposta all’impostazione di Cuperus, nonché di Fausto Sozzini – debba essere considerata «the authentic Socinian standpoint» (J. ISRAEL, *Enlightenment contested. Philosophy, Modernity and the Emancipation of Man 1670-1752*, New York, Oxford UP 2006, p. 125), crediamo di poter dimostrare sia falso, e per la stessa ragione riteniamo del tutto fuorviante l’impostazione di J. LAGRÉE, *Le statut de la croyance dans le socinianisme*, «Revue de théologie et de philosophie», 134, 2002, pp. 199-215. Che l’esistenza di Dio possa essere provata «ex fine, ad quem omnia tendunt» era stata tesi anche di M. MERSENNE, *op. cit.*, pp. 125-132, e poi di D. DERODON, *op. cit.*, pp. 135-138 (ove classicamente l’«ordre de l’Univers suppose une Intelligence et une sapience»). Furono probabilmente proprio le esigenze della polemica anti-atea poste da Mersenne all’ordine del giorno a determinare l’evoluzione del socinianismo in direzione di una rottura con l’originario rifiuto di Fausto Sozzini di ogni teologia naturale: per convincere gli atei non puoi invocare l’autorità del dato rivelato, perché è proprio quanto gli atei non riconoscono, costringendo i cristiani a scendere sul piano dell’argomentazione razionale, il solo su cui l’ateo accetta di muoversi (cfr. S. LANDUCCI, *I filosofi e Dio*, cit., p. 89; e R. TORZINI, Introduzione a J. CRELL, *De Deo*, cit., p. XXXII; cfr. anche le pp. XXXVIII-XLII per un’analisi del «finalismo outré» di Crell).

<sup>109</sup> AAR 225: «Se nel nostro animo considerassimo [...] le cose che in Natura paiono rivelare non la concordia, né l’utilità o la conservazione del genere umano, ma piuttosto il contrario, allora certo non potrebbe esser conosciuta la provvidenza di un creatore o di un reggitore». Esempi di controfinalità a p. 226: le malattie, i dolori del travaglio, la fatica del lavoro, etc.: «i vantaggi che gli uomini ricevono dalla Natura, piuttosto che essere elargiti dalla Natura, parrebbero semmai esserle estorti suo malgrado!» Tesi analoga, nel *Contadino filosofo*, rivolta contro l’argomento del *design* espresso con la metafora dell’universo come un orologio (presentata come una «sicura prova matematica»): metafora che non regge alla prova dei casi di controfinalità, a meno di non essere supportata da una rivelazione – che però ne depotenzierebbe il valore di ‘prova’...: F. CUPERUS, *Den filosofherenden boer*, cit., pp. 5-10. Obiezione classica, questa della presenza del male in un mondo voluto da un Dio buono, già criticata in M. MERSENNE, *op. cit.*, pp. 233, 329 sgg., e *passim*.

utile agli uomini possa essere frutto del caso, o rivelarsi tale solo col tempo, o solo per alcuni uomini e non per altri (veleni, nitrato per polvere da sparo...) <sup>110</sup>; da ultimo, la lettura del finalismo come un vizio logico, che frettolosamente risale dalla funzionalità di un oggetto all'idea immaginaria di una sua preordinazione intelligente («dal fatto che si ritiene che l'uomo ottenga un vantaggio da tutti gli enti naturali [...] non segue affatto che questi siano prodotti per l'utilità dell'uomo») <sup>111</sup>.

In più, restava ancora in piedi l'ipotesi animista già avanzata in precedenza, e che, se valida, era in grado di squalificare l'antropocentrismo, giacché ciascun ente naturale, dotato di intelletto e sensibilità, potrebbe sentirsi autorizzato, per la medesima logica, a ritenere la natura finalisticamente orientata al *proprio* utile e al *proprio* piacere. In altri termini, se un unico fine può rinviare a *un* creatore, una pletora di finalismi 'parziali' parrebbe piuttosto escluderlo (tre secoli dopo, una critica analoga a Tommaso muoverà Anthony Kenny) <sup>112</sup>.

Quanto all'abusata analogia della natura con il meccanismo di un orologio, concludeva l'ateo, essa è del tutto inappropriata, poiché l'«armonia» fra le «parti» della natura, «reciprocamente congiunte» in un «corpo unico», è tutt'altra cosa dalla mera giustapposizione per incastro delle rotelle di un orologio: questa sì, richiede necessariamente un artefice, laddove la prima parrebbe piuttosto alludere a una «spontanea» e perpetua «forza insita in natura» <sup>113</sup>.

È in parte una ripresa – contro la linea 'razionalista' Crell-Mornay-Parker! – delle critiche all'artificialismo che Ockham aveva rivolto contro Aristotele e Tommaso (nel nome, anche in quel caso, dell'illegittimità di qualsiasi teologia razionale): ma con un marcato sovraccarico di radicalità quasi spinoziana, resa agevole, nella pagina di Cuperus, dal fatto che quelle critiche venivano stavolta messe in bocca al personaggio dell'ateo <sup>114</sup>.

E anche in questo caso il commento di Diatete segna un punto a favore di Misaete: quello legato a controfinalità e problemi di teodicea – affermava l'arbitro – può non essere magari un buon argomento a favore dell'ateismo, per le ragioni già dette in precedenza (e cioè la compatibilità del male con l'ipotesi di un disegno divino di tipo superiore), ma la sua critica del finalismo sembra del tutto persuasiva <sup>115</sup>.

### 3. Corrutibilità degli enti materiali

Filaete: se le cose esistessero dall'eternità, sarebbero prive non solo di un inizio, ma anche di una fine. Poiché invece è evidente che «tutte le cose si corrompono» e «finiscono» – e anzi in linea di principio potrebbe anche darsi un annientamento completo di tutti gli esseri naturali (come succede talvolta, su

---

<sup>110</sup> AAR 225-226.

<sup>111</sup> AAR 225; e poi di nuovo nel giro di poche righe: «in più, [se] molte cose sono adatte a qualche [scopo], non per questo si può dimostrare che esistano (o – come dite voi – che Dio le abbia create) apposta per quello [scopo]».

<sup>112</sup> AAR 226; cfr. A. KENNY, *The Five Ways: St Thomas Aquinas' Proofs of God's Existence*, London-New York, Routledge 2003, pp. 97, 119.

<sup>113</sup> AAR 226-227 (e negli *addenda*, p. 303: diversamente da quanto accade nel caso dell'orologio, «l'unione e il consorzio delle parti naturali non suscita alcun sospetto intorno a un qualche intervento di una causa efficiente»).

<sup>114</sup> Sull'artificialismo aristotelico, cfr. S. LANDUCCI, *I filosofi e Dio*, cit., pp. 38-48. Ma *contro* l'artificialismo si poneva anche una buona parte di aristotelismo rinascimentale (*ivi*, pp. 72-73), con in testa Cesalpino (autore con cui aveva polemizzato non a caso Johannes Crell: vale a dire il rappresentante di quel razionalismo sociniano contro cui muove ora Cuperus). Non a caso era Cesalpino anche l'obiettivo polemico delle *Institutiones theologicae* di Episcopius (*ivi*, pp. 88-89), che riprendevano le posizioni di Crell, e che verosimilmente Cuperus aveva in mente quando tratteggiava la polarità fra finalismo e ateismo aristotelizzante (il che non autorizza a vedere in Cuperus un seguace di Cesalpino, se non indirettamente: nella misura in cui gli offriva un repertorio di argomenti sufficientemente solidi per poter bloccare qualsiasi teologia filosofica). Cfr. M. VAN LEEUWEN, *Simon Episcopius en het socinianisme*, «Doopsgezinde Bijdragen», 30, 2004, pp. 202-210. Negli stessi anni in cui scriveva Cuperus, anche il già visto Samuel Parker prendeva posizione contro Cesalpino (S. PARKER, *Disputationes de Deo et providentia divina*, London, Martin 1678, pp. 64-67) e contro Hobbes (pp. 91-94): quasi una risposta a distanza contro Cuperus (su Parker critico di Hobbes cfr. G. MORI, *L'ateismo dei moderni*, cit., p. 68, in cui la vicinanza delle tesi hobbesiane e sociniane è lampante).

<sup>115</sup> AAR 227. Sulla soluzione del teista ai problemi di teodicea, una posizione analoga si trovava in PH. MORNAY, *op. cit.*, pp. 178 e sgg., ma con una cruciale differenza: che la posizione finale di Cuperus lascia in sospeso la questione (il male «potrebbe» esser compatibile con un Dio provvidente), e si vuole così in frontale contrapposizione all'intenzione del teologo ugonotto, il quale invece articola la propria teologia razionale su alcune «nozioni comuni» presenti naturalmente in tutti gli uomini (cfr. O. FATTO, *La vérité menacée. L'apologétique de Philippe Duplessis-Mornay*, in *Coexister dans l'intolérance: l'Édit de Nantes (1598)*, éd. par M. Grandjean e B. Roussel, Genève, Labor et Fides 1998, pp. 253-264).

scala ridotta, in occasione di epidemie, terremoti o altre catastrofi) – ne segue che esse non sono eterne, e quindi a rigor di logica devono aver avuto anche un inizio, un «autore della loro essenza», «creatore e governatore di tutta la natura». Questo dunque lo schema dell'arringa di Filalete:

Se A (il mondo è eterno *a parte ante*), allora B (il mondo è eterno *a parte post*);  
ma non-B (le cose sono corruttibili),  
dunque non-A (il mondo ha avuto un inizio).

La risposta dell'ateo è laconica (e – sentenzierà Diatete – altrettanto «verosimile» di quella del teologo)<sup>116</sup>: non-B è falso. Anzitutto in natura si danno enti incorruttibili, come i corpi celesti, ma anche se così non fosse corruzione e morte sarebbero comunque solo trasformazioni parziali, poiché «nelle cose che periscono niente muore davvero del tutto, bensì si converte in altri enti»<sup>117</sup>. L'eternitarismo, dunque: anche perché se «ogni cosa» si sforza di «perseverare in perpetuo», cioè *a fortiori* varrà per la natura tutta intera – il che (quasi un assioma logico, dato che «ciò che distrugge necessariamente sopravvive a ciò che è distrutto») suonava quasi come un'estensione cosmologica del principio d'inerzia cartesiano e poi spinoziano<sup>118</sup>.

#### 4. La non-eternità delle arti

Dai racconti e dalle testimonianze tramandate dagli storiografi – rilancia il teologo Filalete – si apprende che le più remote «arti» inventate o scoperte dagli uomini per le proprie «necessità» (come il vestire, il combattere, o lo scrivere) risalgono non più indietro di tre o quattromila anni prima di Cristo: questa loro non-eternità *a parte ante* sarebbe la prova che il mondo non è eterno ma ha avuto un inizio<sup>119</sup>.

Un argomento quanto mai esile: e la risposta che Cuperus mette in bocca all'ateo è quasi supererogatoria. Il consueto antropocentrismo rozzo del teologo, che scambia la non-eternità del genere umano per quella dell'intero mondo, si accompagna in questo caso pure ad una visione lineare ingenua della storia dell'umanità – in cui invece accade sovente che alcune «scienze» o «arti» cadano nell'oblio per essere di nuovo «reinventate» in seguito (non solo: in quegli anni vi era pure chi, come La Peyrère, dalla non-eternità delle arti deduceva piuttosto l'eternità che non la novità, dell'universo: cosa che prontamente gli atei seppero mettere a valore)<sup>120</sup>. Il teologo dunque sbaglia due volte: nel dedurre da mere testimonianze storiche la «novità» del genere umano, e nell'identificare quest'ultima con la «novità» (ossia la creaturalità) dell'universo. Quanto a quest'ultima, conclude l'ateo, resta ancora tutta da dimostrare, poiché al contrario la natura potrebbe benissimo esistere dall'eternità in virtù di una «forza attiva» «opera[n]te» continuamente in essa, una «potenza» priva di «intelletto e deliberazione» (quindi una potenza cieca e «fortuita!» – sarà la puntualizzazione polemica del teologo, che vi vedeva una smentita

<sup>116</sup> Ma anche qui l'equidistanza, lo ripetiamo, è solo formale: e infatti Filalete riprenderà il dibattito accusando Diatete di essere un «giudice ingiusto» (AAR 229) e avanzando una quarta prova. Detto altrimenti: se l'equidistanza di Diatete rispetto ai due contendenti è percepita come un'ingiustizia da parte di Filalete, è perché questi percepisce ogni volta lo scacco del proprio discorso. Come per il Filalete di Cuperus, anche per Derodon (*op. cit.* pp. 8 sgg. e *passim*) il mondo e gli astri «non sono eterni», dunque «hanno avuto un inizio».

<sup>117</sup> AAR 227-228; a meno di non supporre, con grossolano errore antropocentrico, che una volta scomparso il genere umano finirà anche la natura – era l'insinuazione sarcastica dell'ateo. Le cose non muoiono, ma «si convertono...»: qui si attribuisce all'ateo il circolazionismo 'obliquo' di Bredenburg, che poi il sociniano criticherà più nel dettaglio, e direttamente in prima persona – con argomenti ben diversi da quelli di cui potevano disporre.

<sup>118</sup> Era anche la tesi degli atei criticati da D. DERODON (*op. cit.*, p. 24), secondo i quali «tutte le generazioni e corruzioni» e tutti i mutamenti mondani certo non sono eterni «si on les prend en particulier», ma tutti «prises ensemble, ou bien la collection» di tutte le generazioni e corruzioni passate e presenti sì, possono ben «estre de toute éternité». In più per gli atei vale anche l'analogia fra «l'eternité d'après» e «l'eternité de devant» (*ivi*, p. 53; ma cfr. anche p. 90). Contro quell'idea già si era espresso M. MERSENNE, per cui «entium collectio à se esse nequ[is]» (*op. cit.*, pp. 113-114).

<sup>119</sup> AAR 229-230. In D. DERODON, *op. cit.*, pp. 144-146 un'analoga prova apologetica basata sulla «novità delle Storie». Prima, in PH. MORNAY, *op. cit.*, p. 141: «il mondo non può essere antico, visto che la conoscenza più lontana non è nemmeno di duemila anni» (tutto lo scritto di Mornay era diretto contro le tesi dell'aristotelismo padovano).

<sup>120</sup> Le tesi di I. LA PEYRÈRE, *Prae-Adamitae, sive Exercitatio...*, s.l., s.n. 1655, pp. 180-190 confluiranno poi nel trattato ateo *Theophrastus redivivus* (nell'ed. a c. di G. Canziani e G. Paganini, Firenze, La Nuova Italia 1993, t. II, p. 326; cfr. G. MORI, *Athéisme et dissimulation au XVII<sup>e</sup> siècle*, cit., pp. 191-192).

della precedente ipotesi animista atea, di una ragione insita negli enti)<sup>121</sup> che struttura la materia in vari modi e tempi (assetti ogni volta provvisori, che magari «durano» solo «qualche tempo», giacché questa «forza» non «si acquieta mai in nessun ente» ma assume configurazioni sempre diverse).

È un evolucionismo radicale, questo di Misalete, il quale solleva un'obiezione di metodo all'avversario: quello del teologo non è un procedere filosofico, poiché «si fonda non sulla ragione naturale» ma sui «racconti» degli «storiografi», ossia su mere testimonianze storiche. Tale considerazione consente all'arbitro Diatete di precisare ulteriormente la propria posizione (dietro a cui, come si vedrà, si delinea quella del sociniano), riconoscendo la validità di argomenti che si fondano sulla testimonianza di una «tradizione» (nel caso del teologo quella degli «storiografi», per Diatete quella che giunge «ai primi uomini dalla Rivelazione»).

Eppure ciò, ancora una volta, avveniva al caro prezzo di una rinuncia alla filosofia: «devo però riconoscere innegabilmente che questo [...] argomento [storico] – concludeva Diatete – non è ricavato affatto dal lume naturale, ossia da nozioni per sé note» (e quindi, s'intende, ha un valore non-dimostrativo).

### 5. *Il consenso*

Con l'avanzare del dialogo, si assiste dunque a un progressivo depotenziamento della teologia naturale. Filalete pare voler approfittare di quella che appariva come una parziale apertura di credito da parte di Diatete (d'accordo con lui sul valore della 'tradizione'), per formulare in modo esplicito l'argomento del *consensus*, invocando ancora una volta il sostegno di autori come Grozio e, nuovamente, Crell. Quasi tutti gli uomini, e da molti secoli, concordano sull'idea di un creatore del mondo, e ciò – conclude il teologo – costituisce una prova della sua esistenza.

Diatete com'è ormai chiaro sottoscrive sì la tesi di Filalete, ma con la piena e lucida esplicitazione dei limiti denunciati dall'ateo: per cui, nuovamente, la prova del *consensus* non è una vera dimostrazione, e ciò conferma ancora una volta che la «ragione naturale non insegna che il mondo è stato creato»<sup>122</sup>.

### 6. *La natura non fa niente invano*

Mera ripetizione dell'argomento finalistico della seconda prova, a cui l'ateo risponde con il consueto elenco di «cose [che] in Natura avvengono senza una ragione» (ossia senza che l'uomo ne tragga vantaggio alcuno: stelle e pianeti lontanissimi, scogli nelle remote profondità marine, luoghi inaccessibili all'uomo...), e con in più un'ipotesi di finalismo immanente, per cui se c'è teleologia, questa potrebbe comunque essere imputabile non a un Dio bensì a una forza «insita in Natura» (ma anche questa del finalismo 'interno' – propria di certi aristotelici cinquecenteschi – resta appunto un'ipotesi puramente teorica, perché per l'ateo resta ancora tutto da dimostrare, che «la natura non faccia niente invano»)<sup>123</sup>.

### 7. *L'idea di perfezione*

---

<sup>121</sup> In realtà le due ipotesi erano compatibili: il principio naturale dell'ateo è cieco perché esclude un architetto esterno.

<sup>122</sup> AAR 231: per Misalete il «consenso» intorno a una nozione (come quella di Dio) che non ha nulla di naturale «non ha alcuna validità». Diatete glielo «concede», benché ritenga che quella nozione di Dio sia vera – anche se per rivelazione e non per ragione naturale. L'ateo pertanto compie un passo in più che Diatete – forte del dato rivelato – non ammette. Per Misalete infatti la ragione naturale non solo *non* insegna «che esiste un creatore», ma «piuttosto [insegna] il contrario». Cfr. anche D. DERODON, *op. cit.*, pp. 139-140 per l'esposizione della tesi apologetica del *consensus* (e ovviamente M. MERSENNE, *op. cit.*, pp. 29-34). Sul tema, cfr. P.R. BLUM, *Studies on Early Modern Aristotelianism*, Leiden-Boston, Brill 2012, pp. 257-274; e, con numerosi riferimenti all'opposizione 'infra-sociniana' fra Ernst Soner e Johannes Crell, e al rapporto di entrambi con l'aristotelismo di Cesalpino e dei padovani, D. FACCA, *Early Modern Aristotelianism and the Making of Philosophical Disciplines*, cit., cap. 3.

<sup>123</sup> AAR 231-232. Così l'arbitro Diatete, stavolta nettamente critico verso l'ateo: «qui Misalete pare confutare se stesso, perché dopo aver detto che molte cose esistono e accadono in natura senza alcuna utilità, adesso invece vuol dimostrare che niente in natura accade invano». Ma è davvero così? Davvero Cuperus tramite il personaggio dell'arbitro Diatete intende denunciare una *défaillance* dell'ateo? A leggere il testo, parrebbe di no: Diatete in questo caso non ha colto il carattere concessivo e polemico della tesi dell'ateo (per cui il finalismo è falso, ma «anche ammesso» che sia «vero, cosa che finora nessuno mi ha dimostrato», non sarebbe comunque in grado ugualmente di attestare l'esistenza di un Dio trascendente). Dunque, ancora una volta, nessuna aporia nell'ateismo. Sul finalismo 'interno' di alcuni aristotelici moderni, cfr. S. LANDUCCI, *I filosofi e Dio*, cit., pp. 90-92.

È una versione semplificata della prova a priori di Cartesio: poiché «per Dio intendiamo» un «ente perfetto», esso «necessariamente esiste» (pena la sua imperfezione) – afferma il teologo. Mero sofisma, ribatte l'ateo, perché questa di un Dio perfetto creatore è un'idea che si può avere solo se un tale Dio esiste – il che «non mi consta affatto» e deve essere ancora provato. Diatete concorda con l'ateo, e quasi rincarare la dose: la prova ontologica è «futile»<sup>124</sup>.

### 8. *L'idea di imperfezione*

È presentata come una prova a sé, ma è in realtà un supplemento della precedente, e tanta insistenza sulla formulazione cartesiana della prova a priori – di fatto passata al vaglio di una doppia critica, dell'ateo e del 'sociniano' Diatete – tradisce forse un'urgenza speciale, quasi che Cuperus sentisse la necessità di posizionarsi rispetto a un approccio largamente diffuso nel panorama culturale coevo. Questo il ragionamento del teologo: l'idea di perfezione è autoevidente, qualora si presti attenzione alle imperfezioni del mondo, ossia all'evidenza dei limiti che presentano le facoltà umane (oltre che quelle delle altre cose naturali). Il concetto di perfezione è cioè implicato nel giudizio di imperfezione (sicché – una volta che è stato acquisito in tal modo l'accesso all'idea di perfezione – doveva darsi per valida la prova precedente, a priori).

La risposta dell'ateo non è priva di acume (e in essa risuona la concettualità panteista di Spinoza). Il presupposto è che la natura sia «il luogo di tutte le cose», ossia che tutte le cose che esistono e che «possono esistere», nonché i loro «attributi e accidenti», «seguono dalla natura della Natura». (Né può essere altrimenti dato che essa è un «ente infinito» che «agisce e si muove» per «propria natura».)<sup>125</sup> Entro un quadro siffatto tutto è necessario, anche quegli accidenti che la teologia chiama «imperfezioni» e che sono invece del tutto naturali (e dunque perfette: anche questo suona come molto spinoziano), mentre semmai è il concetto di «imperfezione» a rivelarsi del tutto improprio: la natura limitata di un ente, che ad esempio lo espone a malattia o morte, è strutturale e costitutiva di quest'ente, e nessuno la direbbe mai imperfetta, a meno di non presupporre l'esistenza «immaginaria» di un ente perfetto<sup>126</sup>.

Solo che – prosegue l'ateo – la consistenza di quest'idea di perfezione si rivela essere, appunto, soltanto «immaginaria», ossia meramente astratta, e quindi sprovvista di quella chiarezza e distinzione che per il teologo certificherebbe un'esistenza reale corrispondente. Anche se per via di un esperimento mentale infatti rimuovessimo dalle sostanze tutte le proprietà «che chiamano imperfezioni», ci troveremmo dinanzi non all'«ente generale perfetto» «distinto da tutti gli enti», ma a una sostanza «perfetta» solo «nel suo genere». Gli esempi sono irriverenti: dall'idea di uomo tolgo le deformità, le malattie, e persino la morte, e otterrò al più l'idea di un uomo perfetto, non dell'ente perfettissimo; e lo stesso dicasi per il cane, il leone o il pidocchio (per cui al massimo la prova a priori attesterà l'idea astratta di cane perfetto, leone perfetto, pidocchio perfetto – ciascuno perfetto solo nel suo genere...).

In definitiva, l'ateo non discute la coimplicazione di imperfezione e perfezione, ma il loro precario fondamento 'ontologico': il che – anche a giudizio di Diatete – rende vana la pur «brillante» prova a priori di Cartesio (che – conclude – sarà meglio «mettere da parte, in quanto non abbastanza solida»).

### 9. *Realtà oggettiva, realtà formale*

Il dialogo tratteggiato da Cuperus si sofferma ancora sulla procedura dimostrativa cartesiana, quasi ripercorrendola a ritroso. S'è visto il teologo Filalete propugnare dapprima una scarna formulazione della prova a priori (§7), poi la trattazione del concetto di perfezione che essa implica (§8), e ora (§9) egli giunge all'esposizione di quella che si è soliti indicare come la prima dimostrazione a posteriori di Cartesio. Tutto

<sup>124</sup> AAR 232. La celebre prova della *Quinta meditazione* di Cartesio è in R. DESCARTES, *Opere 1637-1649*, a c. di G. Belgioioso, Milano, Bompiani 2012, pp. 767-775 (nell'edizione delle *OEuvres*, éd. par Ch. Adam et P. Tannery, Paris, Vrin 1996, d'ora in poi AT, cfr. t. VII, pp. 70-71).

<sup>125</sup> AAR 232-233 (e negli *addenda*: 303-304).

<sup>126</sup> AAR 232: «non bisogna prendere per un'imperfezione, della natura umana o di un'altra natura, il fatto che abbiano facoltà limitate, siano soggette a accidenti e malattie, o muoiano: questo lo richiede la loro natura. E se non avessimo mai avuto menzione di un Dio, non le avremmo mai ritenute come 'imperfezioni'».

si svolge dunque come se Cuperus individuasse nella prova a priori tratta dall'idea di perfezione la chiave di volta di tutte le dimostrazioni cartesiane. (E qui il sociniano non era un cattivo lettore: del resto l'idea di perfezione come *primum* rispetto a quella di imperfezione non compariva già nella terza delle cartesiane *Meditazioni metafisiche*, prima di essere tematizzata nella quinta?) La trattazione è però surdeterminata.

Il teologo parte dalla *realitas objectiva* dell'idea di 'ente perfetto' presente nella mente, per dedurne poi l'esistenza di un ente, dalla *realitas formalis* «almeno» altrettanto perfetta, che di quell'idea sia causa efficiente (e cioè Dio)<sup>127</sup>.

Alla prova cartesiana l'ateo risponde mobilitando le obiezioni di due critici di osservanza per così dire 'empirista', l'oxoniense Samuel Parker (lo stesso Parker citato dal teologo nel secondo argomento... ma che ora l'ateo usa contro di lui) e il sociniano Ludwig Wolzogen: l'idea di ente perfettissimo presupposta da Filalete potrebbe essere semplicemente una nozione acquisita per educazione («dai nostri genitori, dai maestri, o da altri») <sup>128</sup> o un mero costrutto mentale astratto, privo di un corrispettivo extramentale. Cartesio è autorizzato solo a concluderne che *se* Dio esiste, l'idea in noi corrispondente dovrà essere altrettanto perfetta: ma ricavare dalla seconda (l'idea in noi) l'esistenza del primo (l'ente perfetto) è qualcosa che viola le regole del buon ragionamento, a meno che non si riesca a dimostrare che quell'idea non solo è presente in *tutti* gli uomini (cosa che il teologo non fa) ma non può in alcun modo esser stata «formata» dalla sola «ragione» naturale (sarebbe l'unica condizione per cui la sua presenza in noi potrebbe attestare necessariamente l'esistenza di una causa efficiente divina).

Una ritorsione in piena regola, da parte dell'ateo: se il teologo pretende di risalire dall'idea di perfezione all'esistenza di una causa divina che l'ha impressa in noi, è forse perché riconosce anche lui che il lume naturale non è in grado di formare da solo un'idea di Dio, «che è esattamente la mia opinione» (oltre che quella di Wolzogen prima, e poi di Parker, s'intende: e di Gassendi, alle spalle di entrambi)<sup>129</sup>. Solo che, aggiungeva, quel concetto di assoluta perfezione si riduce a essere una «congiunzione di attributi» in un'«unica essenza» che la nostra mente può ben essere in grado di formarsi da sola, senza ricorrere a cause d'altra natura.

Anche la tesi che diremmo 'platonica', per cui il solo comprendere la parola 'Dio' – per negarlo, o per attribuirne l'origine all'educazione, alla rivelazione, o ai pregiudizi – equivarrebbe a riconoscerne l'idea, appunto innata (la quale, essendo «immagine» mentale della cosa «rappresentata», confermerebbe l'esistenza di Dio), è capovolta dall'ateo. Se è vero che l'idea è *imago* rappresentativa del reale, allora di quale Dio si potrà mai avere idea? Certo non di un ente presuntamente «spirituale» o – peggio – «assolutamente perfetto», giacché questo proprio in virtù della sua definizione (di essere spirituale, o

---

<sup>127</sup> AAR 233. Forse in dialogo critico con la riformulazione che Bredenburg aveva dato della prova cartesiana qualche anno prima (ma che fu resa pubblica da Cuperus, come si sa, solo nel 1684 e all'insaputa dello stesso Bredenburg): su questa prova, e sulla sua vicinanza a quella di Cartesio, ha insistito H.J. SIEBRAND, *Spinoza and the Netherlanders: an inquiry into the early reception of his philosophy of religion*, Assen, Van Gorcum 1988, p. 149.

<sup>128</sup> AAR 233-234: con rinvio specifico a S. PARKER, *Tentamina physico-theologica de Deo*, London, Sherley-Thomson 1665, p. 166 (ma in generale tutte le pp. 157-180; su cui cfr. D. LEVITIN, *Rethinking English Physico-theology: Samuel Parker's Tentamina de Deo (1665)*, «Early Science and Medicine», 19, 2014, pp. 28-75), e più generico a L. WOLZOGEN, *Annotationes in Meditationes Metaphysicas Renati Des Cartis*, ora a c. di E. Angelini, Roma, Storia e letteratura 2012 («edite prima *in-quarto*, e poi *in-folio* insieme alle altre sue opere», faceva aggiungere all'ateo, quasi come un tic, il Cuperus 'editore': riferendosi verosimilmente alla prima edizione Amsterdam, Henrici, 1657, e all'edizione di cui era stato direttamente responsabile nel 1668, nel decimo volume della *Bibliotheca fratrum polonorum*). Nel *Contadino filosofo* l'obiezione del 'contadino' alla prova cartesiana, che il 'filosofo' aveva celebrato come «prova matematica tratta dalla ragione naturale», è tutta basata sull'impossibilità, da parte dell'uomo comune sprovvisto di rivelazione, di risalire a una causa diversa da quelle naturali: una causa dovrà essere sempre uguale al suo effetto – è l'obiezione – ma in nessun caso maggiore di esso: sicché se ci si limita alle conclusioni della ragione naturale si rimane dell'opinione che il mondo sia eterno (F. CUPERUS, *Den filosofherenden boer*, cit., pp. 3-5, su cui cfr. A. FIX, *Prophecy and Reason*, cit., pp. 142-143).

<sup>129</sup> AAR 234: si disegna una paradossale convergenza di tutti e tre gli attori, dunque, sull'impossibilità della ragione naturale di formare un'idea di Dio: per il cartesiano-teologo (Filalete) quell'impossibilità proverebbe che Dio esiste ed è lui ad averci dato quell'idea; per l'ateo (Misalete) equivarrebbe invece a una conferma del fatto che quella che abbiamo non è un'idea di Dio, bensì un costrutto astratto e solo immaginario che non prova alcunché; per il sociniano infine (Diatete) sarebbe la prova che l'unica nozione di Dio cui abbiamo accesso viene da altre fonti che non la ragione umana – e cioè la Rivelazione. Sulla continuità Gassendi-Wolzogen-Parker, cfr., oltre all'Introduzione di E. Angelini alle *Annotationes* di Wolzogen (cit.), E. SCRIBANO, *Da Descartes a Spinoza*, cit. p. 245; e F. BENIGNI, *Socinianismo e crisi del cartesianismo in Aubert de Versé*, in *Le ragioni degli altri. Dissidenza religiosa e filosofia nell'età moderna*, a c. di M. Priarolo, E. Scribano, Venezia, Ca' Foscari 2017, pp. 135-152.

infinito) non può imprimere nella mente alcuna «immagine», «forma» o «lineamento»<sup>130</sup>. (E qui Misalete, nell'aspettare un ulteriore colpo al cartesianismo, dava l'impressione di voler ironicamente utilizzare le stesse parole del teologo, ma prendendole in un'accezione empirista: 'forma' nel senso di immagine, lineamenti...) Al contrario, anche per chi si attenga a una lettura non figurata ma letterale (l'unica valida) del testo biblico, varrà il principio per cui Dio consta di un «*corpo spirituale*» e dunque la sua idea, ancorché non innata, può benissimo essere «generata» in noi «tramite le parole»<sup>131</sup>. Letteralismo biblico, valore dell'idea di Dio trasmessa dalle testimonianze orali: una strana conclusione, messa in bocca a un ateo; e infatti l'arbitro 'sociniano' – Diatete – non poté che dichiararsi del tutto d'accordo<sup>132</sup>.

#### 10. *Contemplazione dell'anima e del corpo dell'uomo*

Poche righe bastano al teologo per enunciare il principio della decima prova. La perfezione dell'anatomia del corpo e delle facoltà dell'anima rinvia a un autore non-umano («non è verosimile che sia opera umana!»). È ancora una modulazione dell'argomento finalistico (già in §2 e §6), con in più un altro insidioso rinvio allo stesso Samuel Parker che poco prima, nell'architettura del dialogo, era invece stato chiamato in causa *contro* il teologo (a conferma dell'uso selettivo e disinvolto delle fonti da parte di Cuperus)<sup>133</sup>.

A fronte di questa stringata formulazione, segue una pagina intera di risposte dell'ateo, che di nuovo di quella visione denuncia l'antropocentrismo, e il carattere storicamente acquisito e per niente «naturale» (prima che si avessero nozioni avanzate di anatomia nessuno avrebbe mai potuto formulare con la sola ragione un tale argomento, che così perde efficacia). In conclusione, però, si aggiunge un nuovo argomento ateo, dall'andatura ancora una volta quasi-spinoziana. L'idea di Misalete è che quella dimostrazione del teologo prova solo che nel corpo degli uomini è presente una naturale «facoltà generativa», ma non che essa richieda un artefice esterno, poiché a differenza della «produzione artificiale» – che agisce su una «materia priva di vita vegetativa» – la «produzione naturale», ossia la generazione, si svolge e si perpetua in modo assolutamente autonomo, una volta soddisfatte determinate condizioni ambientali. Ma – *in cauda venenum* – lo stesso dovrà dirsi dell'anima: tutti attribuiscono alle sue facoltà «egregia natura» e un'«arte eccellente», che però non sono nulla a fronte dell'*excellentia* e *artificium* che presenta l'anatomia corporea. Con la differenza che quest'ultima «può essere mostrata», mentre «tutti ignorano» (come il 'contadino'-filosofo) «cosa sia l'anima»: al punto che sarà perfettamente legittima teoricamente pure l'ipotesi materialista, per cui «l'anima non ha un'esistenza distinta dal corpo»<sup>134</sup>.

#### 11. *Divisibilità dei corpi*

È una stanca riproposizione dell'argomento tratto dalla corruttibilità degli enti naturali (§3): le parti corporee del mondo sono divisibili e dunque corruttibili, argomenta il teologo: di qui l'impossibilità della loro eternità (e dunque l'esistenza di un creatore, una «causa» iniziale). L'ateo con sussiego ribadisce le medesime risposte date in precedenza (con la complicità del sociniano, a fatica dissimulata da incoraggiamento paternalistico nei confronti del teologo affinché trovi «delle argomentazioni più sicure»). Ma, come s'è visto, nell'economia del dialogo la ripetizione non è mai casuale o puramente ridondante, giacché costituisce per l'ateo l'occasione per estendere e arricchire il proprio arsenale critico. È il caso qui del tema della divisibilità, una proprietà che per Misalete è il «pensiero» a ravvisare in «tutte le parti della

---

<sup>130</sup> In più, se avesse ragione Cartesio si giungerebbe all'assurdo per cui anche un uomo del tutto privo di «sensi esterni» potrebbe pervenire lo stesso a una corretta idea di Dio: AAR 235.

<sup>131</sup> *Ibidem*.

<sup>132</sup> E con la demolizione della prova basata sui concetti di realtà oggettiva e formale era d'accordo anche l'autore, fin dal Proemium.

<sup>133</sup> *Ibidem*. Ma cfr. anche M. MERSENNE, *op. cit.*, cit., pp. 24-28: «*formae nostrae pulchritudo Deum fatetur artificem*».

<sup>134</sup> AAR 236: tesi assai contratta, ma curiosamente affine al celebre asserto di Spinoza per cui «nessuno [...] ha sinora determinato che cosa possa il corpo, cioè l'esperienza sinora non ha insegnato a nessuno che cosa, per le sole leggi della natura considerata solo in quanto corporea, il corpo possa e che cosa non possa, se non sia determinato dalla mente. Nessuno, infatti, conosce sinora la struttura del corpo così esattamente da poterne spiegare tutte le funzioni» (B. SPINOZA, *Ethica*, II, 2, scolio, in *op. cit.*, p. 1321; G II, p. 142). Cfr. anche F. CUPERUS, *Den philosopberenden boer*, cit., p. 51.



natura», ma da cui non segue necessariamente che esse possano essere divise anche «nella realtà» – come nel caso di Dio ad esempio, la cui essenza (posto che esista) sarà ovunque, ma nessuno la direbbe mai realmente divisibile (né quindi corruttibile)<sup>135</sup>.

E così, col pretesto di attaccare la tesi del teologo dissociando i concetti di divisibilità e corruttibilità, Cuperus poteva aggiungere un altro tassello alla strana convergenza che si andava profilando fra Misalete e Diatete, ossia fra ateismo e socinianismo. Per usare ancora una volta la terminologia che sarà dell'*Ethica*: le parti materiali saranno pure divisibili, ma non è detto che lo sia la *facies totius universi* – in cui per l'ateo le parti «permangono in eterno, continuamente mutando se stesse in altre forme» – e certo non lo è l'estensione di Dio, proprio in forza della sua – di Dio – ubiquità<sup>136</sup>.

## 12. Il rimorso della coscienza

Il rimorso della coscienza che risuona in ogni uomo, anche il più «scellerato», allorché compia azioni malvagie, è una dimostrazione naturale – sostiene il teologo, con una postura quasi kantiana – dell'esistenza di un Dio giusto che «punisce i delitti». Voce della coscienza come 'sintomo' ulteriore dell'esistenza di un giudice.

A questo argomento però – obietta Misalete – fa difetto l'universalità, condizione indispensabile del «ragionamento» corretto, in mancanza della quale si avrà invece solo una testimonianza parziale, del tipo 'qualcuno sente in sé la voce di un giudice supremo': un po' come quella di questo o quel profeta, «testimonianza immediata» certo importante ma che non vale come dimostrazione (altra frecciata velenosa contro la teologia razionale). Ma d'altra parte, anche a volerla supporre come universalmente presente in tutti (cosa affatto ovvia, poiché la sovrabbondanza di uomini malvagi certificherebbe piuttosto la scarsità o l'insufficienza di quel rimorso), la coscienza morale potrebbe essere semplicemente un «prodotto» naturale e non rinviare ad alcuna divinità; o potrebbe essere uno «stimolo» culturalmente o storicamente acquisito, effetto di «opinioni indotte fin dalla più tenera età»<sup>137</sup>.

Con il solito doppio smarcamento, Diatete chiude anche questo scambio accogliendo la tesi di Filalete, sul valore della testimonianza della coscienza di alcuni (e non di tutti, com'è normale dato che esiste il libero arbitrio), ma al tempo stesso privandola di qualsiasi efficacia razionale, poiché magari «fornisce» qualche «indizio», ma «non è un argomento tratto dalla natura», e quindi lascerà l'ateo sulle sue posizioni: converrà quindi «tralasciarlo».

## 13. La moltiplicazione del genere umano

Nei secoli, argomenta Filalete, la quantità di esseri umani presenti sulla terra è andato via via crescendo fino a raggiungere il numero attuale (un numero comunque «determinato, non infinito»): lo prova il fatto che molte regioni del mondo non sono state sempre abitate da uomini. Ne segue che, procedendo invece

<sup>135</sup> AAR 236-237. Sostenere l'indivisibilità di Dio, o meglio la sua unità e non-composizione, dopo aver tanto parlato della orpoà divina, poteva essere un punto critico della teologia sociniana: su cui Cuperus pare sorvolare, limitandosi ad accennare alla distinzione fra divisibilità potenziale e divisione attuale (era stata una tesi di S. EPISCOPIUS, *Institutiones theologicae*, in *Opera theologica*, Amsterdam, Blaev 1610, t. I, p. 287). Stesso trattamento del problema in Aubert de Versé: che Dio in quanto esteso sia composto di parti – aveva scritto – è vero solo astrattamente, perché in realtà fra quelle cosiddette 'parti' di Dio non si dà reale distinzione, ragion per cui si può continuare a sostenere che Dio è unico, individuo, indivisibile: in tal senso si può dire che «Dio è un atomo» (sul tema, cfr. F. BENIGNI, "Ogni atomo pensa". *Una polemica sociniana, fra Gassendi e Locke*, «Giornale critico della filosofia italiana», 2, 2019, pp. 447-460).

<sup>136</sup> Come a dire: se Dio è ovunque (ammesso e non concesso che esista, nell'ottica dell'ateo), non lo è certo in forma parcellizzata: «se esistesse un Dio, la cui essenza – come quasi tutti credono – è ovunque, potrei dividerne lo stesso l'essenza col pensiero. Ma non per questo dovrà essere riconosciuto come un che di corruttibile» (AAR 236).

<sup>137</sup> AAR 237. L'ateo aggiungeva un altro argomento (non del tutto persuasivo): per essere indizio d'altro, quel rimorso dovrebbe essere in tutti: anche quindi in uomini virtuosi ma *non* religiosi. Se infatti tale 'voce della coscienza' fosse presente anche in uomini che hanno un agire moralmente retto pur non conoscendo alcun Dio, allora la prova del teologo sarebbe valida. Ma così non è: un ateo virtuoso che viva in una società pacifica non ha alcun motivo per provare rimorso, e questo attesta la non-universalità di quel sentimento che pure dovrebbe essere una prova 'naturale' di Dio. Tesi analoga nel *Contadino filosofo*: posto che sia naturale, il senso morale non è affatto innato come lo è il vedere o il sentire, ma lo si apprende, come accade per il parlare e lo scrivere: abilità naturali anch'esse, ma non innate (lo riporta A. FIX, *Prophecy and Reason*, cit., p. 153). Ma già in J. CRELL, *De Deo*, cit. pp. 52-53 e, su un altro fronte, in D. DERODON, *op. cit.*, pp. 140-141.

a ritroso, si arriverà a un nucleo originario di «pochi uomini», esattamente «due» (condizione minima per la procreazione) – a loro volta creati da un unico progenitore. E non è del resto proprio di ogni numero (finito), il «cominciare dall'unità»<sup>138</sup>?

L'ateo non si limita, anche qui, a rinviare al modello di risposta già avanzato in precedenza (§4, per cui il fatto che il genere umano non sia sempre esistito non è una prova del suo esser stato creato da un ente extranaturale, né è possibile escludere categoricamente sul piano storico che alcune regioni del mondo «siano improvvisamente rimaste prive di abitanti», così da darci l'impressione erronea di essere da sempre disabitate: «nella storia gli esempi non mancano»<sup>139</sup>. In più, nella pagina di Cuperus fa ora la sua comparsa l'ipotesi poligenetica, presentata come l'obiezione dell'ateo al creazionismo.

Il punto di partenza è la plausibilità dell'ipotesi che i primi esseri viventi, uomo compreso, «siano stati spontaneamente generati dalla terra» – come accade nel caso dei vermi o di altri animaletti, e come la stessa Scrittura parrebbe riconoscere (era anche questo, messo in bocca a un ateo, un argomento puramente *ad hominem*). Una modulazione consueta, fin qui, del tema dell'autonomia della natura. Ma se questo principio vale per la generazione, varrà anche per l'estinzione: come in natura può capitare che certe sostanze si estinguano perché scarseggia o viene a mancare «la materia con cui sono state prodotte», lo stesso sarebbe potuto accadere per questa o quella frazione del genere umano. Non che non sia mai esistito il «porfido», ad esempio, ma i romani l'hanno sfruttato tutto per costruire le loro città: quindi semplicemente per un certo periodo è esistito e poi non più, per cause perfettamente naturali. Lo stesso dicasi per gli «aborigeni» d'Italia, che nella storia improvvisamente sono scomparsi, cambiando nome, ma che in realtà è possibile che siano sempre esistiti, ponendosi in una discendenza diversa da quella di Noè e da essa del tutto autonoma – nella cronologia e soprattutto nell'origine (derivando una, nel racconto biblico, da Adamo, e l'altra invece dalla terra laziale poi colonizzata da Enea dopo la guerra di Troia). E così, con l'occasione di ribadire la tesi naturalista, l'ateo pareva scomodare – nuovamente! – anche le risorse di un La Peyrère, e screditare in blocco il racconto biblico della Genesi<sup>140</sup>.

Una cesura quanto mai radicale, che anche stavolta Diatete pare accogliere con scetticismo sornione e solo di maniera: la questione è indecidibile, ma se l'argomento di Filalete non regge a una disamina puramente razionale, «essendo questa una faccenda puramente storica», proprio per tale storicità mantiene una sua verosimiglianza – tutte le nazioni in fondo hanno avuto una qualche origine, per gli storici, e se l'umanità fosse davvero eterna, l'idea stessa di un'«origine» non sarebbe mai potuta «venire in mente» a nessuno: cosa che ovviamente non è (secondo una versione peculiare dell'argomento del *consensus*, che ricorre più volte nel trattato).

#### 14. *Erosione degli scogli marini*

Se esistono ancora degli scogli che non sono stati corrosi dalle onde del mare, è segno che il mondo è relativamente giovane, e dunque non è eterno bensì creato – è la tesi di Filalete (già in Vossius, come

---

<sup>138</sup> AAR 238. In D. DERODON (*op. cit.*, p. 12, ma anche pp. 62 sgg.) il numero degli uomini è finito e «in sé determinato, dunque ce ne sono stati dei primi, dei secondi, e oggi degli ultimi: e dove c'è un primo c'è anche un inizio: quindi niente eternità».

<sup>139</sup> AAR 238 (qui l'ateo rinvia alla propria risposta non al quarto, bensì al «terzo argomento» di Filalete; probabilmente una svista da parte dell'autore).

<sup>140</sup> *Ibidem*: la tesi è presentata in modo indiretto, ma è facilmente ricostruibile. Queste le parole dell'ateo: «gli *Aborigeni*, un tempo abitanti dell'*Italia* [...], sconfitti dopo l'eccidio di *Troia*, furono costretti da *Enea* a prendere un altro nome, ossia *Latini* – dalla loro regione, chiamata *Lazio*. Con ciò scomparve il nome di *Aborigeni*. Finora nessuno ha potuto indagare la loro origine: per cui ho il fondato sospetto che i loro antenati abbiano avuto origine da quella stessa terra. Infatti se avessero avuto origine da *Noè* (ammettendo per ora [che sia vero il racconto del diluvio universale, per cui] tolta la sua famiglia “tutti gli abitanti dell'orbe terrestre sono stati annientati”) è inverosimile che non abbiano serbato memoria di quest'origine, a nemmeno novecento anni dal tempo in cui furono sottomessi da *Enea*». Sul tema, cfr. in generale gli interventi raccolti in *Scriptural Authority and Biblical Criticism in the Dutch Golden Age. God's Word Questioned*, ed. by D. van Miert *et al.*, Oxford, Oxford UP 2017; M.T. HODGEN, *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press 1971, pp. 207-253; I. DAL PRETE, *On the Edge of Eternity. The Antiquity of the Earth in Medieval & Early Modern Europe*, Oxford, Oxford UP 2022, pp. 126-156 (specialmente le pp. 135-138); e almeno R.H. POPKIN, *Isaac La Peyrère (1596-1676). His Life, Work and Influence*, Leyden, Brill 1987. Il diluvio è contestato, con «obiezioni prese da Platone», anche dagli atei che intendeva combattere PH. MORNAY, *op. cit.*, p. 120.

rivela l'ateo)<sup>141</sup>. A quest'ennesima variazione sul tema della corrottabilità degli enti, Misaete contrappone il consueto eraclitismo, per cui i processi naturali di generazione e corruzione potrebbero benissimo essere perpetui e da quelli il teologo non è autorizzato a saltare a una causa prima creatrice<sup>142</sup>.

In più, però, l'ateo avanza una critica di «metodo» (condiviso anche qui dal sociniano Diatete): oltre a essere debole, l'argomento derivato dall'origine degli scogli 1) presuppone un grado avanzato di esperienze e conoscenze scientifiche (a proposito dell'azione corrosiva dell'acqua del mare sul materiale roccioso, ad esempio), ed è quindi storico, ossia non tratto *immediatamente* dalla ragione naturale; e 2) risulta al più un argomento per così dire confermativo ma non dimostrativo, incapace di dire alcunché di nuovo a chi non sia già provvisto in partenza di una qualche nozione di un Dio<sup>143</sup>.

### 15. Un ente necessario

Fra le prove attribuite al teologo, la quindicesima è quella che Cuperus presenta nel modo più improbabile e meno persuasivo. Il modello sembrerebbe essere quello della prova tomista del contingente e necessario, ma la versione che ne dà Filalete è ben mediocre, e si riduce a questo: o non esiste niente – il che è assurdo – oppure esiste qualcosa: ma poiché in questo «qualcosa», cioè l'universo (*omnia simul considerata*), niente esiste necessariamente, allora dovrà darsi un ulteriore ente, stavolta necessario e dunque eterno (dato che ciò che è necessario è anche «privo di qualsiasi principio»): un Dio creatore<sup>144</sup>. Provando a schematizzare:

- 1) è assurdo che non esista nulla,
- 2) dunque esiste necessariamente qualcosa,
- 3) dunque questo qualcosa è necessario;
- 4) ma il mondo non è necessario,
- 5) dunque esiste un ente necessario (ed eterno: cioè Dio).

Il passaggio cruciale è fra 2) e 3), ove si assiste a un brusco slittamento di senso del termine 'necessario', con funzione avverbiale in 2) (dove equivale a 'qualcosa per forza deve esistere': *statuendum est, necessario existere aliquid*) e attributiva in 3) (dove invece sta per 'deve esserci qualcosa che sia necessario': *statuendum est existere ens necessarium, quod non possit non existere*).

Ma che debba esistere necessariamente qualcosa (cioè la 2)) deriva da una premessa del tutto ingiustificata<sup>145</sup> – incalzava l'ateo: infatti in linea teorica non c'è «alcuna assurdità» nell'ipotesi per così dire annichilatoria dell'inesistenza del mondo e degli uomini (per cui verrebbe a cadere anche 2), insieme ad

---

<sup>141</sup> Verosimilmente I. VOSSIUS, *Dissertatio de vera aetate mundi...*, Den Haag, Vlacq 1659, p. II. Ma un argomento simile era anche in D. DERODON, *op. cit.*, pp. 146-147. In generale, cfr. D. KATZ, *Vossius and the English Biblical Critics. 1670-1689*, in *Scepticism and Irreligion in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, ed. by R. Popkin and A. Vanderjagt, Leiden, Brill 1993, pp. 142-184; A. GRAFTON, *Isaac Vossius, Chronologer*, in *Isaac Vossius (1618-1689): Between. Science and Scholarship*, ed. by E. Jorink and D. Van Miert, Leiden, Brill 2012, pp. 43-84; D. VAN MIERT, *The Emancipation of Biblical Philology in the Dutch Republic (1590-1670)*, Oxford, Oxford UP 2018.

<sup>142</sup> AAR 239-240; l'inizio della risposta dell'ateo rinvia alla prova precedente con qualche ironia: «ho già mostrato» che per il mondo l'«aver avuto un inizio» non equivale a «esser stato creato» da un Dio.

<sup>143</sup> Sul primo punto Diatete rincara persino la dose: sono inefficaci gli argomenti che pretendono di muovere da nozioni scientifiche cui gli uomini giungono tardi e persino con molte difficoltà (cfr. l'esempio già citato «della rotondità della terra, della cattura delle balene...»); quanto al secondo, continuava Diatete, «mi pare in effetti inverosimile che chi non abbia mai sentito dire che Dio esiste potrà mai escogitare un argomento [come questo di Filalete]»: AAR 240 (ma dietro c'era Fausto: i cieli celebrano la gloria di Dio solo per chi dell'idea di Dio sia già provvisto per altra via: F. SOZZINI, *Praelectiones theologicae*, cit., p. 538).

<sup>144</sup> AAR 240: «Quando volgiamo i nostri pensieri alla Natura, due sono le alternative: o non esiste nulla, o esiste qualcosa. Credere che non ci sia proprio nulla, o che ciò sia possibile – vale a dire che non esista proprio nulla, e quindi non la terra, non il cielo né le stelle (ossia tutte le cose considerate insieme, che siamo soliti chiamare Natura, Universo o Mondo) – questo pensiamo sia assurdisimo. Dunque dobbiamo riconoscere che qualcosa esista. Poiché però delle cose che vediamo nessuna esiste in modo necessario – e tuttavia qualcosa deve pur esistere – bisogna necessariamente concluderne che esiste un ente necessario, che non può non esistere. Ora, ciò che esiste in modo necessario è anche privo di qualsiasi principio, ed esiste da tutta l'eternità. E ciò che è eterno è anche perfetto. E ciò che è perfetto è Dio».

<sup>145</sup> AAR 241: «non opus est concedere...».

1)). È vero semmai che «non possiamo né pensare né ragionare a proposito del niente», ma ciò per il semplice fatto che un mondo esiste e noi siamo all'interno di esso – e dunque, sembrerebbe, le nostre coordinate speculative sono strutturalmente impossibilitate a pronunciarsi intorno a ciò che non è 'essere'<sup>146</sup>. Della prova del teologo si salva quindi soltanto la 3), ossia la constatazione che «esiste qualcosa che è necessario», e questo qualcosa sarà proprio quell'*omnia simul considerata* che a Filalete era parso insufficiente, ma che presenta per l'ateo tutti i crismi della necessità: panteisticamente, «tutte le cose che esistono ritengo che esistano necessariamente, poiché nulla si converte nel nulla, bensì tutto permane: tanto le cose che abitano la terra in perpetuo movimento, quanto quelle che persistono nel medesimo stato» (e con questo si aveva la riproposizione di alcuni principi di fisica generale).

La conclusione è ancora una volta quasi-spinozista: dato per buono il punto 5), sull'equivalenza di necessità eternità e perfezione, «non ne segue affatto che potrà esistere un Dio, ma bensì che la Natura stessa sarà eterna e perfetta, e dunque sarà essa stessa Dio». *Ipsa Natura erit Deus*<sup>147</sup>, è il suggello della risposta dell'ateo, cui fa eco l'ambigua chiosa di Diatete – «lasciamo stare queste sciocchezze e vediamo se resta in piedi qualche altro argomento...» (dove «sciocchezze», *nugae*, sono evidentemente quelle del teologo, incapace di dimostrare alcunché). E così il dialogo giungeva all'ultima prova, reputata chiudere il repertorio della teologia razionale di ogni tempo.

### 16. *Finitezza del mondo*

La non-eternità della natura – e quindi la sua creazione da parte di Dio – è provata a partire dalla sua finitezza: il mondo è infatti «finito in durata e in estensione», ha «facoltà» o attributi limitati, ed è diviso in «parti» finite e in un certo senso prioritarie rispetto al tutto (ossia, sostiene Filalete, ad esso irriducibili)<sup>148</sup>. È, come vedremo, il classico argomento anti-panteista dell'impossibilità di un infinito composto, che tanta fortuna avrà poi nella letteratura antispinozista (il che conferma il sospetto che nel dar voce alle istanze dell'ateo Cuperus abbia scelto di parafrasare spesso le tesi di Spinoza, cioè di colui che quelle istanze aveva portato al massimo grado di radicalità)<sup>149</sup>.

La reazione dell'ateo è più meticolosa che in precedenza. Il mondo è *ab aeterno* (intendendo qui l'ateo per 'eterno' ciò che ha «durata infinita», alla maniera dei sociniani), poiché alternativa all'eternità sarebbe volerlo creato *ex nihilo*, il che è non solo contrario alla Scrittura (altra tesi sociniana), ma filosoficamente assurdo. E, assurdo, lo è per due ragioni: anzitutto perché una produzione del mondo che avvenisse «dal nulla», ossia senza presupporre una materia preesistente, sarebbe più vicina a un'estrazione delle cose dall'essenza di Dio, ossia a sua volta «mero ateismo», dato che in tal caso «nell'essenza di Dio esisterebbe la materia di tutti gli enti, anche i più crassi»; e poi perché tale gesto creativo dal nulla sarebbe un'indebita esaltazione dell'onnipotenza divina, tale da contravvenire ai più basilari principi della logica e della fisica (unire *esse* e *nihil* equivale a poter fare l'impossibile, come «far sì che due più due faccia cinque, che un corpo umano possa essere simultaneamente in più luoghi, o che le dimensioni possano compenetrarsi...»: assurdo)<sup>150</sup>. Dunque, l'eternità della natura provata per l'assurdità del suo contrario. Ciò significherà

---

<sup>146</sup> AAR 240-241: «Anzitutto, dal momento esiste l'intero Universo (e noi in esso), non siamo in grado di concepire [*a nobis concipi non posse*] che non esista assolutamente nulla, giacché invece esistono tutte le cose e non possono essere ridotte a nulla [*cum onia existant, et in nihilum redigi nequeant*]. Se non esistesse nulla, e noi stessi non fossimo da nessuna parte [*nullibi*], allora certo non vi sarebbe alcuna assurdità. E anzi neanche è d'uopo concedere che sia impossibile che niente esista: infatti non possiamo pensare né ragionare a proposito del niente [*de nihilo nihil cogitare nec ratiocinari possumus*].»

<sup>147</sup> AAR 241. Ma questa posizione dell'ateo, apparentemente lasciata senza risposta, pare adombrare quella che sarà poi di Bredenburg. Su ciò, rinviamo al paragrafo che più avanti dedicheremo alla *Critica al 'circolazionismo'*.

<sup>148</sup> *Ibidem*: «de parti richiedono necessariamente una composizione, e sono prima del tutto [*priores sunt toto*].»

<sup>149</sup> Ciò significa che per grandi linee Cuperus doveva aver note alcune tesi della metafisica per così dire 'matura' di Spinoza (l'*Ethica*, forse negli stralci che Spinoza faceva circolare presso la cerchia ristretta di amici per riceverne sollecitazioni, o il *Breve Tractatus*: cfr. J.M.M. VAN DE VEN, *op. cit.*, p. 450: «Kuyper probably had access to a manuscript copy of Spinoz's *Korte verhandeling* and to unpublished contemporary ripostes dealing with the equation God-nature»; e S. VON DUNIN BORKOWSKI, *Einige rätselhafte Quellen der Korte Verhandeling Spinozas*, «Chronicon Spinozanum», 3, 1923, pp. 108-141; che una copia di quello scritto l'avesse Bredenburg è quanto cerca di provare W. VAN BUNGE, *Johannes Bredenburg and the Korte Verhandeling*, «Studia Spinozana», 4, 1988, pp. 311-318).

<sup>150</sup> AAR 242: e qui risuonavano le discussioni cartesiane sulla potenza divina, che pure affioreranno in *Ethica* I, 17 e 34.

peraltro che la natura è non *causa sui* – concetto ambiguo, com'è noto ai più<sup>151</sup> –, ma incausata sì: per cui varrà per la natura, con le sue «determinazioni», lo stesso discorso adottato dai teisti per sostenere che Dio costitutivamente ha questa o quella perfezione: non nel senso che Dio sia *causa* delle proprie perfezioni, ma nel senso che esse non gli vengono *da alcuna causa*, e piuttosto gli ineriscono eternamente. Questo sull'eternità, ossia – meglio – sull'infinità del mondo quanto alla durata.

Quanto all'infinità dell'estensione, la critica anti-atea del teologo si imperniava sull'illegittima derivazione dell'infinito da una somma di finiti (per cui – diceva – il mondo non può essere davvero infinito e dunque non può essere divino): ma l'onere della prova, ribatteva Misaete, incombe semmai su chi intenda negarlo, che «la moltitudine di parti o di enti naturali [...] sia infinita», specie alla luce dei calcoli vertiginosi degli astronomi intorno al numero, alle distanze o alle dimensioni reali dei corpi celesti<sup>152</sup>! Anche sul profilo puramente concettuale sembrerebbe anzi impossibile porre dei limiti allo spazio, per la solita ragione avanzata dagli atomisti di ogni epoca, che oltre quei limiti vi sarebbe comunque altro spazio, «sicché la Natura non possiamo che concepirla come infinitamente estesa». Che poi l'estensione (così come il tempo) sia divisibile in parti, è una considerazione che non incide affatto sulla sua infinità ed eternità, poiché anche di Dio si dice che è eterno, eppure se esiste dovrà essere come ogni ente, ossia esteso e quindi composto di parti<sup>153</sup>. (Un'insinuazione in perfetto stile sociniano, proposta però con la brutalità che solo al personaggio dell'ateo 'spinozista' poteva essere concessa. Come a dire: che sia o meno composta – cioè divisibile –, la Natura anche se magari non corrisponde a «quella cosa che voi chiamate Dio» resta comunque infinita ed eterna.)

A conclusione, pure un argomento di ritorzione (anche qui più sociniano che ateo), per cui anche ammesso che la natura sia finita non per ciò sarebbe meno eterna, come prova l'idea di un Dio finito ma esteso sostenuta da «molti teologi e filosofi», ma anche l'anima degli uomini secondo i cristiani tutti – e cioè una sostanza finita, eppure immortale<sup>154</sup>...

Dinanzi a quest'ultimo e conclusivo argomento anti-apologetico, il personaggio di Diatete non si limita più alla consueta quanto subdola professione di equidistanza (tale da usare le tesi dell'ateo contro quelle del teologo), ma sceglie di farsi carico in prima persona della conduzione della battaglia anti-atea, come in un colpo di scena preparato nei minimi dettagli.

Dopo aver più volte (ben sedici!) esortato in modo benevolo il teologo affinché trovasse argomenti migliori, al termine dell'ultima prova Diatete decide di scalzarlo cambiando registro. Ogni sopportazione ha un limite, esclama: dalla debolezza degli argomenti di Filatele si può concludere soltanto questo: che «con la sola guida del lume naturale» (e «senza mai aver avuto una qualche nozione di Dio e della sua esistenza») gli uomini «non potranno mai pervenire alla conoscenza di Dio»<sup>155</sup>. Il risultato del discorso è ancor più chiaro se si sostituiscono i nomi di Cuperus e Crell a quelli rispettivamente di Diatete e Filatele: l'impossibilità di quella che si è soliti chiamare 'religione naturale' è così la sanzione eclatante dello scacco della teologia.

---

<sup>151</sup> AAR 241; Filatele a p. 242 non usava l'espressione «causa di sé» ma pareva alludervi, formulando una prova di chiara ascendenza cartesiana. Questa la logica del suo argomento: ciò che è «da se stesso» è perfetto, perché è in grado di darsi tutte le perfezioni; la natura è imperfetta perché non può produrre miracoli; dunque la natura non è «a seipsa», bensì è «ab alio producta». Sarà l'ateo a stanare la concettualità equivoca al fondo di «tutto quell'argomento [di Filatele, che] poggiava sulla sola premessa per cui l'ente eterno è da sé, *ossia* produce se stesso [*a se ipso, id est seipsum produxerit*]» (corsivo nostro) – concetto «contraddittorio» (*ibidem*: ripetendo quello che era un luogo comune nella teologia d'ogni tempo, e che nello specifico venne fin da subito obiettato a Cartesio a partire da Caterus e Arnauld). In F. CUPERUS, *Weerlegging van de voornaamse gronden...*, cit., Cuperus criticherà la nozione di causa sui come insensata o inutile, perché non aggiunge nulla alla comprensione del ragionamento (lo riferisce M.J. PETRY, *art. cit.*, p. 10).

<sup>152</sup> AAR 243 (argomento un po' debole, questo dell'ateo, basato sul lessico dell'indefinito, piuttosto che su quello dell'infinito: distanze «indicibili», grandezze tali «che sembra inutile chiedersi» a quanto corrispondano, dimensioni così sproporzionate «rispetto a quelle da noi conosciute finora»...).

<sup>153</sup> AAR 244: «se Dio esiste, è impossibile che non abbia un'essenza estesa: e non possiamo concepire alcuna estensione che non abbia parti».

<sup>154</sup> AAR 243: «non credi forse tu che i Cristiani, la cui essenza ha un'estensione alquanto esigua, vivranno in eterno dopo la morte? E perché allora non potrebbe essere eterna [anche] la Natura, sebbene non infinita in estensione?».

<sup>155</sup> AAR 244.

L'arringa di Diatete – cioè, ormai è chiaro, della controfigura dell'autore – è strabordante, e costituisce un vivace esempio di controesegesi sociniana. Dando prova di sensibilità storica e acume filologico, egli – come avremo modo di vedere – si impegna a smontare i vari appigli scritturali cui si richiamano i teologi per legittimare la propria impresa di fondazione razionale della religione: i cieli che cantano la gloria di Dio, l'evidenza naturale dell'architetto supremo, la legge divina scritta nel cuore di tutti gli uomini... Se vengono analizzati correttamente, in quei passi non si dice affatto che Dio sia conoscibile per via naturale, ma per lo più si impiegano espressioni poetiche e figurate, nozioni adattate all'uditorio a scopo retorico (è il caso delle prediche paoline), o termini che nell'uso contestuale assumono altri significati da quelli che i teologi si ostinano a vedervi. Era stata la lezione di Fausto Sozzini, che Cuperus fa sua<sup>156</sup>.

Non che il lume naturale sia inaffidabile o inutile, per il sociniano, ma semplicemente esso è autorizzato a pronunciarsi solo per così dire a cose fatte, quando già «abbiamo sentito dire» che Dio esiste (per altra via: *audivimus*): soltanto allora «la Ragione riconosce» che quel concetto di 'creatore' «non è affatto assurdo»<sup>157</sup>, e può cercarne «conferme» in natura. E con questo l'impianto stesso del dialogo subiva una riconfigurazione. Improvvisamente infatti le parti si invertono, ed è Diatete che passa a condurre la battaglia contro l'ateo, con il teologo ridotto al ruolo di *arbiter*: «ora, da arbitro qual ero, mi conoscerai come avversario, e se non ti dispiace l'arbitro della nostra discussione sarà Filalete»<sup>158</sup>. È chiaro il perché di questa brusca svolta nella scansione della disputa: a giudizio di Diatete infatti le armi del teologo erano spuntate perché quello pretendeva di combattere l'ateo muovendosi sul suo stesso terreno, la ragione naturale, senza rendersi conto di come la ragione naturale sia costitutivamente a-religiosa, incapace cioè di giungere a Dio. Il teismo va invece difeso ponendosi saldamente sul terreno della rivelazione, e occorrerà pertanto abbracciare una dottrina diversa: quella sociniana. È il sociniano dunque l'unico profilo teorico all'altezza della sfida atea (e non a caso lunga tutta la durata del dialogo Diatete è parso disposto ad accogliere, delle tesi del teologo, soltanto quelle 'storiche' e non dimostrative: il *consensus* (§§1, 5, 13), l'appello alla testimonianza interiore (§12), o alla tradizione (§§4, 13)).

Giunti però a questo livello del dialogo, la contrapposizione appare alquanto farraginosa, e il confronto meno brillante. Il fatto è che a sua volta Diatete dà l'impressione di condividere esattamente lo stesso presupposto anti-teologico dell'ateo, ossia la convinzione dell'impossibilità di una religione naturale. Se cioè la posta in gioco è alta, lo spazio di manovra a disposizione del teismo sembra essersi ormai fatalmente assottigliato: come Cuperus fa ripetere all'ateo, il passo dall'anti-teologia all'ateismo *tout court* è davvero breve. L'insinuazione è velenosa, e Misalete la ribadisce a ogni piè sospinto: «a me pare che tu mi conceda» il punto cruciale, l'impossibilità di giungere alla cognizione di Dio «*solo Naturae ductu*», e che le cose stiano davvero così parrebbe confermarlo persino la Scrittura<sup>159</sup>. Le condizioni sono quindi mature perché tu compia anche il passo successivo, quello secondo cui «non solo la natura non ci suggerisce che

<sup>156</sup> AAR 244-246; esattamente si discutono: *Salmi* 19,2-7 («caeli enarrant gloriam Dei, et opus manuum ejus indicat expansum eorum», nell'estratto di Cuperus); *Atti* 17,26-28 («fecitque ex uno omne genus hominum [...] definiens statuta tempora et terminos habitationis eorum, quaerere Deum si forte attrectent eum aut inveniant, quamvis non longe sit ab unoquoque nostrum»); *Romani* 1,20 («invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque eius virtus et divinitas; ita ut sint inexcusabiles»: su cui aveva fatto scuola F. SOZZINI, *Praelectiones theologicae*, cit., p. 538); e *Romani* 2,14-15 e 26-27 (nell'estratto di Cuperus: «gentes Legem non habentes naturâ, ea quae sunt Legis faciunt: hi Legem non habentes, sibi ipsis sunt Lex, qui ostendunt opus Legis scriptum in cordibus suis, conscientia ipsorum una testante, et cogitationibus se invicem accusantibus, vel etiam defendentibus. Si autem praepitium jura Legis perfecte implet, nonne praepitium naturale in circumcissionem reputabitur, et praepitium Legem perfecte implens, judicabit te per literam et circumcissionem transgressorem Legis?»).

<sup>157</sup> AAR 244.

<sup>158</sup> AAR 246.

<sup>159</sup> In AAR 246-248 Misalete apporta vari argomenti a sostegno della propria tesi: sorprendentemente, l'innatismo di Cartesio, che presuppone che se c'è un'idea di infinito in noi deve per forza averla immessa l'infinito stesso (a conferma che di per sé essa «non possa aver avuto origine in forza della nostra sola natura»); la molteplicità di opinioni intorno a Dio, a smentita del suo presunto carattere 'naturale' e quindi universale – anche nella Bibbia: Adamo che vuole «nascondersi» agli occhi di Dio, Mosè che dubita della sua onnipotenza, Giobbe che ritiene esser stato offeso da Dio; i passi della Bibbia in cui si dice che «l'idea di Dio viene dalla fede, e questa dall'ascolto della parola di Dio» (*Ebrei* 11,6-7, *Romani* 10,17); i passi biblici in cui si mostra che vi sono uomini «che non credono in Dio, esattamente come me»; e infine «gli argomenti di Fausto Sozzini» nelle *Praelectiones theologicae*.

esiste Dio, ma dimostra proprio il contrario»<sup>160</sup>. (Per ironia della storia, come s'è visto, anni dopo gli *Arcana atheismi revelata*, queste stesse parole di Misalete le userà Bredenburg, contro Cuperus!)

C'è una segreta simmetria nella tessitura del dialogo costruito da Cuperus: Diatete aveva sfruttato le tesi dell'ateo contro la teologia razionale; e adesso l'ateo prende in parola le sue per ritorcerle contro la religione. Nel punto di massima drammatizzazione, si assiste persino a una fulminea contesa sulle spoglie di Fausto Sozzini. Così l'ateo: per dimostrare che «gli uomini non conoscono Dio naturalmente» lo stesso Sozzini riporta il caso di intere nazioni atee, per cui se ne può dedurre che l'idea di Dio è «naturalmente falsa». Il sociniano: «falsa no, solo sconosciuta» – come a dire: l'idea di Dio non ce l'ha nessuno in modo naturale, ma ad alcuni è stata rivelata<sup>161</sup>. (Questo, al termine della sezione più densa dell'intero trattato, e probabilmente con lo sguardo rivolto ai dibattiti olandesi, quasi a voler stilizzare un uso corretto e uno scorretto delle parole di Sozzini.)

Quanto a Diatete, si ha l'impressione di una certa stanchezza, nel sentirlo replicare 1) che per la sua ampia diffusione nel mondo e l'attendibilità delle fonti, l'idea di un creatore è degna di fede, e 2) che in essa la ragione non ravvisa alcuna assurdità (ossia «non è impossibile»)<sup>162</sup>. È così che, dopo ben 24 pagine di sofferte concessioni alle ragioni dell'ateo, il personaggio di Diatete assegna a sé la vittoria in appena cinque pagine, dichiarando chiusa la questione. Un po' deludente, come confutazione degli *arcana atheismi* (e infatti destò più d'un sospetto nei lettori). Tutt'altro che trionfale, la rappresentazione costruita in questo capitolo pareva essere quella di un dialogo fra sordi. Invece che esporre in forma teatrale profilo e virtù della specifica posizione sociniana, in quelle pagine Cuperus finiva maldestramente per assegnare ad essa una tensione difficile da gestire: quell'adesione tattica alle ragioni degli atei, allo scopo di regolare i conti con la teologia razionale, parve davvero essere un abbraccio mortale<sup>163</sup>.

Un tale esito, del tutto anomalo, era generato dal rovesciamento della prospettiva apologetica classica. Si prenda il trattato anti-ateo del teologo Derodon (il più vicino, cronologicamente, a Cuperus, oltre che – lo accenneremo brevemente – il più contiguo alle tesi che furono anche quelle di More intorno all'estensione divina): lì, all'esposizione delle tesi degli atei veniva fatta seguire la loro smentita da parte del teista. Il risultato desiderato era quello di un annullamento retorico dell'efficacia dei primi grazie alle repliche dei secondi. Questo cioè lo schema: esposizione della prima tesi *des Athées* e, a seguire, una *Replique* vincente dell'autore; poi una seconda *Réponse* dell'ateo, e una seconda *Replique* – e così via, per tutte le posizioni degli «empi». Lo stesso in Mersenne, o in Voetius – benché con diversi gradi di prolissità e di complicazione.

Nel dialogo costruito da Cuperus invece lo schema veniva ribaltato: si parte sempre dalle tesi del teista; e a ciascuna di esse seguiva una replica inoppugnabile dell'ateo, con l'arbitro che prendeva atto dell'*impasse* (salvo in chiusura incanalare nel più rassicurante alveo della Rivelazione). Era un ingegnoso andamento antinomico che forse Cuperus aveva potuto trovare in Gassendi: attribuire alla filosofia *solo* un valore di probabilità, contro il teismo che dalla sua ha la fede nella Rivelazione<sup>164</sup>. Ma si trattava com'è chiaro di un'operazione alquanto scivolosa, che nel sociniano produceva una ricaduta *retorica* esattamente contraria a quella ricercata dal discorso apologetico classico.

---

<sup>160</sup> Come confermato dalla battuta di chiusura, ora Misalete – a differenza che in precedenza – passerà ad argomentare positivamente «contro l'esistenza di Dio».

<sup>161</sup> AAR 248.

<sup>162</sup> AAR 246, 248 («la cognizione di Dio non è naturale, insita o innata né ricavata dal lume naturale; eppure non se ne deduce che al lume naturale ripugni che Dio esista»). Quanto alla prova di Cartesio, ribadiva Diatete, ha ragione l'ateo a sottolineare come essa si basi su un'idea strutturalmente «non derivata dalla nostra natura», ma questo conferma la mia tesi, perché la diffusione fra gli uomini di un'idea che non può esser connaturata all'uomo è un buon argomento a favore dell'esistenza di Dio (AAR 247). In *Den filosofierenden boer*, cit., p. 11, così, con sarcasmo, il contadino: «che significa nozione innata? Non parlo il latino...».

<sup>163</sup> Cfr. F. BENIGNI, *Il problema dell'ateismo in Franciscus Cuperus*, cit. Si veda anche la spietata diagnosi di J. STAALKOPF (praes.), F.G. MARCHIUS (resp.), *De spiritualitate Dei... adversus Franciscum Cuperum*, Greifswald, Adolph 1707; e J.W. JÄGER (praes.), G.F.M. BEUTTLER (resp.), *Franciscus Cuperus mala fide, aut ad minimum frigide atheismum Spinozae oppugnans*, Reis, Tübingen 1710 (su cui cfr. F. BENIGNI, «Una religione assai materiale», cit.); sui sospetti intorno all'operazione di Cuperus, cfr. anche J. ISRAEL, *Enlightenment contested*, cit., p. 165.

<sup>164</sup> Su questo punto, cfr. O. BLOCH, *La philosophie de Gassendi. Nominalisme, matérialisme et métaphysique*, Den Haag, Nijhoff 1971, pp. 392-393.

In ogni caso, al di là dell'effetto di opacità che poteva generare, quel dialogo si concludeva con la resa – per niente convinta – dell'ateo<sup>165</sup>, e con l'allineamento del teologo alle tesi vittoriose del sociniano. Proprio questo d'altronde era il ruolo che Cuperus assegnava alla ragione naturale (o, come la chiamava lui sulla scorta della tradizione arminiana, all'«intelletto naturale»): mettersi al traino del dato rivelato, e certificarne la non-assurdità. E da qui si dovrà partire, per delineare gli assi portanti e le direttrici teoriche del pensiero di Cuperus<sup>166</sup>.

---

<sup>165</sup> La battuta conclusiva dell'ateo è eloquente: possiamo chiudere la discussione, ma io resto sulle mie posizioni, le stesse che sono state qui descritte nei capitoli VII e VIII (ossia, come sappiamo, il naturalismo, il determinismo, il monismo).

<sup>166</sup> Come già accennato, molte delle tesi esposte nelle pagine che seguiranno vengono dirette da Cuperus contro il *Tractatus theologico-politicus*, che nella prima sezione del testo sociniano viene confutato minuziosamente, pagina dopo pagina, in modo simile spesso agli altri primi critici (per un quadro generale, cfr. J. TOUBER, *Spinoza and Biblical Philology in the Dutch Republic, 1660-1710*, Oxford, Oxford UP 2018, pp. 76-124: pp. 103-111 su Cuperus; ma cfr. anche i saggi raccolti in *Disguised and overt Spinozism around 1700*, ed. by W. van Bunge and W. Klever, Leiden, Brill 1996; W. VAN BUNGE, *On the early Dutch reception of the Tractatus theologico-politicus*, «Studia Spinozana», 5, 1989, pp. 225-251; ID., *Van Velthuysen, Batelier and Bredenburg on Spinoza's interpretation of the Scriptures*, in *L'héresie spinoziste*, cit., pp. 49-65). La linea adottata da Cuperus contro il *Tractatus* consiste nella salvaguardia dell'integrità della Scrittura, che restituisce in modo attendibile la testimonianza dei profeti. Per comodità di esposizione qui omettiamo di ricostruire ogni volta lo snodo argomentativo antispinoziano in cui si inquadrano le tesi di Cuperus: ciò allo scopo di far emergere la prospettiva teorica (più o meno coerente e omogenea) a partire da cui il sociniano muoveva quelle critiche (critiche altrimenti piuttosto 'classiche', di per sé comuni cioè a tutti i primi critici, di diversa estrazione, del *Tractatus*).



## Postilla: uno strano inciso di Derodon

Abbiamo ipotizzato che tra le fonti di Cuperus vi fosse, oltre a Crell, o all'ormai datato libro di Mornay, anche il brillante trattato apologetico del filosofo e teologo calvinista David Derodon, *L'athéisme convaincu*: opera dalla struttura di per sé classica, che offre un'ampia e a tratti assai vivace rassegna degli argomenti degli «atei», e di ognuno di essi predispose una critica minuziosa. A volervi individuare un motivo filosofico egemone, è possibile dire che gran parte delle «repliche» anti-ateistiche proposte dall'autore (a differenza di quelle, più stilizzate, del 'Filalete' di Cuperus) si giocavano sui paradossi legati all'infinito: l'impossibilità che si dia un numero infinito, o un tempo eterno, un'eternità divisa in parti, o un'estensione infinitamente divisibile... – a riprova della necessità invece di porre un «inizio» del tempo, un primo motore, un creatore.

Al termine di questa rassegna di obiezioni e contro-obiezioni, Derodon annunciava di voler aggiungere in coda un ultimo capitolo, l'undicesimo, dedicato all'esposizione delle «altre ragioni che provano una Divinità» (non più stavolta nella forma di un botta e risposta con un ateo immaginario, ma in quella della secca esposizione di ulteriori argomenti apologetici). Tuttavia il tono dell'annuncio sorprende per audacia:

Prima di finire questo capitolo metto in guardia tutti coloro che disputano contro gli Atei, affinché si servano sempre di questo mio primo [blocco di] argoment[i] come di quello principale, atto a provare *dimostrativamente* una Divinità e a denunciare gli Atei in modo così forte da lasciarli non solo senza risposta ma anche senza vie d'uscita [*sans evasion*]. Gli altri argomenti [che ora seguiranno] infatti – benché assai veri e adatti a *confermare le posizioni di quanti sono già imbevuti della conoscenza di Dio* – non sono tuttavia tali da mettere a tacere definitivamente gli Atei; non che questi siano in possesso di solide risposte con cui rovesciarli, beninteso: però hanno abbastanza scappatoie con cui eluderli [*assez d'evasions pour les eluder*]. In ogni caso ora li esporrò brevemente, se non altro per amore della buona gente [...].<sup>167</sup>

Messa in questi termini, parrebbe una delegittimazione di quanto sarebbe seguito. Ma la ragione di ciò stava tutta in quell'avverbio «demonstrativement», che racchiudeva l'essenza dell'impresa di Derodon. Il sottotitolo del suo trattato infatti era stato chiaro: si trattava di «dimostra[re] con ragioni naturali che c'è un Dio». Ed era quanto il teologo francese riteneva di aver fatto per i primi dieci capitoli, procedendo appunto «dimostrativamente» (smontando una per una le obiezioni atee).

Ora, prima di concludere, non restava che esporre un gruppo di argomenti per così dire supplementari: solo che di essi si raccomandava un uso misurato, essendo di scarsa efficacia persuasiva (ossia, per esclusione: non essendo in grado di dimostrare con ragioni naturali!). Questi erano, nell'ordine: l'argomento finalistico «tratto dall'ordine e dalla meravigliosa disposizione dell'Universo»<sup>168</sup>; quello del «consenso universale di tutti i popoli della terra, che sempre hanno riconosciuto una divinità»<sup>169</sup>; quello basato rimorso «che gli uomini sperimentano quando commettono una qualche cattiveria»<sup>170</sup>; quello derivato «dall'esistenza dei Demoni»<sup>171</sup>; la prova *ex motu* aristotelica<sup>172</sup>; quella ricavata dalla «novità» dei resoconti degli storiografi<sup>173</sup>; e infine, la prova legata alla non-eternità del mondo, in gran parte non sommerso dalle acque del mare (come sarebbe dovuto accadere se fosse esistito da sempre)<sup>174</sup>.

Come si sa, sono tutti argomenti che ritorneranno, negli *Arcana atheismi revelata*, nelle parole del 'teista' Filalete: pronti però in quel caso ad essere smontati dai suoi due interlocutori, e, seppur con un sovraccarico di enfasi, quasi con le stesse parole di quell'inciso di Derodon (per cui 'non sono argomenti dimostrativi, e in essi la ragione naturale non riesce a provare nulla di ciò che dice di voler provare').

<sup>167</sup> D. DERODON, *op. cit.*, p. 134 (corsivi nostri).

<sup>168</sup> *Ivi*, pp. 135-138.

<sup>169</sup> *Ivi*, pp. 139-140.

<sup>170</sup> *Ivi*, pp. 140-141.

<sup>171</sup> *Ivi*, pp. 141-142.

<sup>172</sup> *Ivi*, pp. 142-144.

<sup>173</sup> *Ivi*, pp. 144-146.

<sup>174</sup> *Ivi*, pp. 146-147.

Il libro del teologo francese pareva quindi tornare doppiamente utile al sociniano: non solo gli offriva una batteria di *raisons* ateistiche cui attingere (e le critiche che ad esse Derodon opponeva parrebbero non aver fatto presa su Cuperus, dato il tendenziale finitismo della sua, di teologia); ma in più gli concedeva incautamente un *assist* prezioso, con quell'inciso («gli altri argomenti sono buoni a *confermare* le posizioni di quanti sono *già* imbevuti della conoscenza di Dio»), mostrando di fatto il fallimento di molte fra le più celebri prove del teismo, incapaci di provare dimostrativamente alcunché.

Basti tornare all'esclamazione del personaggio di Diatete: se le prove del teologo sono di questo tenore – il *consensus*, il finalismo, il senso di colpa o gli scogli non sommersi dal mare – gli atei potranno dormire sonni tranquilli, perché si tratta di argomenti che convincono solo chi è *già* convinto, e mai per mezzo di essi la ragione naturale saprà giungere alla conoscenza di Dio...

## Conoscere

Nel *Proemium* Cuperus enunciava schematicamente la *ratio* dell'intera opera. E il primo punto difficilmente poteva essere più chiaro: «anzitutto si noti che, in materia di religione, *non* assumo la ragione naturale a norma e giudice delle controversie», se per ragione naturale si intendono i «ragionamenti legittimamente dedotti dagli affetti e dalle passioni innate dell'uomo». Beninteso, «volentieri ammetto le cose che risultano certe per via di dimostrazioni matematiche e dalla testimonianza dei sensi esterni», ma è escluso che esse possano mai smentire «la verità» religiosa. E con questo, già dopo appena qualche pagina, la questione era da ritenersi chiusa, rispetto a quanti (verosimilmente, in quegli anni, Bredenburg) correvano opportunisticamente a rifugiarsi nella doppia verità – dove «in religione può esser stimato vero» ciò che è «contrario» alla certezza matematica o sensibile<sup>175</sup> –, giacché per il sociniano non c'è nulla nelle Scritture che confligga «con i principi della retta ragione, con l'esperienza, con le dimostrazioni matematiche o con la natura»<sup>176</sup> (ma come si vedrà questo di Cuperus non equivale affatto ad un allineamento alle letture razionalistiche della Bibbia).

Classicamente, la verità non può confliggere con la verità, ed è omogenea: riluce nelle pagine del testo sacro, ed è confermata dalle vie della speculazione. Purché, come s'è visto, l'ordine sia questo, e non l'inverso – prima la ragione naturale e poi la rivelazione –, dal momento che in tal caso il primo termine finirebbe per fagocitare il secondo, nell'intento di adattarlo a sé<sup>177</sup>. Il che sarebbe problematico: la ragione naturale infatti di per sé è afasica, incapace tanto di provare Dio quanto di negarlo, per cui sarà da preferirle un accesso al religioso forse meno altisonante ma più sicuro: la rivelazione, appunto<sup>178</sup>.

La «certezza della religione e di Dio» non ha nulla di «matematico», non è «infallibil[e]»<sup>179</sup> e «in massima parte» si fonda «soltanto sulla verosimiglianza». Ma del resto è questa l'essenza della fede – ribadiva il sociniano con qualche retorica (quest'argomento del *Proemium* non verrà più sviluppato) – e volerla

---

<sup>175</sup> AAR *Proemium*, s.p. Di lì a poco lo stesso in F. CUPERUS, *Tweede deel of vervolg van de Philosopheerende boer...*, cit., p. 26.

<sup>176</sup> AAR 84: Cuperus qui scrive in realtà «dume naturale», ma negli errata corregge rettifica con «natura» (segno che, come si vedrà, voleva con cura mantenere la distinzione fra i due concetti). L'ipotesi che l'obiettivo polemico nascosto di quella stiletta contro la doppia verità in apertura di trattato fosse Bredenburg è confermato dal fatto che nello scritto di quest'ultimo edito nel 1684 (ma scritto nei primi Settanta e pubblicato 'a tradimento' da Cuperus, *Verhandeling van de oorsprong van de kennisse Gods*, cit.) si sostiene che le rivelazioni sono incerte perché si basano su segni percepiti dai sensi esterni, i quali sono del tutto naturali e quindi non forniscono alcuna garanzia di un messaggio extra-naturale (lo riferisce L. KOLAKOWSKI, *op. cit.*, p. 252). Posizione diametralmente opposta dunque rispetto agli AAR (e d'altronde basata su una tesi del tutto contraria a quelle di Cuperus: la rivelazione per Bredenburg non dimostra Dio, poiché solo la ragione naturale può farlo: cfr. anche un resoconto delle prove bredenburgiane in H.J. SIEBRAND, *op. cit.*, p. 148).

<sup>177</sup> E Bredenburg rovesciando la prospettiva in modo completo, quasi in un dialogo a distanza, nel 1684: «de rivelazioni possono soltanto spiegare o confermare ciò che la natura di per sé stabilisce con prove inconfutabili» (lo riferisce L. KOLAKOWSKI, *op. cit.*, p. 252).

<sup>178</sup> Cuperus, qui come altrove, sta radicalizzando una posizione di Fausto Sozzini, per cui la ragione umana non può da sola giungere a Dio, ma può ben riconoscerlo dopo averne ottenuto la nozione tramite rivelazione: «Primo, quod aiunt, res divinas eiusmodi esse, ad quas humana ratiocinatio non pertingat, conceditur hoc, si humana ratiocinatio per se ipsa consideratur, et omni divina patefactione destituta. Nam ubi divina patefactio adest, non solum humana ratio res divinas percipere potest, sed ut percipiat, necesse est; alioqui frustra plane esset patefactio ista» (F. SOZZINI, *Tractatus de Ecclesia*, in *Opera omnia*, cit., t. I, p. 343). In F. CUPERUS, *Den philosophierenden boer*, cit., p. 10 stessa conclusione.

<sup>179</sup> AAR *Proemium*, s.p.; Cuperus lo ripete anche a p. 60: la religione non è assurda, ma bisogna riconoscere che non è neanche assolutamente certa: non però per un «difetto» dell'oggetto, una sua *incertitudo*, bensì per la limitatezza (*imbecillitas*) «della nostra mente». Nel 1687 però (in *Weerlegging van de voornaamse gronden...*, cit.) il sociniano non esiterà a scendere nel merito della tecnica filosofica atea, al fine di mostrare l'inconcludenza della concatenazione deduttiva dell'*Ethica* di Spinoza, non più semplicemente derubricata a indebita applicazione del metodo matematico a questioni ad esso irriducibili (Cfr. M.J. PETRY, *art. cit.*, p. 7). Al contrario, egli cita persino in modo elogiativo la confutazione dell'*Ethica* di W. VAN BLYENBERGH, *Weederlegging van de Ethica of Zede-kunst, van Benedictus de Spinoza*, Dordrecht, 1682. Segno, per Petry (p. 17) di un progressivo mutamento di rotta, tale da autorizzare l'uso della ragione – e della ragion geometrica! – in teologia razionale, probabilmente dietro l'esempio del libro 'razionalista' di Wiszowaty (tesi non sufficientemente persuasiva a nostro parere, dal momento che, stando a quanto riporta lo stesso Petry, l'approccio di Cuperus parrebbe esser sempre lo stesso: la ragione non sa provare dio, e sono fallaci tutte le dimostrazioni geometriche in tal senso).

ridurre a scienza, fondando il religioso sul solo dato razionale<sup>180</sup> – porta «necessariamente» all'ateismo<sup>181</sup>. È il tema, già visto all'opera nel dialogo, dell'ateismo della sola ragione naturale in assenza di un dato rivelato che la rischiarì e orientò. Dio non è conoscibile «col solo lume naturale»<sup>182</sup>, e quando comunemente si sostiene che «la religione è scritta nei cuori» si allude all'*effetto* della predicazione cristiana nell'animo delle persone, ma non alla presenza preliminare in esso di una «idea di Dio»<sup>183</sup> bella e pronta, né di un qualche «principio» o «norma» innata da cui la religione possa essere «dedotta» con «inconcussa evidenza»<sup>184</sup>.

Con ciò Cuperus riteneva di poter aggredire l'alibi di quegli atei ultra-razionalisti che si nascondevano dietro l'esigenza di avere di Dio esclusivamente una nozione indubitabile, chiara e distinta. È facile dire che Dio è introvabile, se lo si va a cercare in un luogo così impervio! E invece per conoscere Dio è sufficiente la rivelazione, e la fede nelle storie in essa (e da essa) tramandate, che d'altra parte la ragione stessa riconosce come non assurde.

La mossa di Cuperus non era però priva di insidie. Nel ribadire l'insufficienza della ragione naturale, e il conseguente primato della rivelazione, tante, troppe, erano le concessioni fatte all'ateismo. «Concedo [a Spinoza] che con il lume naturale non si possa concepire Dio come legislatore»<sup>185</sup>, né come «provvidente»<sup>186</sup>. «Concedo [a Spinoza] che l'esistenza del Dio in cui noi crediamo non è di per sé nota»<sup>187</sup>. «Concedo [agli atei] che nessuno potrebbe mai arrivare alla conoscenza di Dio dalla sola contemplazione della natura»<sup>188</sup>.

Un cedimento tattico all'ateismo, così l'abbiamo descritto, tale da prenderne solo gli argomenti polemici contro la religione naturale. La disinvoltura dell'autore in tal senso era stata inquadrata biograficamente, come si sa, già a partire dal Proemium: egli più volte dichiara di aver «fin dall'infanzia» frequentato atei, e di aver ricevuto «fra» di essi la propria «educazione». Sicché di tale ateismo si riteneva in grado di valutare obiettivamente l'efficacia e la pericolosità, persino quando lambiva posizioni affini alle sue: molti soccombono alla forza degli atei, spiega, perché hanno di Dio una nozione passiva e solo consuetudinaria (frutto dell'educazione, e in ciò pari a quella di «un ebreo, un turco o un pagano»), e ad essa aggiungono la persuasione che «la religione non si accordi affatto con la ragione naturale»<sup>189</sup>. Ma, al

---

<sup>180</sup> AAR 33: «gli atei, che sottopongono all'esame del ragionamento [*ratiocinii examen*] tutti i pilastri della religione e della Scrittura, e vogliono mettere tutto alla prova della ragione naturale». Sul tema, un paragone fra socinianismo e nuove filosofie in Z. OGONOWSKI, *Der Sozinianismus aus der Sicht der grossen philosophischen Doktrinen des 17. Jarhunderts*, in *Socinianism and its Role in the Culture of XVI-th to XVIII-th Centuries*, ed. by L. Szczucki et al., Warsaz-Łódź 1983, pp. 115-123.

<sup>181</sup> AAR Proemium, s.p.

<sup>182</sup> AAR 244.

<sup>183</sup> AAR 121.

<sup>184</sup> AAR 274 (contro Meyer), e 59 (contro Spinoza). Nemmeno Hobbes, che pure segretamente nutre la riflessione di Cuperus sotto molti aspetti, arriverà a negare esplicitamente la liceità di una prova naturale di Dio: la natura è «l'arte con la quale Dio ha fatto e governa il mondo» (T. HOBBS, *Leviatano*, Milano, BUR 2013, p. 5), sicché se gli uomini ne «studieranno abbastanza tutti i meccanismi [...] li vedranno costruiti da una mente ed ordinati ciascuno a un suo fine» (ID., *L'uomo*, I, 4, in *Opere*, a c. di A. Negri e G. Paganini, Torino, UTET 2013, p. 725; ma anche *De cive. Elementi filosofici sul cittadino*, a c. di T. Magri, Roma, Editori Riuniti 2018, p. 226). Per A. FIX (*Prophecy and Reason*, cit., p. 158, in riferimento alle pp. 176-179 della versione in olandese degli *Arcana atheismi revelata*, come si sa leggermente diversa e intitolata *De Diepten des Satans*, cit.) in quest'impostazione è evidente l'influsso del leader dei collegianti Galenus Abrahamsz. Mentre al tempo di Gesù gli apostoli erano ispirati direttamente dallo Spirito Santo al fine di poter interpretare le verità religiose e insegnarle infallibilmente agli uomini, argomenta Cuperus, nel mondo corrotto del Seicento di quello Spirito Santo non resta più traccia, sicché agli uomini non resterà che affidarsi interamente alla Scrittura, ognuno interpretandola con i propri strumenti (e quest'ultimo, l'apporto insostituibile della coscienza individuale, è l'aspetto che più risente dell'insegnamento dei collegianti: e che però non ha affatto, per lo meno nella versione latina degli *Arcana* di Cuperus, quel rilievo che invece avrà in altre opere più tarde).

<sup>185</sup> AAR 48.

<sup>186</sup> AAR 78.

<sup>187</sup> AAR 59.

<sup>188</sup> AAR 197.

<sup>189</sup> Fausto Sozzini si era pronunciato fermamente contro le tesi di quanti ritengono possibile una religione naturale (svilendo in tal modo l'autorità e la funzione della Scrittura): F. SOZZINI, *De Sacrae Scripturae auctoritate*, in *Opera omnia*, cit., t. II, pp. 265-284; ma anche cfr. ID., *Praelectiones theologicae*, cit., pp. 537-539. Per Sozzini non c'è nessuna nozione innata di Dio, né una sua idea è possibile ricavarla dalla considerazione del mondo naturale e umano. In questo Cuperus si mantiene fedele allo spirito di Fausto, a differenza di molti altri sociniani che progressivamente abbracciarono la tesi opposta (su cui cfr. Z. OGONOWSKI, *Socinianism*, cit., pp. 216-219). Al contrario, il trattato di Crell si apriva proprio su una serie di prove che dimostravano l'esistenza

netto di una religiosità sincera e non abitudinaria, proprio questa era stata, con diverso giudizio di valore, l'insinuazione che Cuperus aveva messo in bocca all'ateo Misalete: per cui in fondo socinianismo e ateismo muovono dallo stesso presupposto, quello che potremmo dire l'antideismo (il rifiuto della religione naturale)...

Era proprio il cortocircuito – altamente rischioso – che il sociniano ricercava: solo la rivelazione, e non la ragione, può salvarci... dall'ateismo. Ciò sulla base di precisi presupposti epistemologici.

### *Certezza, esperienza.*

È un fatto, che si diano delle verità certe, e anche nella «maggior parte delle persone», persino ove siano prive di una qualche idea di Dio (tantomeno di una idea chiara e distinta): «tutti gli uomini infatti sanno [...] che due per due fa quattro, o [sanno] di chiamarsi 'uomini' e di non essere causa di sé, così come [sanno] infinite altre cose» che sono «vere e certe» ma «non dipendono dalla conoscenza di Dio»<sup>190</sup>.

L'ultima frase è netta. Ma il sociniano sembra voler fare un passo in più: non si limita a criticare la tesi della dipendenza *gnoseologica* di ogni verità da Dio, ma si spinge persino a teorizzare l'autonomia *ontologica* del vero. Le verità sono tali indipendentemente da una mente che le pensi, e da un Dio che le crei: «la natura del triangolo è la medesima, che Dio esista o meno, che qualcuno la intenda o meno»<sup>191</sup>. O ancora: «che due per due faccia quattro è vero, ed è un'eterna verità, anche se non esistesse in natura alcun Dio, e anche se nessuno lo sapesse». L'esatto contrario di quanto auspicato da Cartesio nelle celebri lettere a Mersenne del 1630<sup>192</sup>.

«Etiamsi Deus non daretur»: risuonava la parola d'ordine groziana (ma già scotista e poi, più diffusamente, suareziana), in questa ripetuta affermazione dell'autosufficienza del vero da parte del sociniano, unita qui ad una professione di modestia epistemologica, per cui non solo la mente non partecipa della natura di Dio, ma nemmeno ha in sé la «potenza di formare nozioni» che spiegano la natura delle cose<sup>193</sup>. È semmai la sensazione, la fonte primaria e «infallibil[e]» delle nostre certezze<sup>194</sup>: l'«esperienza certa dei sensi esterni» che «mai sbagliano, se sono sani [*qui nunquam falluntur, modò integri sint*]»<sup>195</sup>, in barba ai dubbi che i cartesiani hanno voluto far gravare su di essi più per «insolenza» e «prurigine di contraddire» che per reale convinzione. Il loro pretesto – lo stesso di Spinoza (che però in più giocava sulla subdola identificazione di Dio e mondo)<sup>196</sup> – era che finché non si abbia una nozione chiara e distinta di Dio dovremo «dubitare di tutto»: solo che anzitutto questo scetticismo estremo potrebbe ritorcersi contro loro stessi, inducendoli a dubitare di tutto «non solo prima, ma anche dopo» aver avuto l'idea di Dio; in secondo luogo, nessuno può «mai seriamente dubitare di tutto», revocare cioè in dubbio, ad esempio, «se mangia o beve, se è sveglio mentre è sveglio, se scrive, se cammina, se possiede, compra o vende denaro, mentre fa ciascuna di queste cose»<sup>197</sup>; infine, c'è quanto s'è detto,

---

di Dio «ex universa rerum natura» (*op. cit.*, pp. 7-11), «ex mundi huius opificio» (pp. 11-25), «ex rebus homini propriis» (pp. 48-57). Ma come Crell anche altri sociniani, come il già visto Wiszowaty, o Stegmann.

<sup>190</sup> AAR 43.

<sup>191</sup> AAR 48.

<sup>192</sup> AAR 55: *contra* Cartesio, a Mersenne, 6 maggio 1630: R. DESCARTES, *Tutte le lettere 1619-1650*, a c. di G. Belgioioso, Milano, Bompiani 2005, p. 151: AT I, p. 149.

<sup>193</sup> AAR 3. Sulle verità eterne che Cartesio ritiene create, di contro a una lunga tradizione che aveva fra i suoi rappresentanti più illustri in Suarez, cfr. S. LANDUCCI, *La teodicea nell'età cartesiana*, Napoli, Bibliopolis 1986, pp. 127-196; e J.S. LEGER, *The 'etiamsi daremus' of H. Grotius*, Roma, Herder 1962.

<sup>194</sup> AAR 14 (con rinvio all'«infallibilità» dei «sensi esterni» opposta dal sociniano Wolzogen al dubbio di Cartesio: non c'è rinvio preciso, ma verosimilmente Cuperus allude a L. WOLZOGEN, *op. cit.*, p. 6: «cum igitur mens sana causam nullam habeat legitimam de rerum sensibilium [...] reali existentia dubitandi, causas vero habeat validissimas, quae eam de illarum rerum existentia, et veritate certam reddere possunt, nimirum ipsorum sensuum testimonium infallibile»).

<sup>195</sup> AAR 273; ma cfr. anche p. 138: ai profeti la certezza deriva dalla «testimonianza dei sensi, esterni e interni, unita alla ragione [*cum ratiocinatione conjuncto*]»

<sup>196</sup> AAR 42: «per Dio qui [nel *Tractatus theologico-politicus*] s'intende la Natura, ossia tutta questa struttura dell'Universo [*tota haec Universi machina*]».

<sup>197</sup> AAR 43-44. In *Weerlegging van de voornaamse gronden...*, cit. (stavolta espressamente contro l'*Ethica* di Spinoza: lo riporta M.J. PETRY, *art. cit.*, p. 11): «che esiste una molteplicità di enti indipendenti [...] e distinti, è cosa che possiamo vedere con i nostri occhi ed esserne consapevoli con tutti i nostri sensi esterni così come con il nostro intelletto».

sull'impossibilità di pervenire mai a quella pretesa idea chiara e distinta di Dio che sola autorizzerebbe ogni conoscenza ulteriore.

In quest'articolata requisitoria contro il criterio cartesiano dell'evidenza (operazione non sempre brillante, che passa da un argomento di ritorsione a uno comunsensistico) Cuperus pare voler salvare il *cogito*, e se ne capisce anche il motivo: esso attesta un primato del dato empirico che va nella direzione auspicata – lo stesso Cartesio «sostiene che non vi sia niente prima, né niente di più certo, nel nostro concetto, che *cogito, ergo sum*, e da questo presupposto risale poi alla conoscenza di Dio» (l'inciso «nel nostro concetto», a scongiurare qualsiasi interpretazione idealistica del resto).

Funzionale allo smontaggio delle pretese dei razionalisti (e alla riabilitazione della testimonianza scritturale in quanto conoscenza 'storica'), la cautela epistemologica del sociniano, di marca gassendista, arrivava pure a ridurre la portata teoretica della fisica, scienza delle «cose naturali», ritenuta per lo più «incerta e avvolta da tenebre» – eccetto che per le «cose che attengono alle scienze matematiche», di cui si dà «certissima esperienza dei sensi esterni», ma che sono per lo più inutili e pertanto prescindibili<sup>198</sup>. Matematiche certe ma inutili, fisica utile ma incerta: permane infatti «molta oscurità nelle cose naturali» e «quasi tutte le [loro] cause» restano «imperscrutabili»: nell'indagine delle cose naturali «si producono tenebre inestricabili», e finora non se n'è avuta alcuna «conoscenza certa»<sup>199</sup>.

Un agnosticismo quasi-scettico. Di qui, per contrasto, la superiorità della Rivelazione rispetto alle «matematiche» e alla «conoscenza naturale» (curiosamente abbinata): paradossalmente, la più genuina conoscenza causale è proprio la «certezza profetica», poiché «dipende direttamente e immediatamente dall'autore della natura»<sup>200</sup>. Rivelazione come *scire per causas*: perfettamente in linea con i «principi della retta ragione, l'esperienza, le dimostrazioni matematiche»<sup>201</sup>.

### *Retta ragione, ragione naturale*

Che ne è, a questo punto, della razionalità umana? Nel merito, a dispetto del suo carattere surdeterminato, il trattato si attiene sempre a un utilizzo coerente e controllato dei concetti di *recta ratio* e di *naturalis ratio*. La distinzione è esiziale («bisogna distinguere con cura...»), e di per sé non nuova nel mondo della dissidenza religiosa<sup>202</sup>.

L'«intelletto naturale» è la pura e semplice «mente», «facoltà di intendere, pensare, affermare o negare», unico «strumento» di cui si dispone per «percepire e indagare la verità»: una ragione per così dire formale, o strumentale, che diviene *sana* o *recta ratio* quando la si applichi ai suoi oggetti precisi, vale a dire i contenuti «chiarissimi e a tutti evidenti della Scrittura»<sup>203</sup>; ma che è suscettibile di perversione, divenendo «lume naturale» o «ragione naturale» qualora invece si attenga alle «passioni» o agli «affetti innati dell'uomo», che certo «di per sé e per loro natura» non hanno alcunché di «malvagio» (proprio perché

---

<sup>198</sup> AAR 3.

<sup>199</sup> AAR 83; le stesse parole a p. 139, con qualche sfumatura scettica persino sulla «vera» utilità della fisica («la conoscenza delle cose naturali non soltanto è oscura e ininvestigabile in profondità, ma di per sé non ha affatto attinenza alla vera felicità»): è dunque un tema che sta a cuore al sociniano, questo della distinzione degli ambiti. Lo scetticismo, o meglio l'agnosticismo, del sociniano è moderato, e a nostro avviso di matrice gassendista: cfr. P. GASSENDI, *Parhelia*, in *Opera omnia*, Lyon, Anisson-Devent 1658, t. III, p. 593: «della natura delle cose nulla si può sapere, se non la loro descrizione»; o ID., *Ad librum... De Veritate...*, in *ivi*, pp. 412-413: la mente umana non è in grado di cogliere la «verità» della «natura intima delle cose».

<sup>200</sup> AAR 11.

<sup>201</sup> AAR 84.

<sup>202</sup> AAR 273: «bisogna con cura distinguere l'intelletto naturale dalla ragione naturale o lume naturale». Z. OGONOWSKI (*Socinianism*, cit., p. 72) riferisce che anche l'antitrinitario Grzegorz Pawel distingue la ragione speculativa dalla 'buona' «ragione naturale», la quale è in grado di discernere vero e falso e quindi si rivela utile anche in religione. Fra gli arminiani, la *recta ratio* in Episcopius era intesa allo stesso modo in cui l'intenderà Cuperus: non come «forza» intellettuale autonoma dell'uomo, ma come capacità di cogliere, attraverso un'attenta analisi della Scrittura, il senso della Rivelazione: S. EPISCOPIUS, *Opera theologica*, Amsterdam, Boom 1665, t. II, p. 127.

<sup>203</sup> AAR Proemium, s.p. (i contenuti cui allude sono quelli «intuitivamente» [*primo intuitu*] «chiari» e indubitati: p. 273). Cfr. anche p. 134: «se per 'ragione' intendiamo la filosofia dell'Avversario [Spinoza], allora si dovrà accogliere di buon grado la sua opinione [circa la distinzione di ragione e Teologia]. Se invece per 'ragione' intendiamo la vera e sana ragione, allora non c'è motivo di sostenere che la teologia non abbia alcun rapporto con la filosofia o la sana ragione».

«insiti nella natura umana» fin dalla «creazione») ma non risultano di nessuna utilità in fatto di religione<sup>204</sup>. (Le stesse parole userà, di lì a poco, Andreas Wiszowaty, che pure su molti punti si distaccava da Cuperus: «*ratio sana* dicitur facultas intellectionis, quae est ab affectuum immoderatorum et vitiorum dominio ac perturbatione, a praeconceptis pravis opinionibus, a praejudiciis iudicium rectum impredientibus ac turbantibus, veluti morbis animi, libera ac repurgata»)<sup>205</sup>.

È il punto di applicazione della facoltà intellettuale che decide dunque del discrimine fra un uso buono e uno cattivo della ragione. O un intelletto naturale «illumina[to] dalla rivelazione», «il solo» che a rigore può essere detto «retta ragione»<sup>206</sup> – oppure la *mera* ragione naturale, non informata cioè da rivelazione e pertanto circoscritta entro i limiti angusti dell'esperienza sensibile e dell'affettività naturale. La ragione-facoltà è neutra ma deve essere nutrita e guidata dal dato rivelato, pena la sua cattura epistemica da parte del lume naturale, ossia da pregiudizi, esperienze o affetti, presentati alla stregua di assiomi universali (riferimento nemmeno troppo velato – è eloquente la nozione di *lumen naturale!* – alle ambizioni assiomatiche dei filosofi 'cartesiani'). L'unico modo per preservare la purezza dell'intelletto naturale consiste nell'applicarlo a contenuti che strutturalmente non sono mai fallaci, perché derivano direttamente da Dio: quelli depositati nella Scrittura. Così ancora a poche pagine dalla conclusione:

Occorre distinguere con cura. A mio avviso infatti l'*intelletto* altro non è che la mente, vale a dire la facoltà di intendere – ossia di affermare e negare, volere e non-volere, ragionare e pensare, ma anche deliberare. *Lume naturale*, o *ragione naturale*, sono invece gli affetti e le passioni innate e le conclusioni da questi dedotte, come pure l'esperienza dei sensi esterni e interni – passioni e affetti innati, ed esperienza sensibile, che altri invece, che non ne hanno ben indagato la natura, chiamano 'nozioni e principi della retta ragione'<sup>207</sup>.

La stoccata conclusiva, rivolta verso non meglio precisati *alii*, evidenzia la consapevolezza da parte del sociniano dell'effetto di riposizionamento implicato da quella scelta lessicale<sup>208</sup>. Non che vada bandito l'uso della ragione in teologia: anzi, fra teologia e filosofia (ossia *sana ratio*) c'è «somma concordia» (contro i sostenitori della necessità di un'ispirazione sovranaturale)<sup>209</sup>, a patto che sia chiaro che si tratta di una ragione meramente formale e non contenutistica (contro gli interpreti razionalisti della Scrittura).

Questo, e solo questo, è il senso del 'razionalismo' sociniano di Cuperus, e della continuamente ostentata «conformità» fra ragione e Scrittura, in piena fedeltà alle tesi di Fausto Sozzini<sup>210</sup>. Da questo

---

<sup>204</sup> AAR Proemium, s.p.

<sup>205</sup> A. WISSOWATIUS, *Religio rationalis*, cit., p. 31.

<sup>206</sup> AAR 139.

<sup>207</sup> AAR 273, corsivi nostri. Fra quanti ritenevano che vi fossero nella ragione umana dei principi universali in grado di condurre a Dio indipendentemente dalla Rivelazione, vi era il sociniano Wiszowaty («axiomata quaedam universalis atque communes notiones»: A. WISSOWATIUS, *Religio rationalis*, cit., p. 37), il quale nell'avanzare la propria prospettiva faceva anche alcuni nomi, rispetto a cui porsi in continuità: di sociniani (Crell, Stegmann e Fausto Sozzini – anche se con qualche forzatura, nel caso di Fausto) e arminiani (Episcopius, Courcelles). Il fronte teorico degli avversari di Cuperus era dunque più ampio di quanto non apparisse dalla sua crociata contro il solo Bredenburg.

<sup>208</sup> Se è vero quanto detto, parrebbe darsi un uso anomalo in almeno un caso, del concetto di 'lume naturale': in AAR 84. Sul «lume naturale» si baserebbe infatti il «nostro metodo» per «intendere» il testo sacro – scrive il sociniano. Ma a nostro avviso in questo caso si tratta di un utilizzo solo *ad hominem* e polemico, che riprende le parole del *Tractatus* spinoziano («hanc methodum nullum lumen praeter ipsum naturalem exigere») per poi controbattere: «nostra etiam methodus...». A conferma di quest'uso locale e solo provvisorio del concetto di 'lume naturale', quando dopo qualche riga l'autore ribadisce che il suo metodo esegetico è «diverso» da quello di Spinoza ma anche da quello di coloro con cui Spinoza polemizza, così egli si esprimerà: «nessuno potrà mai mostrare che vi sia qualcosa nella Scrittura che confligge con *i principi della retta ragione*, dell'esperienza, con le dimostrazioni matematiche o con *il lume naturale*», dove però, come s'è visto, gli errata corregge ingiungono di sostituire le parole *lume naturale* con il termine *natura* – a conferma della coerenza terminologica del sociniano, che per 'retta ragione' intende l'esatto opposto del 'lume naturale'.

<sup>209</sup> AAR 134; sui sostenitori dell'ispirazione, che insieme all'autore del *Tractatus* costituivano l'altro avversario di Cuperus, cfr. p. 273: un «qualche lume sovranaturale» magari può anche servire a meglio predisporre l'«intelletto naturale» alla ricezione delle «verità che si presentano alla mente», ma certo in alcun caso andrà inteso come «lo strumento stesso o la facoltà con cui percepiamo qualcosa» (e in queste parole forse risuonava un'eco delle polemiche anti-quacchere del sociniano).

<sup>210</sup> Ad es. cfr. AAR 134: «se qualcosa nella Scrittura ripugna alla ragione deve essere respinto come falso. Ma neghiamo che si dia una cosa del genere»; o p. 275: «noi non solo non respingiamo la ragione, ma anzi la riteniamo assolutamente necessaria». Frasi che non devono stupire, nella pagina dell'antirazionalista Cuperus, perché completamente in linea con quanto teorizzato

punto di vista egli esibisce pure le proprie origini arminiane (la distinzione summenzionata fra ragione-facoltà e ragione-contenuti era già stata proposta, come s'è visto, da Simon Episcopius), ma rovesciandole contro gli eredi di quelle origini, perché in quel momento la minaccia razionalistica – nell'accezione peggiorativa del termine – era costituita non solo e non tanto dall'autore del *Tractatus theologico-politicus*, quanto dal cartesiano Lodewijk Meyer e dal suo trattato sulla *Philosophia Sacrae Scripturae interpretis*. Il titolo del capolavoro meyerano ne enuncia il programma: e infatti ad esso Cuperus risponde mettendo in discussione proprio la 'ragione' filosofica che Meyer presupponeva come universale, e che in realtà non lo era affatto. (Ma per Jonathan Israel anche dietro questo attacco all'ermeneutica meyerana il vero bersaglio polemico di Cuperus è sempre il razionalismo di Bredenburg<sup>211</sup>.)

### *Cuperus vs Meyer: linguaggio, filosofia e senso comune*

La proposta di Meyer era che i passi della Scrittura fossero «interpretati» filosoficamente, poiché per lo più oscuri e inintelligibili. Era dunque Meyer il vero bersaglio delle requisitorie del sociniano, il teorico cioè del *naturalis intellectus lumen*<sup>212</sup> come chiave ermeneutica della Bibbia, il propugnatore di un'idea grandiosa quanto edulcorata e del tutto immaginaria della filosofia, dei suoi presunti «principi immutabili e di per sé noti», come delle sue pretese «dimostrazioni apodittiche, percepite in modo chiaro e distinto»<sup>213</sup>.

Erano questi gli anni delle condanne del cartesianismo a Leida: e segnatamente nel 1676 ad essere incriminate dalle autorità calviniste furono pure alcune tesi di Meyer sull'interpretazione filosofica della Bibbia – sicché Cuperus nell'argomentare contro quelle tesi poté sentirsi autorizzato ad assumere una certa spigliatezza. Per dirlo in una battuta: nel suo anticartesianismo il sociniano lambiva le posizioni dei riformati più rigidi in circolazione, Voetius o Van Mastricht, concordi nel rifiutare qualsiasi ragione normativa in materia di teologia<sup>214</sup>. Così Cuperus in poche battute formulava il suo atto d'accusa

---

da Fausto: i risultati di un corretto metodo filologico nella lettura della Bibbia sono compatibili con la ragione umana, non certo con una teologia naturale: F. SOZZINI, *Praelectiones theologicae*, cit., pp. 537-539 (ma gran parte del fronte arminiano, da Episcopius fino a Jean Le Clerc, condivideva questo rifiuto di una sovrapposizione dei contenuti razionali alla lettera della Scrittura: cfr. E. SCRIBANO, *Da Descartes a Spinoza*, cit., p. 247).

<sup>211</sup> J. ISRAEL, *Radical Enlightenment*, cit., p. 348: per Israel la polemica contro Meyer e Spinoza è ancora un episodio della lotta contro Bredenburg, che di quelli sarebbe un allievo (nello specifico Israel si riferisce all'attacco a Meyer contenuto nel *Contadino filosofo*, ma l'approccio cui allude è lo stesso che si trova anche in AAR). Oltre a Bredenburg, forme di razionalismo scritturale erano comunque presenti all'interno delle tendenze sociniane in Olanda: oltre ai già visti Wiszowaty e Crell, anche Joachim Stegmann, l'autore di una *Brevis disquisitio* pubblicata ad Amsterdam nel 1633 (quando Cuperus era ancora un bambino), aveva celebrato la ragione umana come unico giudice in materia di religione, contro il ricorso dei cattolici alla tradizione e al magistero (cfr. Z. OGONOWSKI, *Socinianism*, p. 112). Nel 1668 uscirà anche in traduzione neerlandese un'altra opera di Stegmann, *De Iudice et norma controversiarum fidei*.

<sup>212</sup> AAR 274.

<sup>213</sup> *Ibidem*: dopo aver riportato alla lettera la descrizione meyerana della filosofia (come «conoscenza vera e sicura che la Ragione – libera da ogni pregiudizio e sostenuta dal lume naturale e dalla sapienza dell'intelletto, dallo studio, dallo zelo, dall'esercizio, dall'esperienza, educata e aiutata dalla pratica delle cose – scopre e colloca nella sicurissima luce della verità, a partire da principi immutabili e per sé noti e attraverso legittime conseguenze e apodittiche dimostrazioni percepite in modo chiaro e distinto»: cfr. nell'ed. di L. MEYER, *Philosophy as the Interpreter of Holy Scripture (1666)*, ed. by L.C. Rice and F. Pastijn, Milwaukee, Marquette UP 2005, a p. 105, nostra traduzione) il sociniano ironizzava in modo laconico: «questa descrizione adorna la filosofia di così tanti colori da farla scomparire del tutto, col risultato che non sarà possibile rinvenirla in alcun luogo [ut penitus dispareat, et nullibi inveniri possit]». Sul capolavoro di Meyer e i dibattiti ad esso connessi, cfr. l'importante studio di R. BORDOLI, *Ragione e scrittura tra Descartes e Spinoza*, Milano, FrancoAngeli 1997. Cfr. anche J. LAGRÉE, *Spinoza et le débat religieux*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes 2004, pp. 57-63, 111-144.

<sup>214</sup> Su Petrus Van Mastricht, allievo di Voetius e autore di *Novitatum cartesianorum Gangraena seu theologia cartesiana detecta*, Amsterdam, Waesberge 1677, cfr. gli studi raccolti in *Petrus van Mastricht (1630-1706): Text, Context and Interpretation*, ed. by A.C. Neele et al., Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 2020. Per A. Goudriaan (A. GOUDRIAAN, *Reformed Orthodoxy and Philosophy, 1625-1750. Gisbertus Voetius, Petrus van Mastricht, and Antonius Driessen*, Leiden, Brill 2006, p. 56: ma senza riferimenti a Cuperus) l'ortodossia protestante di Voetius e van Mastricht autorizzava l'uso in teologia di una ragione «strumentale» e di una ragione «argomentativa», ma non di una ragione «normativa» (quale era la *philosophia interpretis* auspicata dal cartesiano), e in questo si potrebbe scorgere una prossimità parziale rispetto alle tesi di Cuperus: con la differenza che i due teologi vedevano nel razionalismo di Meyer l'incarnazione, e non la smentita, della dottrina sociniana. D'altra parte, a differenza di Sozzini e



muovendo dal consueto *Leitmotiv* per così dire antirazionalista: la reticenza di Meyer nell'«espor[re], elenc[are] o dimostra[re]» i principi presuntamente universali che ne avrebbero guidato l'ermeneutica – scrive Cuperus – tradisce già di per sé i segnali del fallimento di quell'impresa, così come di altre analoghe: «abbiamo già ampiamente dimostrato infatti come nella ragione naturale non si dia nessun principio da cui possa esser dedotta la religione in tal modo».

Tuttavia la posizione di Meyer era meno ingenua di quanto sembrasse, e implicava un'obiezione tale da poter «ferire» il sociniano<sup>215</sup>. Lo sfondo è quello offerto dalle discussioni post-riformate intorno al corretto modo di leggere e intendere il testo sacro: che è spesso oscuro e di difficile lettura, secondo alcuni, e quindi richiede un surplus di interpretazione; oppure è per l'essenziale trasparente e auto-evidente, secondo altri, e perciò accessibile a tutti. Fra i secondi, i sociniani, fautori di un letteralismo e di una stretta aderenza al testo, sostenuta nel nome del principio del *sola Scriptura* (uno slogan tanto generico che i protestanti, dopo averlo sempre agitato contro il ricorso dei 'papisti' all'autorità della tradizione e del magistero ecclesiastico, ora vedevano rivolgerselo contro, da parte degli eretici...). Fra i primi, Meyer, che proprio nell'attacco al *sola Scriptura* travolgeva sia i riformati che i sociniani.

Per Meyer l'unica strada alternativa alla corretta lettura razionalistica della Scrittura sarebbe quella offerta dal senso comune, che intende cioè il senso delle parole del testo sacro prendendole secondo il loro «uso volgare». In tal caso la presunta «chiarezza» viene guadagnata però al caro prezzo di una distorsione del testo sacro. Per il cartesiano infatti «nessuna locuzione» delle Scritture «è chiara di per sé senza il sostegno della ragione», perché al contrario quasi tutte possono avere più significati – a meno di non prenderle appunto «secondo la volgare accezione delle parole», ma sia chiaro che in tal caso non è più alla Scrittura *sola* che ci atteniamo, bensì a una *norma* diversa dalla nostra ma altrettanto codificata, che è il *vulgaris loquendi usus*. Trasparente, il testo sacro lo è solo per chi si accosti ad esso con approccio commonsensistico; ma questo è per l'appunto *un* approccio, denuncia Meyer, e non una lettura neutra. Una volta portata alla luce la *norma* specifica che orienta le rispettive letture, sarà chiaro a tutti quale sia la parte da preferire. L'alternativa non sarà più fra quanti si volgono alla pura lettera del testo e quanti invece pretendono di imporgli una sovrastruttura interpretativa filosofica: ma fra un'interpretazione 'volgare' delle parole della Scrittura, e un'interpretazione 'filosofica'. Non più l'autenticità contro l'interpretazione, ma un conflitto fra due interpretazioni. E a questo punto – era la conclusione di Meyer – fra comune prassi linguistica e controllata concettualità razionale, era giocoforza optare per il secondo, come criterio interpretativo. La lettura filosofica del testo sacro ha infatti il vantaggio di dichiarare il proprio filtro interpretativo, la ragione, mentre l'interpretazione che si presenta come 'letterale' ostenta un'immediatezza e una semplicità che non sono affatto tali, perché in verità è l'effetto dell'assunzione surrettizia di un filtro interpretativo, l'«uso volgare delle parole»<sup>216</sup>.

Obiezione acuta, questa di Meyer, cui il sociniano rispondeva però mettendo in atto un abile rovesciamento. Data l'equivocità del senso di molte parole, aveva detto il cartesiano, solo la ragione filosofica, che è univoca, potrà fornire una guida sicura. E Cuperus di rimando: il sospetto verso l'uso volgare delle parole non può essere a corrente alternata; a voler essere maliziosi, infatti, il linguaggio si presta *sempre* a margini di equivocità, anche in «filosofia», nelle «scienz[e]» e in qualsiasi altro «discorso», e «non c'è alcun dogma, principio o nozione che non debba esser concepito, pronunciato o scritto tramite termini o parole [che] hanno quasi tutte più di un significato»<sup>217</sup>. L'argomento di Meyer è dunque debole, poiché delegittima il suo stesso fondamento: anche la ragione filosofica si esprime infatti tramite «parole», esponendosi dunque anch'essa a equivocità e incertezza – sicché in piedi non resterà altro che il tanto

---

Cuperus, lo stesso Voetius non spingerà mai il primato della rivelazione fino al rifiuto di qualsiasi teologia naturale (*ivi*, p. 275, n. 195).

<sup>215</sup> AAR 275: «è vero che le obiezioni che [Meyer] muove all'opinione dei Riformati sull'interpretazione della Scrittura non ci toccano, eppure ce n'è una che parrebbe essere in grado di ferirci».

<sup>216</sup> *Ibidem* (argomento che Cuperus riferisce estrapolandolo dal capitolo XI del libro di Meyer, alle pp. 157-173 dell'ed. cit.): «nessuna espressione della Scrittura è [per Meyer] chiara di per sé e senza il sostegno della ragione, perché in essa se ne trovano a fatica, che non ammettano più significati. Le espressioni sono chiare soltanto [se vengono intese secondo la] volgare accezione delle parole: ma in tal caso la norma delle controversie finirebbe per essere non la Scrittura, ma l'uso volgare delle parole». E tuttavia per Meyer è «assurdo» assumere come «norma delle opinioni» il «significato volgare delle parole».

<sup>217</sup> *Ibidem*. Molto acutamente dunque E. SCRIBANO (*Da Descartes a Spinoza*, cit., pp. 197-198) nota come Cuperus faccia proprio l'argomento di Meyer... ma rivolgendolo contro lo stesso Meyer.

vituperato senso comune, come chiave di lettura del testo sacro. Una chiave di lettura – questa sì – interna al testo (*sola Scriptura*) e quindi più affidabile, perché ne evita la fagocitazione da parte di altre fonti di verità (o presunte tali: ‘la’ Filosofia).

In questa riabilitazione della portata per così dire euristica delle consuetudini linguistiche è possibile vedere all’opera uno dei *tòpos* preferiti del sociniano, come vedremo, ossia il tema del *consensus*. Così si conclude infatti l’attacco a Meyer: «non c’è niente di assurdo nel fatto che il significato volgare delle parole sia stabilito come norma delle opinioni, poiché queste non possono avere altro significato che quello che è in uso presso gli uomini»<sup>218</sup>. È la riabilitazione del ‘senso comune’: un punto cruciale nel pensiero sociniano.

Seguiva poi uno stringato compendio – un po’ farraginoso nell’esposizione ma molto vivace nei lineamenti generali, tributari senz’altro delle pagine di Brenius che l’editore’ Cuperus dovette avere ben presenti<sup>219</sup> – di quale debba essere il metodo corretto per leggere il testo sacro «secondo il comune significato» delle parole.

### *Comprendere e interpretare: un discorso sul metodo*

A proposito delle profezie veterotestamentarie, il senso dei termini usati nella Scrittura può facilmente essere individuato tenendo conto della «cronologia generale» dei contesti in cui gli eventi si inquadrano, e aiutandosi quando possibile con la «genuina comprensione» delle lingue ebraica e greca<sup>220</sup>.

Per quanto concerne le «cose storiche», ossia la narrazione delle vicende accadute, si tratta di fatti la cui «comprensione» non presenta per il lettore alcuna «difficoltà», fatte salve alcune incoerenze o discrepanze impossibili da «conciliare» – e che saranno da imputarsi (in linea con gli affondi più audaci della lezione erasmiana e soprattutto sociniana e arminiana) agli «scrittori» che hanno materialmente compilato il testo, e che potrebbero talvolta, per umanissima *défaillance*, aver invertito la posizione di questo o quel termine ebraico, finendo per equivocarne il senso<sup>221</sup>.

Infine, per comprendere le «dottrine», ossia i «precetti» o gli «insegnamenti» impartiti dalla Scrittura per indurre gli uomini alla «cura della pietà», occorrerà tener presente in ciascun caso tanto «lo scopo dell’autore» quanto le circostanze del passo<sup>222</sup>. A tal fine, ad esempio, il sociniano suggerisce di assemblare (in una «serie continua») tutti i luoghi in cui l’«autore» parla ed esprime il proprio «fine» con «parole chiare» e inequivocabili. Al tempo stesso, di ogni discorso converrà considerare le *circostanze*: a chi l’autore si rivolge, o in quale occasione, ad esempio, e con quale procedura argomentativa; o quale stile espressivo viene utilizzato da questo o quello «scrittore sacro» – e quindi «lo stile e il modo di parlare» di ognuno, la «coerenza» e il «nesso» fra le cose dette prima e dopo, le «proprietà della lingua»<sup>223</sup>. (Varrà infatti la regola della *collatio*, quella di spiegare i «passaggi ambigui e oscuri» riconducendoli ad altri «simili» ma «più chiari» – dove per ‘chiaro’ il sociniano intende, non senza una qualche precipitazione, ciò che

---

<sup>218</sup> *Ibidem* (già in Wolzogen, contro Meyer, stessa riabilitazione dell’*usus loquendi*: cfr. R. BORDOLI, *op. cit.*, pp. 305-306 e 392-394). Nel 1685 Richard Simon (R. SIMON, *Histoire critique du Vieux Testament*, Rotterdam, Leers 1685, pp. 450-451) sosterrà che la tesi di Cuperus era tipicamente sociniana nel fatto che esaltava il ruolo della ragione e dei «sensi esterni» ammettendo solo i passaggi della Scrittura razionalmente intelligibili (dando prova di aver studiato «più la Filosofia che la Bibbia»). Simon è acuto, nell’intento di travolgere assieme socinianismo e pensiero protestante: l’errore del sociniano Cuperus è lo stesso di quasi «tutti i protestanti», l’illusione che la Scrittura, su cui soltanto basano la religione, sia di per sé «chiaro». Negli stessi anni in cui Cuperus prendeva posizione contro il razionalismo di Meyer, dunque, Richard Simon condannava in Cuperus il ‘razionalismo’ dei sociniani (ma il paradosso, rispetto agli AAR, è solo apparente: la ‘ragione’ di Cuperus si voleva come pre-filosofica e solo strumentale, di contro alle ambizioni per così dire egemoniche – rispetto alla Scrittura – della ragione cartesiana).

<sup>219</sup> D. BRENIUS, *Introductio Brevis, ad Intellectum Sacrarum Literarum*, in *Opera theologica*, cit., s.p. (anche con gli stessi esempi).

<sup>220</sup> AAR 276, 278.

<sup>221</sup> AAR 278. La fonte era F. SOZZINI, *De Sacrae Scripturae Auctoritate*, cit., e ID., *Lectioes Sacrae* (in *Opera omnia*, cit., t. II, pp. 287-322); ma per gli ‘errori’ degli autori sacri cfr. anche, sul fronte arminiano, S. EPISCOPIUS, *Opera theologica, editio secunda*, Hagae Comitum, Leers 1678, pp. 232-233; e la silloge erasmiana, compilata da D. Brenius, *Compendium theologiae Erasmi*, Rotterdam, Hoogstraeten 1677, pp. 5-8.

<sup>222</sup> AAR 279.

<sup>223</sup> AAR 280-281.

non «si discosta dalla norma della ragione divina o dalle testimonianze palesi della Scrittura»<sup>224</sup>.) Come si concilia ad esempio il «guai ai ricchi [e] beati i poveri» del Vangelo con la considerazione paolina per cui vi sarebbe «più gioia nel dare che nel ricevere»? Semplicemente *non* prendendo alla lettera («non [...] simpliciter et ut verba sonant») la seconda espressione – spiega il sociniano: come se «potesse esser mai vero che chi dona agli altri» possa essere più gradito a Dio di chi è «povero»! In assoluto, la liberalità non è migliore della povertà (purché naturalmente si tratti in entrambi i casi di una scelta effettuata per «riverenza» verso Dio e «giustizia evangelica»), e per chiarire quell'espressione di Paolo a tutta prima così spiazzante (poiché la capacità di donare agli altri presuppone un possesso che invece al povero è precluso) basterà considerare l'«occasione» che l'aveva generata – ossia la predicazione dell'apostolo agli efesini, il cui «intento» era in realtà quello di invitarli a mantenersi con un «lavoro onesto» e «annunciare il Vangelo» a titolo gratuito, e ciò sia per scongiurare «sospetti» malevoli di farlo «per guadagno», sia per poter accumulare qualche ricchezza da poter donare ai «poveri»<sup>225</sup>.

E così, per cogliere il senso della Scrittura un'interpretazione letterale del testo era possibile, purché si avvallesse degli strumenti della filologia, della storia sacra, della linguistica – ossia, dietro a un generale approccio erasmiano e filologico, di molte delle istanze richieste dal metodo storico-critico del tanto vituperato autore del *Tractatus* (per il quale occorre fare la «storia» della Scrittura, «raccolgere» e «ordinare» le affermazioni di ciascun libro, studiarne il contesto, gli usi linguistici, etc.)<sup>226</sup>! Una volta assunte tutte le cautele del caso, però, sarà d'obbligo attenersi al testo sacro: quando in esso si legge ad esempio che l'«essenza di Dio» consiste in un «corpo spirituale», allora è così che stanno le cose, e sarà solo per ingiustificata presa di posizione che alcuni si ostineranno «a torto» a voler leggere quelle parole «soltanto in senso figurato»<sup>227</sup>. La verità infatti è che questi *già* ritengono Dio inesteso (o, al contrario, infinitamente esteso)<sup>228</sup> e a partire da quest'idea selezionano *poi* i passaggi della Scrittura che appaiono in linea con essa e che andranno presi alla lettera, ritenendo gli altri oscuri e quindi da 'interpretare'. Un'esegesi opportunistica, a detta del sociniano, la quale peraltro finisce pure per destituire di fatto la Scrittura di

<sup>224</sup> AAR 282; più in generale, in Cuperus vale la regola per cui le apparenti oscurità dell'Antico Testamento possono esser sciolte grazie al Nuovo, che lo completa e perfeziona (AAR 74-84).

<sup>225</sup> AAR 282. Questo della povertà, della proprietà privata e della carità cristiana era un tema assai discusso nelle comunità sociniane (cfr. F. BENIGNI, «*Familia communistarum*». Percorsi dei 'beni comuni' fra diritto naturale e dissidenza religiosa, «Paradigmi. Rivista di critica filosofica», 1, 2022, pp. 135-150).

<sup>226</sup> Il che per alcuni andrebbe letto in senso inverso, come una prova del socinianismo dell'esegesi spinoziana: è la tesi già ricordata di C.B. HYLKEMA, *op. cit.*, t. II, p. 261; a nostro avviso se analogia si dà, è nella misura in cui il bagaglio metodologico per risalire al senso della Scrittura è il medesimo, ma con una differenza cruciale sul punto dell'identificazione sociniana di quel senso con la verità (cosa che Spinoza risolutamente nega). Nel trattato di Cuperus peraltro c'è traccia di questa continuità socinianismo-spinozismo (dello Spinoza del capitolo VII del *Tractatus*): in AAR 19 si legge che l'idea spinoziana per cui la conoscenza naturale dei profeti era storicamente determinata e quindi sovente limitata era un'idea già rimostrante e sociniana, nonostante il *Tractatus* la presentasse come originale («cum tamen omnes Sociniani, Remonstrantesm alique ex omnibus non pauci, nihil minus credant»). In ogni caso, anche le affermazioni circa l'ignoranza dei profeti, continua Cuperus, vanno misurate con cura, giacché spesso i profeti, come ha ben mostrato Koerbagh, dicono *intenzionalmente* il falso, e quindi i loro «errori» non sono affatto frutto di ignoranza: cfr. AAR 22. Strana *autoritas*, quell'Adriaan Koerbagh che, accusato di eresia antitrinitaria, aveva trovato la morte in carcere appena sette anni prima (in virtù del bando degli Stati d'Olanda del 1653)! Va detto peraltro che Koerbagh, tolti alcuni punti specifici d'altro canto comuni a una larga fetta della dissidenza religiosa (come ad esempio l'idea per cui la creazione dal nulla sarebbe assente dal testo sacro: H.J. SIEBRAND, *op. cit.*, pp. 14, 23-24; e su questa e altre assonanze insiste S. SALATOWSKY, *Socinian Headaches: Adriaan Koerbagh and the Antitrinitarians*, in *The Dutch Legacy. Radical Thinkers of the 17th Century and the Enlightenment*, ed. by S. Lavaert and W. Schröder, Leiden-Boston, Brill 2017, pp. 165-203) esprimeva in generale una concezione opposta a quella del sociniano. Su Koerbagh, cfr. R. BORDOLI, *op. cit.*, pp. 87-91; M. WIELELMA, *Adrian Koerbagh: Biblical Criticism and Enlightenment*, in *The Early Enlightenment in the Dutch Republic*, ed. by W. Van Bunge, Leiden, Brill 2003, pp. 61-80; e, anche per la bibliografia, P. DEN BOER, *Le dictionnaire libertin d'Adriaan Koerbagh*, in *Qu'est-ce que les Lumières "radicales"?*, cit., pp. 104-130; S. LAVAERT, *Entre clandestinité et sphere publique. Le cas Koerbagh*, «La Lettre clandestine», 26, 2018, pp. 33-48. Quando parliamo di approccio genericamente 'erasmiano' del sociniano Cuperus, ciò va inteso in modo appunto generico, giacché la filologia dei sociniani è dotata di una peculiarità che la rende del tutto originale rispetto a quella di Erasmo: cfr. S. BROGI, *Il ritorno di Erasmo. Critica, filosofia e religione nella "République des Lettres"*, Milano, FrancoAngeli 2012, p. 45; e P.G. BIETENHOLZ, *Erasmus en het zeventiende-eeuwse antitrinitarisme. Het geval Daniel Zwicker en Daniel de Breen*, «Doopsgezinde Bijdragen», 30, 2004, pp. 103-125.

<sup>227</sup> AAR 234.

<sup>228</sup> *Ibidem*: per l'ateo Misalete «è chiaramente impossibile avere un'idea di Dio: specie se l'essenza di Dio non ha nessuna estensione, oppure ha (com'è opinione di altri) un'estensione assolutamente infinita». Come si vedrà, si tratta per Cuperus di due errori speculari.

ogni valore veritativo, dal momento che la verità viene attinta altrove (nella filosofia) e solo dopo viene rinvenuta nel testo sacro – laddove, com'è ormai chiaro, per Cuperus valeva esattamente l'inverso.

Un altro esempio, a proposito dei «quattro» riferimenti biblici a cui i razionalisti sono soliti appellarsi per mostrare che «l'esistenza di Dio può essere appresa tramite il solo lume naturale» (quasi una posizione paradossale, nella lettura che ne dà il sociniano: i razionalisti cercano nella Scrittura la rassicurazione che è lecito prescindere dalla Scrittura). Nel Salmo 19 si dice – è vero – che «i cieli narrano la gloria di Dio», e «l'opera delle sue mani», ma anzitutto quel salmo è rivolto a un popolo, quello giudaico, che è già «convinto» che «Dio sia il creatore della natura» (e dunque le sue parole servono solo a cantarne la «gloria» e non a «mostra[re] che Dio esiste»), e poi è sovraccarico di «iperboli» che se denotano «eleganza poetica» certo non autorizzano a «dedurre argomentazioni» filosofiche su una «questione» di tal genere<sup>229</sup>. Lo stesso dicasi per le parole che Paolo rivolge agli ateniesi – popolo idolatra, ma non irreligioso, a cui quindi l'apostolo poteva rivolgersi già «supponendo» che «il mondo è stato creato» (e non «dimostrando»). O per quanti ritengono la «potenza eterna» di Dio «conoscibile» a partire dalle «cose create» (la potenza, appunto, ma non l'esistenza, osserva il sociniano: quest'ultima infatti era già nota per altra via, e poi Paolo ha *mostrato* loro che quel Dio creatore possedeva pure altre proprietà...). Quanto alla «legge» che i pagani porterebbero «scritta nei loro cuori», riguarda i pagani-convertiti-al-cristianesimo, e per niente al mondo allude a una presenza «naturale» della legge divina anche negli uomini privi di rivelazione. Tutto sta nel dare il giusto peso alle condizioni per così dire ambientali dell'enunciazione, alle consuetudini retoriche paoline o alle concordanze verbali e alla congiunzione fra «voci»<sup>230</sup>. Ma niente più.

### *Rivelazione e «certezza storica»*

La Scrittura è dunque una testimonianza storica, e le questioni che essa solleva vanno poste per Cuperus sul piano che le compete, e che concerne unicamente l'integrità del testo, il vaglio delle fonti e la verosimiglianza delle narrazioni: a nulla valgono gli «esperimenti» o le «ragioni desunte dalla natura», poiché la «certezza» della «storia dei fatti passati» dipende dalla «testimonianza» degli uomini che furono spettatori, *oculati et auriti teste*.<sup>231</sup> Quanto alle credenziali di quest'ultima, si impone su tutti l'argomento del *consensus*, nella peculiare torsione del sociniano.

L'idea è che la «dottrina» cristiana, nei suoi tratti portanti, è così universalmente diffusa – e anche a discapito dell'interesse personale dei cristiani stessi – da far apparire improbabile che sia il frutto di un'invenzione umana. Lo provano le «discussioni» che nel mondo cristiano sono sempre esistite sul «senso» da dare alle parole della Bibbia – sul *senso*, appunto, ma mai sul *fatto* che le parole fossero quelle<sup>232</sup>. La «dottrina di Gesù Cristo» consegnata nei Vangeli è dunque integra. Beninteso, non «tutti i libri [delle Scritture] presi insieme» sono trasmessi integri, ma la «dottrina» che in molti di quelli è contenuta sì, e al di là di qualche piccola variante o refuso «senza alcun peso» essa ci è pervenuta intatta, «preservata» attraverso i secoli senza «nessuna corruzione»<sup>233</sup> – e come tale è stata «creduta dai cristiani di ogni epoca», anche al prezzo di affrontare con «tenacia» ogni sorta di ostacolo («vergogna, minacce» e «torture di

<sup>229</sup> Argomento mutuato da F. SOZZINI, *Praelectiones theologicae*, cit., p. 538.

<sup>230</sup> AAR 244-245.

<sup>231</sup> AAR 195. Certezza retroattiva, in un certo senso, giacché basterà conseguirla rispetto all'autorità del Nuovo Testamento per aver garantita anche quella dell'Antico, dato che il primo «offre testimonianza della verità e della divinità» del secondo (AAR 196, ma cfr. anche p. 118). Per Richard Simon (*op. cit.*, p. 452), anche questo è un tipico errore sociniano, che Cuperus riprende dallo zio, l'arminiano Brenius, ed entrambi avrebbero mutuato da Lutero. Riprende alla lettera il giudizio di Richard Simon (come anche quello, analogo, di J. LE CLERC, *Sentimens de quelques théologiens de Hollande sur l'Histoire critique du vieux testament*, Amsterdam, Desbordes 1685, pp. 403-404, 409) anche A. GUICHARD, *op. cit.*, pp. 523-525. Sulla «certezza storica», cfr. l'importante studio di C. BORGHERO, *La certezza e la storia. Cartesianismo, pirronismo e conoscenza storica*, Milano, Angeli 1983, specialmente le pp. 46-81.

<sup>232</sup> AAR 119.

<sup>233</sup> AAR 118. È il centro dell'approccio che potremmo dire erasmiano, così diffuso negli ambienti ereticali e della dissidenza religiosa: la distinzione fra cose incomprensibili alla mente umana e in cui si deve soltanto credere, e cose che invece Dio ha voluto mostrare in modo chiaro agli uomini (ossia: le verità evidenti della morale cristiana): cfr. ERASMO DA ROTTERDAM, *Saggio o discussione sul libero arbitrio*, in ERASMO DA ROTTERDAM, M. LUTERO, *Libero arbitrio – Servo arbitrio (passi scelti)*, a c. di F. De Michelis Pintacuda, Torino, Claudiana 2018, pp. 49-53.

tutti i generi)»<sup>234</sup>. In questo *consensus* «risplende la forza di una verità evidentissima, che pare superare tutti i miracoli, quanto ad efficacia persuasiva»<sup>235</sup>.

L'assenza di varianti testuali significative, e l'enorme diffusione della «fede» nella dottrina cristiana – fede sincera, a prova di martirio – costituiscono per il sociniano un «argomento invincibile» a favore non solo dell'integrità del testo biblico, ma anche della sua *veridicità* (era stata anche la tesi di Brenius). Si prenda il racconto della «creazione dell'universo», ad esempio: è una «faccenda meramente storica», sicché si dovrà non «discutere» con il «ragionamento naturale» se sia «accaduta o meno», ma limitarsi a soppesare le testimonianze. Col che si vedrà che non solo quella narrazione nelle Scritture è descritta in modo del tutto «chiaro» e inequivoco, ma anche che «la sua verità è recepita da tutte le genti», anche le più lontane e fra loro sconosciute, o divise da odio profondo (e ciò, a escludere una qualsiasi circolazione e trasmissione recenti della tesi creazionista): ciò attesta che ognuna di esse, separatamente, ricevette come «certa e indubitata» la «medesima narrazione» da un «primo uomo, e poi dagli altri a cui Dio si era manifestato»<sup>236</sup>. Il tema ritorna più volte nel trattato: ancora nel capitolo XI della seconda parte, quasi con le stesse parole<sup>237</sup>. La convergenza tematica di «tradizioni»<sup>238</sup> ideologiche indipendenti e lontane fra loro nello spazio e nel tempo certifica dunque per il sociniano una comune origine, la testimonianza del primo destinatario diretto della rivelazione (primo o primi): di questa testimonianza sarà lecito dubitare (ossia si potrà dire che quel «primo» uomo è un «impostore») solo se si abbiano «solide ragioni» per farlo, ma queste non è dato rinvenirle, poiché – come si vedrà – non c'è «niente di assurdo» nella «creazione» dell'universo da parte di un Dio, e anzi fra tutte le ipotesi che circolano intorno alla presunta «origine del mondo» (eternitarismo, atomismo, circolazione della natura...) questa sembra essere la più «verosimile»<sup>239</sup>.

È questo il bastione (dalla dubbia solidità) che il sociniano erige a difesa della maggiore verosimiglianza della propria dottrina: una testimonianza storica che soddisfi tutti i requisiti di attendibilità è degna di fede finché non si riesca a dimostrarne l'impossibilità, ossia l'assurdità. L'onere della prova dunque ricade su chi intenda negarla, un'«opinione» così diffusa: ed è quanto gli atei non sono in grado di fare<sup>240</sup>.

Non solo. Nell'ingegnosa strategia argomentativa di Cuperus, persino gli argomenti dell'ateismo – assunti e radicalizzati con disinvoltura – sono integrabili all'interno di questa apologetica del *consensus*: l'ateo dimostra con argomenti inoppugnabili che «la natura non insegna affatto di esse stata creata» e che «nella ragione naturale non si dà alcuna nozione [...] da cui poter dedurre l'esistenza di un Dio»<sup>241</sup>. Il fatto

---

<sup>234</sup> AAR 119, 196.

<sup>235</sup> AAR 196.

<sup>236</sup> AAR 177-178; a p. 198 una variazione sul tema del *consensus*, dalla sicura efficacia polemica: se quella relativa alla creazione fosse un'opinione assurda e contraria a «ragione, verità e certissima esperienza», perché fra tutte è comunque ancora la più diffusa?

<sup>237</sup> AAR 265-266 (a p. 265: «dato che l'opinione intorno a un creatore del mondo è accettata ovunque fra gli uomini, e però dagli uomini non può esser stata escogitata, ne segue che essa necessariamente ha dovuto provenire da Dio stesso: di conseguenza essa è vera. Quest'argomento è anche confermato dal fatto che si tratta di un'opinione accettata non da una sola città o regione, ma da tutte le Nazioni, con pochissime eccezioni»).

<sup>238</sup> AAR 264.

<sup>239</sup> AAR 178 e (con le stesse parole) 199. Come in altri casi, Bredenburg parrà contestare esattamente questa tesi, allorché nel suo scritto del 1684 (edito 'clandestinamente' da Cuperus: *Verhandeling van de oorsprong van de kennis Gods*, cit.) rigetterà la prova basata sulla continuità della tradizione come insufficiente (cfr. L. KOLAKOWSKI, *op. cit.*, p. 252). Una tesi analoga a quella di Cuperus, tutta imperniata sul *consensus*, era in D. BRENIUS, *Brevis Demonstratio Religionis Christianae Veritatis*, in *Opera theologica*, cit., pp. 100-101 (ma in coda al libro, con paginazione a parte), che a sua volta rimanda a una precisa costellazione di autori: Fausto Sozzini, Grozio, Mornay, ma anche Sebond, Savonarola.

<sup>240</sup> Cfr. ad es. AAR 218: «nessuno ha finora potuto dimostrare – né mai potrà farlo – che *non* esiste un creatore e signore della natura», sicché l'ipotesi atea di una natura eterna e autosufficiente non è accettabile (per dimostrata compossibilità dell'ipotesi contraria – la quale, come si sa, dalla sua ha il vantaggio del *consensus*).

<sup>241</sup> Cfr. AAR 264 (ma è la tesi continuamente ribadita da Misaete nel dialogo: cfr. pp. 231, 243, 247, e *passim*). Alle pp. 266-267 il sociniano si produce in una performance di virtuosismo ateistico: i teologi che credono di risalire a Dio dall'osservazione del mondo in realtà già hanno una nozione di Dio, e quindi la loro dimostrazione è solo retorica e non cerca se non ciò che già possiede; così come chi risale dai rumori notturni all'esistenza di demoni, può farlo perché è già convinto dell'esistenza dei demoni, e quindi cerca conferme in natura di una convinzione già acquisita. Operazione abusiva: come quella chi è già persuaso del carattere necessitato della volontà e cerca di persuadere il lettore (come l'autore dei *Principia philosophiae cartesianae*, aggiunge Cuperus: il che conferma ulteriormente che fosse a conoscenza dell'identità dell'autore del *Tractatus*). Curioso, il paragone con la credenza dei demoni, di cui lui è sempre stato convinto assertore, ma sempre in forza di una rivelazione.

che esistano interi popoli atei è infatti già una smentita dell'idea di una presunta «inclinazione» o «predisposizione»<sup>242</sup> naturale al divino da parte dell'uomo: se c'è negli uomini un'idea di Dio, dunque, essa non è innata ma da qualcuno deve esser stata trasmessa. È però impossibile che ci sia stato un impostore in grado di forgiare di sana pianta («inventato e costruito [...] dal nulla»)<sup>243</sup> un'idea di tale fattura, e poi di «persuadere» così tante genti, le più diverse tra loro. In definitiva, dunque, «quest'opinione assai diffusa fra gli uomini, di un creatore del mondo» proprio perché non può esser «scaturita» da mente umana, dovrà esser derivata da Dio stesso.

Il rifiuto dell'innatismo era stato anche l'argomento del teologo calvinista Conrad Vorst, il successore di Arminio che non aveva mai fatto mistero delle proprie simpatie sociniane (in ciò venendo ricambiato nientemeno che da Crell, con ampie citazioni): solo che Cuperus fu l'unico caso in cui quelle tesi vennero articolate tramite quella sorta di operatore teorico che era il pensiero ateistico<sup>244</sup>.

Secondo il solito giro argomentativo del sociniano, sempre sul filo del paradosso, è la stessa innaturalità della *communis opinio* a provarne l'origine divina – innaturalità che proprio gli atei hanno avuto il merito di evidenziare, senza però riuscire poi a render conto della sua tenace persistenza nella storia<sup>245</sup>. Questa persistenza peraltro è ancor più sorprendente (e la sua origine umana ancor meno verosimile) se solo ci si volga oltre che alla dottrina anche alla morale specifica che quella dottrina veicola, e che è del tutto contronaturale: la «dottrina morale» cristiana «avversa» e «nega» i «piaceri della carne»<sup>246</sup>; in essa non c'è «niente di gradito e piacevole alla natura»<sup>247</sup>; i suoi «precetti» non solo «non si possono dedurre dalla natura umana»<sup>248</sup>, ma sono spesso e volentieri «contrari» ad essa, prescrivendo umiliazioni dolore e povertà quali garanzie di beatitudine ultraterrena. D'altra parte, se in natura c'è «qualcosa» che si avvicina ad una «morale» (il che è comunque inesatto dire – precisa Cuperus – perché la natura è moralmente indifferente, e in essa non si dà «alcun discrimine fra virtù e vizio»)<sup>249</sup>, questa è l'ingiunzione a «ritenere turpe ciò da cui la natura di ciascuno aborrisce, e onesto ciò a cui è invece spinto per naturale propensione»: un egoismo minimale che di per sé non avrebbe «nulla di cattivo»... se non fosse che è stato espressamente bandito dai Vangeli – «i cui precetti principali sono per loro natura contrari a ragione naturale e sono [da noi ritenuti] giusti ed equi solo e soltanto perché Dio ha stabilito di remunerarli col premio della vita eterna»<sup>250</sup>. Una sorta di giuspositivismo teologico, il cui «principio» è il «dominio» di Dio<sup>251</sup>, che si sostanzia in un quadro normativo letteralmente «assurdo» per la «ragione naturale»<sup>252</sup>, e che assume un senso unicamente all'interno del sistema di coordinate definite dalla credenza in un Dio giusto che premia con «benefici spirituali» chi ne segue i «precetti»<sup>253</sup>. In altri termini, nessun uomo dotato di ragione porgerà mai «naturalmente» l'altra guancia al proprio aggressore *a meno che* ciò non gli fruttasse una futura ricompensa ultraterrena – il che renderebbe quel comportamento, all'apparenza irrazionale e autolesionistico, al contrario del tutto razionale e ben ponderato (la qual cosa presuppone la fede nella

---

<sup>242</sup> AAR 266.

<sup>243</sup> AAR 265.

<sup>244</sup> C. VORST, *Tractatus theologicus de Deo*, Steinfurt, Caesar 1606, p. 128.

<sup>245</sup> L'argomento è sviluppato in AAR 264-266. A p. 203, la consapevolezza del carattere potenzialmente insidioso di quel discorso: che il *consensus* sia un argomento valido – ribadisce il sociniano – comunque non autorizza gli atei a servirsene in nome del fatto «che molti di questi tempi negano che esista Dio» (per cui se vale il *consensus*, oggi che l'ateismo ha preso piede dovremmo concluderne che l'ateismo è vero). Del resto è una sorte comune a «molte cose» in natura, di ignorare di avere un «padrone» o un «possessore» (coppia di concetti dalle risonanze cartesiane): per cui in linea di principio Dio non è tenuto a «indicare a tutti gli uomini» di esserne il creatore – concludeva Cuperus (in quello che di fatto era un depotenziamento dell'argomento del *consensus*, ossia dell'argomento su cui si fondava il suo progetto apologetico...).

<sup>246</sup> AAR 113, 46.

<sup>247</sup> AAR 196.

<sup>248</sup> AAR 47.

<sup>249</sup> AAR 249-250. Ma cfr. anche p. 180: Adamo ed Eva, che ignorassero o meno «l'uso dei genitali», andavano comunque in giro «nudi», e, «come accade ai bambini», «ignoravano che si trattasse di una cosa turpe».

<sup>250</sup> AAR 251 (è una lunga e importante affermazione... che Cuperus pone in un inciso fra parentesi); a p. 254 una puntualizzazione: nel Nuovo Testamento la morale cristiana è questa: ma nell'Antico le cose stavano diversamente, e la legge divina era anzi più in linea con la «prima natura» (nozione questa che compare a p. 250).

<sup>251</sup> AAR 255.

<sup>252</sup> AAR 274: «da ragione naturale afferma che è assurdo [...] ad esempio non respingere la violenza con la violenza, e [lo stesso dicasi per] altri analoghi precetti di Cristo».

<sup>253</sup> AAR 256.

verità delle testimonianze «storiche» consegnate nella Scrittura). L'esempio del sacrificio di Isacco, il precetto dell'astinenza o quello del celibato, o le varie forme di contrizione della carne: «tutte queste cose sono assurde e contrarie alla ragione naturale» ma non alla «retta ragione» a cui «non ripugna fare cose assolutamente pericolose e difficili, se la remunerazione non solo eguaglia ma supera di gran lunga la fatica». Il «premio» promesso da Dio «elimina dunque ogni «assurdità»<sup>254</sup>.

È un po' la «follia» del cristianesimo di cui scriveva Pascal contrapponendola alla «saggezza del mondo», ma senza la componente drammatica del giansenista, e con al suo posto una ribadita fiducia nella «certezza storica» dell'impianto della rivelazione<sup>255</sup>.

---

<sup>254</sup> AAR 262.

<sup>255</sup> Con una differenza, che si è appena descritta: nel sociniano, la ragione riconosce la fondatezza (e quindi la ragionevolezza) della religione *alla luce del dato rivelato*: religione che invece in assenza di rivelazione appare – in questo caso sì – follia.

## Morale e metafisica

La teologia antinaturalistica del sociniano non conosce sfumature. Come s'è visto, la dottrina cristiana, se studiata con gli occhi della sola ragione, è controintuitiva, e la sua morale è innaturale<sup>256</sup>. A individuare cosa sia 'naturale' in noi, basti l'«esperienza» che «ciascuno» può fare degli intimi moventi della propria «coscienza»<sup>257</sup>: le «passioni innate», l'«istintiva» inclinazione alla ricerca della «gloria» e dei «piaceri carnali», o all'«accumulazione di ricchezze» – e il «piacere» che si prova persino dinanzi alle «difficoltà» che quell'inclinazione sovente prospetta. Da ciò si deduce quanto sia «inverosimile» che sia in noi insita una nozione 'naturale' della «vita eterna» o dei «precetti di Dio», ossia di quelli che sarebbero i «vizi» e le «virtù»<sup>258</sup>. Sul punto specifico della moralità naturale, tuttavia, il sociniano ritiene di doversi soffermare ulteriormente.

### *Può esistere un'etica naturale?*

L'intento di buona parte del capitolo X della seconda sezione è confutare l'idea che possa darsi un'etica naturale, indipendente cioè dalla rivelazione. Una variazione sul tema sociniano dell'ateismo-della-sola-natura: ma che in questo caso andava a colpire direttamente le basi dell'ortoprassi cristiana, con un effetto non trascurabile nel lettore. Schematizzando le diverse posizioni in campo (non facilmente identificabili: «alcuni... altri...»), Cuperus ne criticava il comune presupposto: se davvero «i doveri speciali della pietà» fossero conosciuti per lume naturale, ciò dovrebbe derivare (secondo una classificazione a dire il vero un po' incerta)<sup>259</sup> o da uno strutturale «istinto naturale» umano, o da un divino modello esemplare di «santità», o infine dal «potere o potenza» di Dio.

Per quanto concerne il primo punto, una cosa come un 'istinto morale' non si dà: vi sono certo uomini «propensi a fare del bene agli altri», ma anzitutto è, il loro, un altruismo 'a orologeria' (rivolto «solo ad alcuni» e «non a tutti», e valido «non in qualsiasi situazione, bensì solo su certe cose e in certe occasioni»), e poi è – come ogni istinto – soggettivo, e dunque per definizione non universalizzabile a «norma

---

<sup>256</sup> AAR 262-263: «che i cristiani si astengano dal matrimonio e da ogni accoppiamento con le donne, mortificando così la propria natura [...] o si privino di cibo al punto da uccidere se stessi con fame e sete [...] o da indebolire il proprio corpo con un languore [continuo] [...]. [Che] abbandonino le proprie ricchezze, rinuncino ai piaceri carnali, non confortino il corpo e l'anima senza necessità con cibi, vestiti splendidi, case magnifiche, giardini, cavalli, carrozze, suppellettili, dipinti, e tutte le cose inventate dagli uomini non per le necessità [appunto,] ma per le gioie della vita [*non ad vitae necessitatem, sed jucunditatem excogitaverunt*]» (poi, nel ripetere la lista dopo qualche riga, aggiungerà anche le «conversazioni allegre»). Degno di nota il fatto che in natura per Cuperus viga l'uguaglianza di genere, e che solo la morale cristiana prescriva una gerarchia fra i sessi: «i cristiani dalla rivelazione hanno imparato che le donne sono assoggettate agli uomini, cosa che altrimenti nessuna ragione, conoscenza o istinto imporrebbe» (AAR 263). Ciò, a conferma dell'innaturalità del cristianesimo (e del patriarcato: ma che il maschilismo sia un'istituzione umana e non naturale era già in T. HOBBS, *Leviatano*, XX, cit., pp. 212-214: «alcuni hanno attribuito il dominio all'uomo [...] in quanto di sesso più eccellente; in questo calcolano male, poiché non c'è sempre una differenza di forza o di prudenza tra l'uomo e la donna, tale che il diritto possa essere determinato senza guerra»). Nel *Contadino filosofo* di Cuperus gli stessi giri argomentativi, per mostrare che, ad esempio, la virtù altruistica è tutt'altro che naturale (ad es. in *Den filosofherenden boer*, cit., pp. 11-17).

<sup>257</sup> AAR 253: «su questo mi appello alla coscienza di tutti i Cristiani, ai quali l'esperienza stessa insegna quanto sia difficile suscitare [...] con fervore la speranza della vita eterna [...]. Quanto facilmente sbagliamo! Con quanta facilità trascuriamo, a causa delle nostre passioni innate, ciò che sarebbe utile a conseguire la vita eterna!».

<sup>258</sup> *Ibidem*. Di contro, Bredenburg (nel testo edito da Cuperus nel 1684: *Verhandeling van de oorsprong van de kennis Gods*, cit.) sembrava fondare la religione proprio sul naturale istinto di autoconservazione, partendo dunque dalla sola ragione naturale e prescindendo dalla rivelazione: ho un naturale desiderio di beni spirituali inconcepibili da mente umana, dunque deve esistere un ente superiore che possa esserne causa e che abbia posto in me questo desiderio (cfr. L. KOLAWOWSKI, *op. cit.*, pp. 253-255).

<sup>259</sup> AAR 254. In particolare, come s'è detto, la seconda e la terza tesi fanno riferimento agli attributi della santità e della potenza divina come presunte fonti di una morale naturale. Ma chi pretende di trarre dal Dio delle Scritture un – erroneo a detta di Cuperus – modello di santità, già di per sé va di fatto oltre il mero lume naturale e si volge al dato rivelato: finendo dunque per abbracciare la posizione cui intendeva opporsi (ossia quella dei sociniani): al contrario, per verificare la tesi dei 'razionalisti' «tale questione dovrebbe essere definita dalla sola ragione naturale; pertanto la conoscenza di Dio dovrebbe esser presa in considerazione in quanto nasce non dalla Rivelazione ma dal solo lume della ragione» (AAR 255).



dell'agire umano». Anche perché – era l'inciso perfido, da cui traluceva un marcato pessimismo antropologico – a voler assumere un qualche istinto a norma della pietà, c'era il rischio che si fosse costretti ad attingere pure a un corredo di istinti questi sì davvero universali, quali l'egoismo, la xenofobia, l'invidia, la volontà di sopraffazione<sup>260</sup>... Nessun impulso morale intrinseco all'uomo, dunque. (E in questo Cuperus si distaccava persino da Fausto Sozzini, per il quale i valori morali sono assoluti e naturali, indipendentemente dalla Rivelazione. Si può ipotizzare che Cuperus abbia giocato la carta 'hobbesiana' perché consapevole che l'oggettivismo morale di Sozzini rischiava di autorizzare derive francamente razionaliste *à la* Crell, con conseguente svilimento del dato rivelato<sup>261</sup>.)

Le cose non vanno meglio se ci si volge a un presunto *modello* divino che il lume naturale riconoscerebbe come valido e da seguire. Anzitutto perché Dio opera «per istinto» (benché si tratti di un istinto dettato dalla «sua natura»: cosa che nell'uomo, come s'è appena visto, non è auspicabile), e poi perché il suo agire, per come lo riportano i racconti della Scrittura, è improntato a criteri incompatibili con una pur minima moralità umana<sup>262</sup>: Dio «punisce i nemici», è tenacemente attaccato al proprio «dominio su tutte le cose», mira a trascorrere una vita beata e «gioiosa», «non ha bisogno di nulla eppure possiede tutto», «odia» e «punisce» non solo i malvagi ma spesso persino i «buoni» – con cinico intento educativo –, e così via dicendo<sup>263</sup>. (È la tipica teologia antropomorfa del socinianismo, qui più che mai anomala perché fondata, come s'è detto, su un'antropologia a tinte fosche.) Il fatto è che la «santità» di Dio è tale in base a un criterio del tutto autoriferito e arbitrario: «in Dio non c'è niente di santo» se non ciò che lui ordina, e «qualsiasi cosa Dio desideri, è santa». È il volontarismo dell'*Eutifrone* platonico, la posizione proposta dal sociniano, quella per cui «niente può essere giusto, buono o equo, se non ciò che Dio ha decretato – e per la sola ragione che egli ha così decretato»<sup>264</sup>. È allora «santo» l'agire divino, in quanto è *di* Dio; e lo è la morale cristiana – di umiltà, pentimento, sopportazioni e digiuni... – in quanto è *da* Dio prescritta agli uomini tramite Cristo<sup>265</sup>. (E così si può dire che il 'realista' Cuperus, per il quale come s'è visto esiste un ordine di verità – le matematiche e la logica – indipendenti da Dio, si faceva 'anti-realista' allorché si trattava di nozioni morali. Platonico e anti-platonico; groziano e assieme anti-groziano<sup>266</sup>.)

---

<sup>260</sup> AAR 254: «credo che alcuni siano propensi a far del bene agli altri: non a tutti però, ma solo ad alcuni; e non in qualsiasi situazione, ma soltanto in certe occasioni e su certe questioni. Non potrà dunque esser questa [propensione], la norma delle azioni umane, dal momento che alcuni hanno impulsi d'altro genere, come quello ad esempio di accumulare ricchezze, o di non fare il bene a nessuno che non appartenga alla propria cerchia familiare. In compenso, tutti hanno l'impulso a vivere secondo il proprio arbitrio, a ostacolare i nemici, screditare l'altrui fama, o dominare sugli altri – e anzi non c'è praticamente niente, nessun delitto, cui gli uomini non siano portati per impulso naturale. Risulta chiaro allora che questo impulso non possa essere la norma della pietà».

<sup>261</sup> Per Sozzini infatti «in ogni uomo c'è per natura un criterio interno che lo porta a distinguere fra giusto e sbagliato [...]. Ciò non è altro che la voce di Dio, e chiunque obbedisce ad essa obbedisce a Dio anche se non sa o non pensa che Dio esista» (F. SOZZINI, *Praelectiones theologicae*, cit., p. 539). Si tratta di un codice morale innato che non è lo stesso dei comandamenti contenuti nella Bibbia, ma che costituisce un bagaglio di cui l'uomo può far tesoro quando legge e interpreta la Bibbia – i cui contenuti morali non si discosteranno mai da quei criteri morali di base di cui l'uomo dispone e che usa come «misura esegetica» (secondo l'espressione efficace di Z. OGONOWSKI, *Socinianism*, cit., p. 230; ma cfr. anche ID., *Le rationalisme dans la doctrine des sociniens*, cit., pp. 147-148). Ciò però porterà Johannes Crell, oltre le intenzioni di Sozzini, a concepire un'etica naturale autonoma e indipendente dalla rivelazione (cfr. J. CRELL, *Prima ethices elementa*, in *Bibliotheca fratrum polonorum quos Unitari vocant*, Irenopoli, s.n. 1656, t. IV, pp. 261-265) – esito che forse Cuperus aveva in mente quando per fedeltà al messaggio originario di Sozzini sceglieva di sganciarsi dal suo innatismo morale.

<sup>262</sup> AAR 254 (criteri peraltro opposti ai «doveri con cui si vuole conservare la pace fra gli uomini»: AAR 255). Abbiamo parlato di una concezione 'hobbesiana' di Cuperus; ma per quanto attiene alla giustizia divina il suo antiplatonismo lambisce anche posizioni calviniste, come nota Ogonowski in riferimento al calvinista polacco Jan Szydlowski (Z. OGONOWSKI, *Socinianism*, cit., pp. 236-237).

<sup>263</sup> AAR 254-255, ma cfr. anche 257 e sgg.

<sup>264</sup> AAR 255 (ma anche p. 121: contro il convenzionalismo di Hobbes e Spinoza, «sacro e divino» è solo ciò che Dio ha voluto fosse tale).

<sup>265</sup> *Ibidem*.

<sup>266</sup> E, da antigroziano, si avvicinava a posizioni vicine al volontarismo di Pufendorf e poi di Locke (su questo, cfr. alcune osservazioni di W. Schröder in TH. VAN BINSBERGEN, *The Early German Reception of the Tractatus Theologico-politicus. A Conversation with Winfried Schröder*, OSF Preprints, 8 May 2022, Web).

Tanto marcato volontarismo teologico (non inusuale, nella letteratura sociniana<sup>267</sup>) nelle pagine del trattato obbediva alla solita esigenza di fondo, quella di colpire il razionalismo e ribadire l'imprescindibilità della rivelazione: poiché i criteri dell'agire divino, essendo del tutto arbitrari, si sottraggono all'indagine della ragione umana, bisognerà assumerli come un *dato*, lì dove soltanto si sono 'positivamente' manifestati, cioè nella rivelazione. In assenza di quest'ultima, non una delle virtù cristiane potrebbe esser dedotta razionalmente.

A seguire, una requisitoria non priva di vivacità, contro la presunta naturalità delle virtù cardinali<sup>268</sup>. «Fede» e «speranza», ad esempio: sono disposizioni d'animo che si manifestano in occasione di «eventi avversi e persecuzioni», che soltanto la «fede» [*fiducia*] in Dio – e non il naturale istinto di autoconservazione! – ci spinge a «sopporta[re]» [*toleratio*]. Chi mai sopporterebbe, poi, la povertà materiale, se non avesse una fede cieca in una futura e superiore ricompensa «spirituale»?<sup>269</sup> Lo stesso vale per i «doveri verso il prossimo», anch'essi tutt'altro che «naturali». Si prenda la «giustizia» (non fare agli altri...): se è mossa da un calcolo egoistico è soggettiva e non è «santa» né può essere eretta a norma etica universale – anche perché vi sono non di rado casi in cui l'ingiustizia subita da alcuni può rivelarsi buona e utile per altri:

tutti ritengono che la ragione naturale esiga giustizia: infatti spesso ricavano un non lieve danno dall'ingiustizia altrui, e provandone fastidio desiderano che nessuno commetta ingiustizia nei propri confronti. Tuttavia un tale fastidio non può essere un [valido] fondamento, per dedurne che trattandosi di una questione attinente al culto divino *nessuno* debba mai essere colpito da ingiustizia. Sia perché la considerazione di questo dolore o fastidio riguarda noi, e non Dio; e sia perché spesso accade che [al contrario] ricaviamo grande vantaggio, nonché piacere, proprio dall'ingiustizia che infliggiamo ad altri – vantaggio e piacere che quindi conferi[rebbero] [all'ingiustizia] altrettanto valore.<sup>270</sup>

Una cruda diagnosi: la ragione naturale non consiglia affatto la giustizia come norma etica universale. Che poi sia buona, utilitaristicamente, per la «tranquillità» dello Stato (e per la salvaguardia in esso della proprietà privata), ciò non rende la «giustizia» di per sé più «santa», ma solo semmai più «utile»<sup>271</sup>.

---

<sup>267</sup> Si pensi al *Platonisme dévoilé* del pastore sociniano J. SOUVERAIN (Cologne, Marteau 1700): quando si dice che la «Parola» di Dio ha creato il mondo non si deve pensare al «logos di Platone», ma alla parola come pura «potenza» primaria e «comando» (pp. 7-8): Dio «non ha avuto bisogno che del proprio Comando e della propria Virtù per operare ciò che voleva» (p. 214). Ma sulla nozione quanto mai vaga di 'platonismo' in questi dibattiti (e anche su Souverain), si veda l'importante studio di S. Brogi su *Il ritorno di Erasmo*, cit., specie alle pp. 118-131.

<sup>268</sup> Con qualche concitazione (dichiarata: «mixtim omnia tractabimus, prout sese offeret occasio»: AAR 255) Cuperus tiene insieme la critica della morale naturale e quella della religione naturale.

<sup>269</sup> AAR 256.

<sup>270</sup> AAR 256-257. Sul tema, cfr. S. MORTIMER, *Human and Divine Justice in the Works of Grotius and the Socinians*, in *The Intellectual Consequences of Religious Heterodoxy. 1600-1750*, ed. by S. Mortimer and J. Robertson, Leiden-Boston, Brill 2012, pp. 75-94.

<sup>271</sup> E questo inciso era tutto ciò che negli *Arcana atheismi revelata* si poteva trovare, rispetto alla politica. Non una parola sugli ultimi cinque capitoli del *Tractatus* di Spinoza, sulla teocrazia, la democrazia, o i fondamenti dello stato e della pace civile. Del tutto gratuita la supposizione di TH. DE VRIES (*Baruch de Spinoza in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburg, Rohwolt 1970), che vi legge la conferma dello spinozismo nascosto di Cuperus, il quale avrebbe inteso non confutare, ma esporre il sistema di Spinoza. Al contrario, in questo silenzio sulla parte politica Cuperus era perfettamente in linea con gli altri prmissimi critici del trattato spinoziano (eccettuato il solo Regnier Van Mansvelt): forse per ragioni di opportunità (evitare ulteriori argomenti divisivi), o forse per una percezione tutto sommato meno drammatica dei rischi della crisi olandese rispetto a quelli avvertiti da Spinoza, tutti si concentrarono invece sull'ermeneutica biblica, la metafisica, la relazione fra fede e ragione (cfr. H. KROP, Spinoza. *Een paradoxaal icoon van Nederland*, Amsterdam, Prometheus 2014, pp. 162-175; ID., *The Tractatus Theologico-Politicus and the Dutch: Spinoza's Intervention in the Political-Religious Controversies of the Dutch Republic*, «Philosophies», 6, 23, 2021, p. 5). In più, in Cuperus c'era senz'altro una certa ritrosia a trattare di temi politici – dato il suo atteggiamento di programmatico rifiuto 'cristiano' verso qualsiasi carica pubblica (di questa tendenza 'anabattista, solo un cenno in AAR, a p. 260: a differenza che nell'Antico, nel Nuovo Testamento non c'è traccia di «precetti politici» di Dio, perché «nessun Magistrato appartiene alla Chiesa di Cristo»). Solo una brevissima noterella invece, in tema di *libertas philosophandi*, compare in AAR 274-275, nel contesto della polemica con Meyer e con una parentesi elogiativa verso i Mennoniti (fra tutti i 'cristiani senza chiesa' i più vicini a lui, anche biograficamente: Hartigveldt, Lemmerman...): il cristiano deve «tollerare» chi non condivide le proprie opinioni, ma non costringerlo «con la forza», poiché l'unico risultato che si otterrebbe in questo caso sarebbe non la conversione ma la «simulazione». Argomento classico, specie nel panorama sociniano: la repressione genera ipocrisia e nicodemismo (con in più,

Siamo quasi alla riproposizione, rovesciata, delle tesi spinoziane. Così il *Tractatus*: i riti e le cerimonie erano utili alla «temporanea prosperità» dell'ordinamento civile del popolo ebraico ma prive di per sé di un intrinseco valore religioso, giacché questo attiene in generale a *ogni* pratica di giustizia e carità – che venga o meno concepita come 'obbedienza' a un preciso comandamento divino<sup>272</sup>. E ora Cuperus: giustizia e carità non solo *non* sono naturali, ma non hanno *di per sé* alcun valore religioso giacché questo attiene solo a una pratica attuata in conformità a un espresso comandamento divino (il quale dunque presuppone una rivelazione)<sup>273</sup>.

Lo stesso dicasi per la «carità», per la «sincerità», la «temperanza» o l'amore per il proprio nemico: disposizioni del tutto innaturali e anzi sovente dannose. O per la «misericordia», che presuppone un'empatia tutt'altro che spontanea e tanto meno universale<sup>274</sup>. Nessuna azione analizzata razionalmente – cioè indipendentemente dal decalogo o dalla dottrina cristiana – può dunque esser detta peccato verso Dio (o al contrario virtù), giacché la configurazione assiologica naturale obbedisce a criteri normativi del tutto autonomi.

Il sociniano ancora una volta dà l'impressione di muoversi costantemente sul crinale di una cruda diagnosi naturalistica che è sempre sul punto di trascinarsi verso l'ateismo – salvo invocare *in extremis* l'intervento della rivelazione, con il suo effetto di 'ristrutturazione' teorica.

Su questa linea, legata al tema della morale cristiana e della sua innaturalità, si pone anche la dottrina del sommo bene.

### *Il sommo bene*

Su di un piano puramente razionale (quello della ragione naturale), «è bene ciò che diletta», e – dato che «più una cosa diletta» più sarà da ritenersi «buona» – sarà «sommo bene» ciò dalla cui «fruizione» si potrà trarre «massimo» diletto<sup>275</sup>. Tale sommo bene appare tuttavia chimerico, data l'infinita varietà delle «inclinazioni» soggettive «nel mondo»: chi ad esempio si volge ai «piaceri carnali» riterrà un «bene» il loro conseguimento e «perfette» le facoltà preposte ad esso – e ciò a pieno diritto; chi invece è «pre[so dal] desiderio di conoscere le cose naturali» sarà altrettanto titolato a ritenere un bene il «perfezionamento» di quella che reputerà essere la «parte migliore» di sé adatta allo scopo, cioè l'«intelletto». E così via dicendo. Per sfuggire a questo relativismo, la rivelazione fornisce l'unico criterio stabile, «che diletta massimamente tutti, e allo stesso modo»: la «fruizione piacevole» di Dio nelle «gioie» della «vita eterna» promessa da Dio<sup>276</sup>.

---

dato il contesto di quell'asserto, anche l'insinuazione: il rischio di intollerantismo è connaturato alla ragione dei cartesiani, ossia alla pretesa per così dire colonialistica di imporre dall'esterno, alla lettera della Bibbia, i propri criteri epistemici).

<sup>272</sup> Così Spinoza: «Che poi le cerimonie non giovino affatto alla beatitudine, ma riguardino soltanto la prosperità temporanea dello Stato, risulta parimenti dalla Scrittura, la quale per le cerimonie non promette altro che il benessere e i piaceri del corpo, mentre promette la beatitudine soltanto per la legge divina universale» (B. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, in *op. cit.*, p. 759; abbiamo corretto la trad. it. con 'temporanea' piuttosto che 'temporale', giacché il testo di Spinoza, qui come altrove, parla di «imperii temporaneam foelicitatem»: cfr. G III, p. 70).

<sup>273</sup> Cfr. anche AAR 186: «non c'è niente di giusto o ingiusto se non ciò che Dio prescrive», per cui «non c'è niente di assurdo» nella fitta serie di «precetti cerimoniali» data al popolo ebraico allo scopo di «eccitarlo all'adorazione di Dio»: infatti quello era un «popolo ostinatamente incline alla superstizione, e anzi all'idolatria», e Dio scelse di assecondarne l'indole. Va detto che la posizione di Cuperus sull'imprescindibilità della Rivelazione (in linea con Fausto Sozzini) era esattamente sovrapponibile sia a quella che l'autore del *Tractatus* contestava agli Ebrei, i quali «affermano che le vere opinioni e la vera regola di vita non giovano affatto alla beatitudine finché gli uomini li abbracciano soltanto sulla base del lume naturale, e non come insegnamenti rivelati profeticamente» – sia a quella che subito dopo lo stesso contestava a quanti ritengono che «il lume naturale non può insegnare niente di buono circa le cose riguardanti la vera salvezza» (B. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, in *op. cit.*, pp. 779-781: G III, pp. 79-80). Che fosse imputabile a Cuperus o meno, certo è che la posizione sociniana sulla questione dovette essere senz'altro presente a Spinoza, quando si accingeva a scrivere quelle righe.

<sup>274</sup> Cfr. AAR 257-260.

<sup>275</sup> AAR 42.

<sup>276</sup> AAR 42, 44-45.

La tesi è ribadita spesso, con una marcata inflessione anti-intellettualistica. C'era infatti anzitutto da confutare Spinoza, per il quale il sommo bene «consisteva» nel «conoscere e amare Dio» (ossia la natura)<sup>277</sup> – e occorre dunque mostrare l'insufficienza di quella tesi, ai fini della beatitudine umana. Conoscere Dio di per sé non serve a nulla: la «felicità» infatti per Cuperus «non consiste nella conoscenza di una qualche cosa, ma nella sua piacevole fruizione», che sola «rende beati» gli uomini<sup>278</sup>. Per assurdo, sarebbe preferibile «ignorare» Dio piuttosto che averne una «conoscenza» appropriata priva di «beneficio»: «non dobbiamo amare Dio se non ci aspettiamo di ricavarne gioia»<sup>279</sup>. Tale è invece l'accezione spinoziana di beatitudine: un amore disinteressato e tutto intellettuale di Dio, sganciato da qualsiasi aspettativa di gioia – il che può certo andar bene per alcuni individui, magari i più inclini alla vita meditativa (e quindi al diletto che essa genera in loro), ma non per tutti: mentre invece per tutti deve essere, il sommo bene. Nell'antropologia quasi hobbesiana del sociniano, l'«amore» coincide con il «desiderio» di «fruizione» di un oggetto<sup>280</sup>, e dunque «scopo ultimo delle nostre azioni» dovrà essere non l'«amore» ma la «fruizione di Dio»: «l'amore senza fruizione rende gli amanti non felici bensì miseri». Lo spinozismo è invece una filosofia astratta e disincarnata, perché nella realtà «non possiamo amare una cosa per se stessa, ma solo per la gioia che speriamo di ricavare dalla fruizione della cosa amata»<sup>281</sup>.

Cuperus in più occasioni propone l'esempio del vino<sup>282</sup>, che è sciocco rifiutare se dà piacere, ma non se «disgusta» – e ciò a prescindere dal giudizio più o meno attendibile delle altre persone. Un paragone – questo fra i piaceri del vino e quelli della beatitudine celeste – di per sé piuttosto curioso, pensato forse come un argomento ad effetto contro l'arida prospettiva di felicità delineata dai razionalisti. Quali sono gli ingredienti di una vita felice, secondo l'autore del *Tractatus theologico-politicus*? Eccoli, nella denuncia del sociniano: una impervia conoscenza causale della natura, una defatigante e per lo più frustrante operazione di dominio delle passioni, e un'aleatoria condizione di buona salute psicofisica. Tutto ciò, peraltro, destinato a «finire insieme a questa vita»<sup>283</sup>. Un sommo bene piuttosto poco allettante! «Perché uno dovrebbe [puntare a conseguire] una cosa che non dà affatto piacere?» Al che era facile per il sociniano opporre il proprio edonismo minimale, volto a «cose ben più alte da sperare», e a «beni molto maggiori» da acquisire «dopo questa vita»<sup>284</sup>.

Questo conflitto fra scale di valori è ben ricondotto dal sociniano ai suoi segreti presupposti metafisici. L'autore del *Tractatus* può proporre un'etica intellettualistica (dove felicità = scienza) in quanto muove da un segreto assunto panteistico, ove Dio e mondo coincidono e dunque la conoscenza speculativa della natura avrà il valore di una visione beatifica di Dio. Egli «prende la Natura per Dio, o meglio non riconosce altro che la natura, e quindi insegna che il sommo bene dell'uomo consiste nella conoscenza e nell'amore delle cose naturali»<sup>285</sup>. Il che è doppiamente sbagliato, a giudizio del sociniano, sia per la ragione che s'è detta – per cui «anche ammesso che per Dio intendiamo la natura, ossia tutta questa struttura dell'universo», ugualmente il sommo bene non starà nella sua «conoscenza» bensì nella sua

<sup>277</sup> AAR 37.

<sup>278</sup> AAR 45: e ciò vale in ogni caso, «quale che sia l'oggetto amato».

<sup>279</sup> AAR 46-47. Beninteso, si tratta di una speranza di godere di gioie non carnali bensì spirituali, legate alla «conoscenza sperimentale» e alla «visione di Dio dopo questa vita» (p. 47).

<sup>280</sup> E il «valore» di un oggetto – ossia di ciò da cui dipende il nostro desiderio e di lì la nostra felicità – è dato non dalla sua «piacevolezza» ma dalla sua scarsità: «l'incremento o la diminuzione della felicità non consiste nel fatto che otteniamo o perdiamo qualcosa, ma nel valore o prezzo [*valore sive pretio*] di quel qualcosa che otteniamo [o perdiamo]. [...] Le pietre, l'acqua o la polvere hanno un prezzo quasi nullo, poiché sono cose che tutti possono avere, [a differenza di] diamanti, oro e perle» (AAR 31).

<sup>281</sup> AAR 46.

<sup>282</sup> AAR 46, ma già a p. 34.

<sup>283</sup> AAR 34.

<sup>284</sup> AAR 35. Stessa analisi a p. 113, contro il presunto contenuto etico che Spinoza ascrive alla «dottrina morale di Cristo», per il sociniano tutt'altro che «naturale» (finché non si saldi alla credenza nelle ricompense ultraterrene, che appunto... esula dalla ragione naturale). Sicché nella prospettiva di Cuperus il cristianesimo appare innaturale esattamente come su un altro piano è innaturale (poiché intellettualistico) lo spinozismo, ma è invece il più naturale, poiché legato a una fondata aspettativa di piacere.

<sup>285</sup> AAR 37.

«fruizione dilettevole» (e quindi Spinoza è fuori gioco)<sup>286</sup>; sia perché quell'assurda identificazione di Dio e mondo andava provata, e invece nelle pagine del *Tractatus* l'autore la dava per scontata.

### *Contro il panteismo: pluralismo degli enti e teoria dell'essenza*

Per il sociniano, Spinoza gioca una partita scorretta. Quando infatti sostiene che la «potenza» con cui le «cose naturali» «esistono e si determinano» è la «potenza di Dio», ad esempio<sup>287</sup>; o «presuppone senza provarlo», che le cose facciano a meno di Dio obbedendo a una mera necessità naturale<sup>288</sup>; quando «suddivide» le due classi di leggi in umane e naturali, lasciando intendere che in quest'ultima categoria rientrino anche quelle che per noi «dipendono dal placito divino»<sup>289</sup>; o quando deplora i «pregiudizi» degli uomini, che non comprenderebbero «che non esiste un creatore»<sup>290</sup>: sono tutte operazioni con cui surrettiziamente l'autore ateo del *Tractatus* voleva far passare la sua tesi metafisica di fondo, per cui «la natura universale è l'unica sostanza esistente, eterna, e in grado di produrre tutte le cose possibili per virtù insita naturalmente»<sup>291</sup> (e ciò era ateismo di fatto, come s'è visto: ossia il rifiuto di un creatore-rettore del mondo)<sup>292</sup>.

Lo smascheramento dello spinozismo messo in atto da Cuperus in questi passaggi era comune anche ad altri, fra i primissimi critici del *Tractatus* (incluso lo stesso Bredenburg dell'*Enervatio*): benché mai esplicitata a chiare lettere, l'identificazione di Dio e mondo sottesa all'intero progetto spinoziano era troppo vistosa (e audace) per passare inosservata. In Cuperus quella tesi incriminata però era denunciata in modo così circostanziato e preciso (con i concetti di sostanza unica, modificazioni, causa di sé) da far sorgere il dubbio che egli fosse a conoscenza non solo del *Tractatus*, ma anche delle altre opere in cui la metafisica di Spinoza era esposta in modo meno allusivo<sup>293</sup>. Forse non è un caso dunque che sotto la penna di Cuperus compaia anche uno degli argomenti più frequentemente utilizzati, nella letteratura antispingoiana, proprio contro le tesi dell'*Ethica*: la critica all'infinito composto.

L'attacco è diretto contro ogni monismo (la più insidiosa delle tre 'specie' di ateismo, poiché capace, come s'è visto, di sorreggerle tutte). Le scelte lessicali però lasciano poco spazio all'immaginazione: il monismo a cui pensa il sociniano sembrerebbe essere proprio quello dell'autore dell'*Ethica*. Questi pretende di basarsi su una prova a priori che *non può* funzionare nel suo caso, giacché non solo egli l'assume senza provarlo, che esista una sostanza unica a cui far poi corrispondere l'idea di «assoluta perfezione»; ma in più, non contemplando la potenza creativa fra le proprietà della sostanza, egli la priva pure di una perfezione, disattivando così l'efficacia della prova stessa<sup>294</sup>. Peraltro, col dirla 'assoluta', si intendeva che di quella sostanza «nulla dovesse esser negato», il che portava i monisti a mettere in quella pretesa perfezione 'inclusiva' pure una molteplicità di cose «imperfette», che cioè le «ripugnano» e ne «deteriorano» l'«essenza» (la morte, ad esempio, e molte altre cose naturali). È il paradosso classico di ogni panteista, che è costretto a far rientrare tutto in Dio, anche quanto vi è di più spiacevole nel mondo, e di più intimamente contraddittorio peraltro – dato che vi sono enti che fra loro «non sono» e «non possono» esser connessi, e che sarebbe assurdo ritenere «parti» di un'unica sostanza<sup>295</sup>. Per sottrarsi a questo paradosso (a questa «impossibilità») il monista ricorre a un *escamotage*: chiamare le cose del mondo «modi» (o «modi di esistere») e non «parti», così da poter continuare a sostenere che l'universo sia un'unica

---

<sup>286</sup> AAR 42.

<sup>287</sup> AAR 32.

<sup>288</sup> AAR 35.

<sup>289</sup> AAR 40.

<sup>290</sup> AAR 45.

<sup>291</sup> AAR 130.

<sup>292</sup> Cfr. AAR 32 e 77-78.

<sup>293</sup> Nel 1687 (*Weerlegging van de voornaamse gronden...*, cit., su cui M.J. PETRY, *art. cit.*, p. 10) Cuperus ripeterà: il quadro definitorio dell'*Ethica* (ad es. la definizione di *causa sui*) risulta coerente solo qualora si assuma preliminarmente la validità dell'identificazione di Dio e natura.

<sup>294</sup> AAR 215-216.

<sup>295</sup> AAR 216; dieci anni dopo, la stessa riduzione a Dio di elefanti o topi sarà contestata a Spinoza in F. CUPERUS, *Weerlegging van de voornaamse gronden...*, cit. (su cui cfr. M.J. PETRY, *art. cit.*, p. 8).

sostanza semplice (non composta cioè di parti). Una scorciatoia verbalistica – un «modo di dire figurato»<sup>296</sup> – che non rende certo il mondo meno molteplice e tanto meno ne autorizza l'identificazione a Dio!

A questa critica Cuperus ritenne di doverne aggiungere altre due – che compaiono non subito, ma negli *Errata, addenda et mutanda* apposti in calce al volume e che forse rivelano un'elaborazione del libro più stratificata e meditata di quanto non appaia. Questa la tesi: la natura non è una sostanza unica né semplice. Materialisticamente, è vero che tutti gli enti mondani sono stati creati – o meglio, forgiati – da Dio a partire dalla stessa materia, sicché tutti sono estesi: ma questa proprietà comune a più cose non è sufficiente per renderle tutte *una medesima* cosa, abolendo ogni diversità – a meno di non considerare la 'sostanza' unica come un nome collettivo (al pari di «città» o «stato»), che è sì uno, ma «in modo improprio»<sup>297</sup>.

La conclusione dell'argomento di Cuperus è ancor più insinuante, nel riferirsi a concetti del tutto assenti dal *Tractatus* ma inequivocabilmente spinoziani: anche sostenere, come fanno alcuni, che la sostanza resti «una» perché la molteplicità che include in sé sarebbe quella dei suoi «attributi essenziali» non cambia nulla allo stato della questione: per il sociniano un ente è semplice e dunque 'uno' soltanto quando le sue parti sono fra loro così intimamente congiunte da non poter essere separate se non con «violenza» e «dolore» delle parti e del tutto. A maggior ragione ciò vale per gli «attributi essenziali»: l'«essenza» di una *res* consiste nella specifica «unione» dei suoi «attributi» in un'unità «numerica», senza la quale quegli attributi (così come le parti) potranno anche esistere, ma senza «costituire» alcunché di unitario<sup>298</sup>. Un po' come accade nel processo della nutrizione, in cui alcuni elementi diversi (erba, frutti, animali) vengono assimilati nell'unità del corpo e si trasformano nella sua essenza<sup>299</sup>.

Era un punto nevralgico. Generalizzando: nel mondo sublunare l'essenza di un ente è costituita da un dato *set* di «qualità e proprietà» che specificano e determinano l'estensione propria di quell'ente<sup>300</sup>. L'ente esteso x – un metallo, ad esempio – è dato dalla congiunzione di 'pesantezza' (*gravitas*) e 'durezza'; l'ente esteso y – ad esempio, l'acqua – sempre da 'pesantezza', ma unita a 'trasparenza': sono dunque enti «diversi», «risultanti da proprietà diverse e contrarie» e «tali da non poter essere trasferite in altri enti» (con buona pace dei teorici della circolazione della natura). Alla «morte dell'essenza» di un ente, inoltre, l'unità specifica di quelle qualità viene meno, e altri enti passeranno a possedere alcune delle sue proprietà, altri ancora a possederne delle altre, ma ogni volta dentro combinazioni differenti. Quando un uomo muore, «vengono meno» inesorabilmente alcune proprietà (quelle della «natura umana»), ma ne restano altre («colore, calore, umore, morbidezza», ma anche, si noti bene, «vita, intelletto, pesantezza»...) che passeranno nell'essenza di altri enti («vermi, fumo, terra, vapori») in cui quell'essenza di fatto «si converte»<sup>301</sup>.

Ciò a conferma dell'irriducibile molteplicità di enti naturali essenzialmente distinti, e dell'impossibilità che l'universo che li include (la presunta 'sostanza' del monista) sia realmente 'uno', dato che fra le sue componenti non è dato scorgere traccia dell'unità essenziale che rende tale un ente.

Non solo. Nell'esporre – in modo invero un po' ellittico – la sua teoria dell'essenza, il sociniano riteneva di aver combattuto anche un altro argomento dei monisti, vale a dire l'idea già vista (cartesiana

---

<sup>296</sup> AAR 303 (negli *addenda*: «figurato loquendi genere»). Cfr. anche p. 216: puoi chiamarli 'modi', ma sono sempre 'parti'.

<sup>297</sup> AAR 302-303. Ancora in *Weerlegging van de voornaamse gronden...*, cit., Cuperus ribadirà che Spinoza nell'*Ethica* opera una forzatura lessicale, nell'intento di corroborare il monismo: siccome di tutte le cose si può dire che 'esistono', esse possono essere identificate fra loro.

<sup>298</sup> AAR 303.

<sup>299</sup> AAR 217: qui l'argomento della digestione è attribuito all'ateo 'monista', ma la risposta del sociniano non lo confuta, limitandosi piuttosto a denunciarne l'indebita generalizzazione: «riconosco» che «gli enti collocati nell'ultima cortecchia del globo terrestre» si condizionano reciprocamente, ma questo non vale nelle «profondità» terrestri, né al livello delle altezze «sopralunari», ossia di dimensioni che parrebbero al contrario integre e «in sostanza» immutate. La circolazione della natura non vale per l'universo intero, dunque, e questo non può essere pertanto considerato un'unica sostanza.

<sup>300</sup> AAR 213. Anche se a volte parrebbe alludervi, Cuperus non parla mai di 'forme sostanziali' o 'materia prima', in ciò distinguendosi dalla tradizione aristotelica: cfr. D. DES CHENE, *Physiologia. Natural Philosophy in Late Aristotelian and Cartesian Thought*, Ithaca-London, Cornell UP 1996, pp. 70-75.

<sup>301</sup> *Ibidem*. Una volta poste 'vita' e 'intelletto' fra le qualità che permangono dopo il «venir meno» delle qualità specifiche della «natura umana», verrebbe da chiedersi quali siano, allora, secondo il sociniano, queste qualità specifiche dell'uomo che verrebbero meno al dissolversi della loro essenza.

prima ancora che spinoziana) di un'estensione unica intesa come «proprietà comune» alle varie e molteplici proprietà e qualità rinvenibili in natura. Questa la replica di Cuperus: in natura l'estensione non si presenta mai da sola, ma sempre specificandosi secondo questa o quella proprietà. E anche come mero esperimento mentale («cogitatione»), quella riduzione della complessità naturale alla sola caratteristica comune dell'estensione sarebbe comunque priva di utilità: «quando col pensiero rimuovi da tutte le parti della materia ogni qualità eccetto l'estensione, allora finisci per concepire non il mondo, la natura o l'universo, ma una qualche scarna linea, estesa in tutte le direzioni – e non già una sostanza perfetta»<sup>302</sup>. E con questo il monismo era reso inoffensivo.

Fra le righe, un argomento che in verità il sociniano aveva furtivamente inserito nella forma consueta del *non sequitur*, e che denunciava la derivazione tutt'altro che ortodossa di quelle sue critiche a Spinoza: *anche ammesso che abbiano ragione i monisti*, e che il mondo sia un'unica sostanza infinita, non per questo sarebbe provata l'inesistenza di Dio, poiché tale sostanza unica potrebbe ben essere l'effetto di un'operazione creativa da parte di un Dio che ad esempio abiti *in* essa, alla maniera di un «signore» che risiede nella propria «casa»<sup>303</sup>. L'ipotesi di un Dio finito (interno a un mondo per così dire infinito in estensione ma non in intensione), come baluardo estremo del teismo: come si configura questa opzione?

---

<sup>302</sup> AAR 214.

<sup>303</sup> AAR 198.

## Teologia

Per quanto l'autore del *Tractatus theologico-politicus* si sforzi di delegittimarlo, il testo biblico è piuttosto «esplicito» su «cosa sia Dio»: «dice chiaramente che è spirito», ad esempio. Seguiva poi, nella pagina di Cuperus, un elenco di ulteriori caratteristiche che la Scrittura riserva a Dio: è un «ente che ha potere [potestas] su tutto», che «crea» e «governa» il mondo, è dotato di «ragione e somma potenza e sapienza», e – per finire – «non è uomo, né fuoco, né pensiero e altre cose simili»<sup>304</sup>.

«Né pensiero»: nella pagina del sociniano non si tratta di un lapsus, com'è evidente.

### Materialismo di Dio

Come anche aveva fatto osservare Hobbes, Dio è certo uno spirito, ma non è per niente puro pensiero, nella Bibbia. Questa non indica forse «esspressamente» che Dio ha «moto locale», quando descrive la sua discesa sul monte Sinai?<sup>305</sup> O che il «cielo» è il suo «luogo», la sua «fissa dimora», *fixum domicilii locum*?<sup>306</sup> Il «testo sacro» dunque non ravvisa alcuna «contraddizione» (*repugnantia*) fra Dio e le «cose visibili», giacché in esso – alla lettera! – Dio è un «corpo spirituale»<sup>307</sup>, e proprio in quanto corpo ha potuto creare il mondo, producendolo non «dal nulla» cioè, ma lavorando su una «materia» eterna alla maniera di un artigiano che modella un materiale grezzo<sup>308</sup>. E sempre in quanto è corpo si è autorizzati a dire – come fanno «quasi tutti» – che Dio sia indivisibilmente e incorruttibilmente in ogni luogo.

La tesi è una limpida espressione della dottrina sociniana, ed è anche quella che le frutterà il biasimo agli occhi della quasi totalità del pensiero teologico moderno<sup>309</sup>. Una teologia materialistica e quasi-hobbesiana, formulata con coerenza, al punto tale da ribaltare il quadro consueto delle accuse di ateismo: ateo è non già chi fa Dio corporeo, bensì chi nega a Dio l'estensione, e con ciò lo condanna all'inesistenza («ateismo formale», scriverà di lì a poco). Se «si rimuovono dall'essenza di Dio» l'estensione, il luogo e il tempo, «si nega del tutto che esista un Dio». Infatti «non è concepibile che un ente privo di estensione possa avere un'essenza, così come [non lo è] che possa mai esistere da qualche parte [...] un ente che non esiste in alcun luogo né in alcun tempo. Sicché questa opinione a me pare essere ateismo puro»<sup>310</sup>.

---

<sup>304</sup> AAR 77 (corsivo nostro). Qui Cuperus procede in controcanto rispetto alle parole del *Tractatus*, che ritengono inessenziale qualsiasi discorso intorno a «che cosa sia Dio» (B. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, in *op. cit.*, p. 981: G III, p. 178).

<sup>305</sup> AAR 136 (con una ritorsione *ad hominem*: anche l'autore del *Tractatus*, che divinizza «l'Universo», sarebbe costretto a riconoscere a Dio una forma di movimento, dato che il mondo si muove di «moto circolare...»). Cfr. T. HOBBS, *Leviatano*, cit., pp. 418-419: in *Genesis* ad esempio «con *Spirito di Dio* si vuol dire Dio stesso», dunque «si attribuisce a Dio un *movimento*, e per conseguenza un *luogo*, che sono intelligibili solo per i corpi e non per le sostanze incorporee».

<sup>306</sup> *Ibidem*: è quel Salomone «che [Spinoza] chiama filosofo, a riferire di un *coelum locum habitationis Dei*».

<sup>307</sup> AAR 234 (è la già ricordata tesi dell'ateo Misaete, che nel dialogo ha la meglio su quella dell'avversario).

<sup>308</sup> AAR 241: è la tesi dell'ateo, al solito confortata da citazioni scritturali e presentata come persuasiva da Cuperus. Cfr. anche p. 197: la materia mondana è eterna anche nel tempo futuro, secondo la Scrittura: ossia tale che se Dio non la distruggesse la natura continuerebbe ad esistere in eterno (un altro dei cardini dell'ateismo, secondo Cuperus: che però la critica non perché infondata ma perché, come s'è visto, insufficiente ad escludere l'ipotesi di un suo creatore).

<sup>309</sup> S. SALATOWSKI (*God in Time and Space. Socinian Physics and Its Opponents*, in *Natural Knowledge and Aristotelianism at Early Modern Protestant Universities*, ed. by P.D. Omodeo and V. Wels, Wiesbaden, Harrassowitz 2019, pp. 47-82: p. 75) nega che la corporeità di Dio sia un assunto condiviso fra i sociniani, portando ad esempio un passaggio di Crell, dal quale sembrerebbe però potersi concludere solo che in Crell, come anche in Cuperus, la materia divina è sottile e priva di quella «*crassities*» che i nostri occhi possono scorgere nei corpi.

<sup>310</sup> AAR Proemium, s.p. (affermazione pesante, collocata in apertura di trattato, e destinata ad ipotearne l'equilibrio). Di «ateismo formale» a proposito degli spiritualisti Cuperus parla in *De Diepten des Satans*, cit., Voorreden, s.p.. Sul materialismo di Hobbes cfr. A. PACCHI, *Filosofia e teologia in Hobbes*, Milano, Unicopli 1985; D. WEBER, *Hobbes et le corps de Dieu*, Paris, Vrin 2009; A. MINERBI BELGRADO, *L'eternità del mondo. Hobbes e la filosofia aristotelica*, Roma, Carocci 2016; e ora A. SCHINO, *Come Hobbes costruisce una teologia materialistica: dalle Terze obiezioni a Descartes all'Appendice latina al Leviatano*, in *Lecture di Descartes tra Seicento e Ottocento*, a c. di C. Borghero e A.L. Schino, Firenze, Le Lettere 2018, pp. 1-20. Cfr. anche G. PAGANINI, *Hobbes e il socinianesimo*, in *Fausto Sozzini e la filosofia in Europa*, cit., pp. 109-136.



Vale la tesi di fondo per cui tutti gli enti sono estesi<sup>311</sup> (e come sull'eternità della materia anche in questo caso l'identità di vedute con gli atei non fa problema<sup>312</sup>). Se invece per «spirito» divino si intende l'assenza di estensione, si cade in quello che nel gergo dell'epoca si diceva 'nullibismo', un voler mettere Dio in nessun luogo, cioè l'anticamera dell'ateismo: «che Dio non sia in un luogo lo dice soltanto chi neghi l'esistenza di Dio: infatti chi non è in un luogo è *nullibi*, e neanche esiste»<sup>313</sup>. E così si poteva integrare al materialismo persino l'assunto, già nei sofisti e in Platone e poi in Cicerone, per cui «ciò che non è in nessun luogo non è nulla».

Fatta questa precisazione, non si rinuncia certo alla nozione di 'spirito', come si vede, giacché essa è presente nella Scrittura: ma quel termine indicherà non una dimensione eterogenea rispetto alla nostra, ma una realtà essa stessa materiale, ossia un qualcosa che «inerisce alla materia» (si è visto già come in linea di principio l'animismo – la 'virtù' del pensiero insita nelle parti di materia – fosse un'ipotesi lecita, agli occhi della sola ragione naturale, così come l'idea dei «corpi e spiriti che ineriscono alla materia»<sup>314</sup>).

Cuperus è consapevole che in un contesto post-cartesiano una teologia materialista era chiamata a misurarsi con una difficoltà cruciale: l'infinità dell'estensione. Se infatti l'estensione corporea, la *res extensa*, è infinita (o indefinita), di per sé è escluso che possano darsi altri enti estesi da essa distinti. Essa include ogni altro ente esteso. Negare l'immaterialità di Dio come fanno i sociniani può portare quindi fatalmente a un'*impasse* – questa è l'obiezione che il sociniano si propone di superare: «un ente di estensione infinita esclude un altro ente esteso, e dunque pare impossibile che possa esistere un Dio [corporeo], dal momento che è contraddittorio che più enti coesistano nello stesso luogo che ora è occupato da un ente intero»<sup>315</sup>. (In questo senso la strada alla soluzione moreana delle due estensioni compenetrata pareva sbarrata.)

Ma la fisica infinitista costituisce davvero una minaccia all'equilibrio della tesi sociniana?

### *Estensione divina e teoria del vuoto*

La tesi di Cuperus è che «anche ammettendo» che «la Natura» sia da considerarsi necessariamente «estesa all'infinito»<sup>316</sup>, ciò non escluderebbe la presenza distinta dell'essenza di Dio, collocata esattamente negli *spazi vuoti* dell'estensione mondana. Quasi un fluido divino, presente ovunque vi sia spazio. In quegli anni una proposta analoga (destinata a far discutere) l'avanzava il medico francese Guillaume Lamy, con risonanze stoiche: Dio come «anima del mondo», «spirito sottile», «materia estremamente fluida» (lo stesso pareva aver ipotizzato Hobbes, ma in modo più cauto)<sup>317</sup>. Testimonianze dirette non è dato rinvenirne, ma la prossimità delle tesi è lampante. E grazie ad esse per Cuperus l'ateismo è battuto, e lo è

<sup>311</sup> AAR 212.

<sup>312</sup> Cfr. AAR 197-198: «l'ipotesi degli Atei, che anche noi accogliamo, secondo cui nulla può prodursi se non dalla materia» (corsivo nostro); ma cfr. anche p. 212: gli atei hanno torto quando sostengono che i corpi sono per essenza dinamici, ma non ne hanno affatto quando li ritengono per essenza estesi (ossia che «non si danno enti senza corpo né estensione»). Il materialismo del sociniano anche su questo appare tributario del pensiero di Gassendi, che coniuga epicureismo e aristotelismo nel nome della materia come principio primo eterno incorruttibile e quindi increato: cfr. B. BRUNDELL, *Pierre Gassendi: From Aristotelianism to a New Natural Philosophy*, Dordrecht, Kluwer 1987, p. 56 (non su Cuperus).

<sup>313</sup> AAR 72; cfr. PLATONE, *Parmenide*, 145d; GORGIA, *Frammenti*, Torino, Boringhieri 1959, p. 17 («se non si trova in nessun luogo non è»); Henry More citava anche Aristotele, per cui «omnia quae revera sunt alicubi esse arbitrantur» (H. MORE, *Enchiridion Metaphysicum*, in *Opera omnia*, London, Macock 1679, p. 145).

<sup>314</sup> AAR 229 (sono le parole di Misaete che non vengono contestate dagli interlocutori). Cfr. per un quadro generale sulla «materia pensante», almeno J.W. YOLTON, *John Locke and the Way of Ideas*, Oxford, Clarendon 1968, pp. 148-166. Ma cfr. adesso S. SALATOWSKY, *Unitarian materialism. Christoph Stegmann, Joseph Priestley, and their concepts of matter and soul*, «Intellectual History Review», 30, 1, 2020, pp. 7-29, specialmente p. 14.

<sup>315</sup> AAR 201; ma anche *De Diepten des Satans*, cit., Voorreden, s.p.

<sup>316</sup> *Ibidem*: il che è lungi dall'essere concesso, poiché «è certo che la Natura non è assolutamente estesa all'infinito, o almeno è certo che non si possa dimostrare il contrario» (p. 202).

<sup>317</sup> G. LAMY, *Discours anatomiques...*, Rouen, Lucas 1675, p. 115: ma l'impostazione di fondo era gassendista (cfr. S. LANDUCCI, *La teodicea nell'età cartesiana*, cit., pp. 219-244; e in generale A. THOMSON, *op. cit.*, pp. 86-95). Per Hobbes Dio è il soffio vitale materiale che anima il cosmo, alla maniera degli spiriti che determinano il movimento vitale nell'uomo: su questo, cfr. A. SCHINO, *Come Hobbes costruisce una teologia materialistica*, cit., pp. 12- 13.

anche il panteismo: giacché dov'è la materia del mondo, lì non c'è quella di Dio, e dove è Dio, lì non c'è la materia del mondo (essendo il vuoto, esattamente, assenza-di-materia).

Niente fa ostacolo a quest'ipotesi: non la pretesa infinità di Dio, giacché «non c'è niente che ci costringa a credere che l'essenza di Dio abbia un'estensione infinita»; né il concetto di vuoto, che ormai non solo la filosofia (c'era il precedente autorevole di Vorst) ma le stesse scienze naturali hanno accreditato sperimentalmente (e qui il sociniano cita l'esperimento degli 'emisferi di Magdeburgo' del fisico tedesco Otto von Guericke)<sup>318</sup>. Ecco dunque chiarito cosa si dovrà intendere per spirito divino: un corpo di «un genere diverso da quello degli altri corpi naturali», «sottilissimo»<sup>319</sup>, e tale da insinuarsi negli spazi vuoti del mondo, alla maniera del «caldo», del «freddo» o del «suono», tanto «tenui» da «penetrare» negli interstizi dei corpi più «solidi». Ciò garantisce la coesistenza di più enti estesi: uno (Dio) negli spazi vuoti dell'altro (la natura) – spazi extra-mondani («immensi spazi vuoti *nell'universo*» che «non contengono nulla») e spazi intra-mondani («spazi vuoti *in* ogni corpo attraverso cui possono passare» corpi «sottilissimi»), un po' alla maniera di Gassendi<sup>320</sup>.

Alla teoria del vuoto il sociniano dedica ben cinque pagine di *addenda*: segno che si trattava di un punto centrale e tutt'altro che facile, da cui dipendeva la tenuta dell'intera teologia corporalista. In gioco c'era infatti non solo la contestazione del plenismo aristotelico e cartesiano – i quali entrambi per vie diverse rifiutavano il concetto di vuoto – ma anche la soluzione di un cortocircuito teorico interno allo stesso materialismo. Il rischio era reale, per i sociniani. Dopo aver ribadito più e più volte contro gli spiritualisti l'identità di *ens* e *corpus*, come gestire sul piano definitorio ciò che *non è* corpo? Detto altrimenti, se ogni ente è esteso e quindi corporeo, come garantire spessore ontologico al vuoto? C'era una sola strada possibile, per salvaguardare la nozione di spazio vuoto, ed era quella che quasi negli stessi anni sceglieva di percorrere Henry More – e poi Locke –, in direzione di una dissociazione delle nozioni di estensione (spazio) e materia (corpo): si dà un'estensione spaziale immateriale – vuota – al cui interno si collocano degli enti estesi materiali – i corpi. Ma per il sociniano doveva apparire una strada impercorribile: se è vero quanto detto finora, non può esistere un'estensione incorporea, poiché l'estensione è l'*essenza* dei corpi (e dunque, hobbesianamente, *non può che* esserlo dei corpi)<sup>321</sup>. Messa in questi termini, l'identità di estensione e materia era peraltro una tesi squisitamente cartesiana, e Cuperus coscientemente sceglieva di farsene carico, anche a costo di sopportarne la conseguenza immediata, e cioè l'infinità del mondo materiale (dato che lo spazio non conosce limiti, e che ogni spazio è corporeo...). Non è un caso forse che tutta questa sezione abbia preso le mosse – come s'è visto – proprio dall'ipotesi che il mondo naturale sia infinitamente esteso («anche ammettendo» un mondo infinito...) – come a dire: condivido l'identità di spazio e materia dei cartesiani, e sarei disposto persino a concedere loro l'infinità della natura, ma non anche l'impossibilità del vuoto, perché altrimenti non ci sarebbe più spazio per l'essenza divina.

Tale linea argomentativa è però precaria: per eccesso di corporalismo, il sociniano aveva finito infatti per privarsi degli strumenti concettuali con cui determinare lo statuto di quella strana nozione di 'spazio

<sup>318</sup> AAR 202: in riferimento a O. GUERICKE, K. SCHOTT, *Experimenta Nova (ut vocantur) Magdeburgica de Vacuo Spatio*, Amsterdam, Waesberge 1672, pp. 71-124; ma non è escluso che Cuperus conoscesse queste tesi di Guericke piuttosto attraverso la *Communicatio guerichiana* contenuta nel libro di Lubieniecki da lui edito nel 1668 (S. LUBIENIECKI, *op. cit.*, pp. 246 sgg.). Non viene citato invece Vorst, che aveva pensato lo spazio vuoto come luogo dell'estensione divina (nelle *Notae* presenti nell'edizione Steinfurt, Caesar 1610 del *Tractatus theologicus de Deo*, alle pp. 201-202); ma come vedremo poteva non essere un'omissione casuale, giacché il Dio esteso e spirituale degli arminiani – nonché, fra gli altri, di More – non era sovrapponibile a quello esteso e corporeo di Cuperus.

<sup>319</sup> AAR 298, 302 (questa sezione prevalentemente si trova negli *addenda* da inserirsi a p. 202: alle pp. 297-302).

<sup>320</sup> AAR 298, 202. L'idea era diffusa nel pensiero sociniano: cfr. per tutti J. CRELL, *De Deo*, cit., pp. 107-110 e 267-275. Cfr. E. SCRIBANO, *Da Descartes a Spinoza*, cit., pp. 152-159. Gassendi parlava di 'vuoto' alludendo a uno spazio privo di corpi, o di 'luogo', se lo spazio è riempito da un corpo: ma parlando di 'vuoto' distingueva un «*inane separatum*», extra-mondano, e un «*inane interspersum*»: P. GASSENDI, *Syntagma Philosophicum*, in *Opera omnia*, cit., t. I, pp. 186-188 (ma B. BRUNDELL, *Pierre Gassendi*, cit., p. 62, riferisce di un terzo tipo di spazio che Gassendi introdusse dopo le esperienze di Torricelli: un *inane coacervatum*, prodotto artificialmente per accumulazione di spazi vuoti). Sul materialismo dei sociniani, cfr. anche S. SALATOWSKY, *Die Philosophie der Sozinianer. Transformationen zwischen Renaissance-Aristotelismus und Frühauflklärung*, Stuttgart, frommann-holzboog 2015, specialmente le pp. 235-346.

<sup>321</sup> AAR 302 («non esiste alcuna essenza senza estensione»), e 298 («non è concepibile un'estensione senza corpo»). Cfr. ad es. T. HOBBS, *Leviatano*, cit., p. 39: «un nome di due nomi, i cui significati sono contraddittori e incompatibili, come questo, un *corpo incorporeo*, o (ed è tutt'uno) una *sostanza incorporea*».

vuoto'. Questa era l'*impasse*: in quanto luogo di Dio, lo spazio è certo *qualcosa*, eppure non è *un* qualcosa, ossia un ente, poiché altrimenti sarebbe corporeo, come lo è ogni ente<sup>322</sup>.

La concitazione è palpabile. Cuperus si rifugia dapprima nella indefinibilità delle nozioni prime. Il vuoto non è un corpo, dunque «non *ha* estensione» ma «è estensione». Ciò che «ha l'estensione» è «un corpo», e *tuttavia*

l'estensione di per sé (che non si può spiegare cosa sia) se la si distingue dal corpo, come si fa di solito quando si definisce il corpo *cosa estesa*, non è necessario che abbia il corpo – però non è nemmeno un *niente*.

Così già Gassendi a proposito del «luogo»: «res tamen [est], seu nihil non [est]». Il vuoto è dunque un qualcosa, per Cuperus, un non-niente, una «nozione prima», al pari di «esistenza», «pensiero», «entità»: «perché sia così non si può spiegare», ma che si dia, questo è un fatto (una scorciatoia cui farà ricorso di lì a poco anche John Locke)<sup>323</sup>. Contro Cartesio, se da un vaso si eliminassero tutte le particelle «di aria o di altri corpi» che lo riempiono, in esso resterebbe non il nulla ma un qualcosa, il vuoto appunto: «la distanza, il luogo, o lo spazio fra i lati del vaso, che insomma fa sì che essi non siano contigui».

Il sociniano passa poi a una contorta riformulazione dell'assunto aristotelico per cui lo spazio è il luogo-dei-corpi (ma forse dietro c'era nuovamente la mediazione di Derodon): se per Aristotele il luogo è «la causa del perché un corpo [...] possa inerirvi», a maggior ragione ciò dovrà dirsi del vuoto (vuoto che d'altra parte «non si dà oltre il luogo»): e ciò che è causa di qualche effetto, aristotelicamente, esiste...<sup>324</sup>

In definitiva, la soluzione moreana pareva davvero essere a portata di mano, con tanto parlare di vuoto come spazio, distanza, «luogo che può ricevere corpi». Era sufficiente dire che Dio è lo spazio penetrabile in cui si collocano i corpi impenetrabili del mondo, ed evitare così le aporie legate all'esigenza di giustificare il concetto di uno spazio incorporeo all'interno di una teoria risolutamente corporalista. A tal fine sarebbe bastato rinunciare a identificare estensione e corpo. Eppure quel passo Cuperus non lo compie: forse per imperizia filosofica, o forse perché spazializzare Dio ai suoi occhi rischiava di apparire

---

<sup>322</sup> Non è escluso che la trattazione del sociniano del vuoto come di un 'non-niente' segua la logica dell'argomentazione di Guericke e Lubieniecki, che dopo aver parlato del vuoto in chiave anti-cartesiana come di uno spazio puro, increato e non-corporeo lo definivano un *nihil* – intendendolo però come un nulla-di-creato, e così dotandolo di caratteristiche positive (cfr. S. LUBIENIECKI, *op. cit.*, pp. 246 sgg.).

<sup>323</sup> Cfr. P. GASSENDI, *Animadversiones*, cit., p. 614 (luogo e tempo non sono sostanze né accidenti, ma sono pur sempre *res*, in quanto costituiscono «il luogo e il tempo di tutte le sostanze e di tutti gli accidenti»); ma che lo spazio abbia una sua consistenza ontologica e non sia cioè un *non-ens* poté averlo preso da Francesco Patrizi: cfr. D. DES CHENE, *op. cit.*, p. 358-360); e J. LOCKE, *Saggio sull'intelletto umano*, a c. di V. Cicero e M.G. D'Amico, Milano, Bompiani 2004, p. 297: «Se qualcuno mi domandasse che cosa sia questo spazio di cui parlo, potrò rispondergli solo quando costui mi avrà spiegato cos'è la sua estensione. Dire infatti, come si fa comunemente che l'estensione consiste nell'avere *partes extra partes*, equivale solo a dire che 'estensione è l'estensione». Così anche F. CUPERUS, *De Diepten des Satans*, cit., p. 12: «spazio vuoto è semplicemente spazio».

<sup>324</sup> AAR 298-299. Così anche Derodon: lo spazio non è «un puro nulla», poiché «è capace [*capable*] di qualcosa e può qualcosa», e per l'esattezza può «ricevere i corpi»: «il est le receptacle de tous les corps, puisque tout corps occupe quelque espace». Dunque «l'espace n'est pas un pur rien, mais [...] c'est quelque chose». In più, è qualcosa di «reale» (dato che ovunque vi siano oggetti reali lì vi è uno spazio che li accoglie) e di «sostanziale» (dato che non inerisce ad alcunché, come farebbe un accidente, ma al contrario è il luogo immobile, come riconosce Aristotele, di ogni mutamento: D. DERODON, *op. cit.*, pp. 71-72). Non essendo impenetrabile come lo sono i corpi, poi, lo spazio sarà una sostanza incorporea, e dunque «il faut necessairement que ce soit un esprit», ma non essendo mobile come gli spiriti umani e angelici, «alcuni concluderanno che il luogo e lo spazio non sono altro che l'immensità di Dio stesso» (p. 80: corsivi nostri), una «immensità che è appunto il ricettacolo di tutti i corpi» (p. 81), pur essendo «indivisibile e senza parti» (p. 83). Tesi magari difficile da accettare, concludeva il teologo calvinista, ma che è la sola in grado di resistere all'offensiva degli atei: a meno di non abbracciare la tesi «degli antichi Filosofi», per cui lo spazio è sempre indivisibile, giacché lo si intende come «l'inermité éternelle, infinie et sans action, laquelle n'est ni corps, ni esprit, ni accident, ni substance active, mais seulement une chose capable de recevoir tous les corps, et qui les ayant receu, es toujours infiniment au delà». La vicinanza di Henry More alle tesi di Derodon (degli anni Cinquanta del Seicento) è lampante (lo è anche, in parte, quella di Cuperus, ma come si è visto soltanto per quanto riguarda la spazializzazione di Dio: ma fu sufficiente perché alcuni lettori malevoli insinuassero l'analogia Derodon-Spinoza-More-sociniani: cfr. J. WITTICH (praes.), G.N. BROUWER (resp.), *Disputatio Philosophica de Natura Dei*, Den Haag, s.n. 1720, p. 31: con rinvio a Vorst, More, e alcuni «cabalisti»). La posizione «degli antichi filosofi» proposta da Derodon come l'unica alternativa all'ateismo è invece molto simile a quella che Bayle nel *Dictionnaire* attribuirà ai Cinesi, su cui cfr. F. BENIGNI, *Itinerari dell'antispinozismo. Spinoza e le metafisiche cartesiane (1648-1718)*, Firenze, Le Lettere 2018, pp. 168-169 e 196-198.

un'adesione di fatto alle tesi dei panteisti, che rendevano divino il mondo, e abolivano ogni differenza ponendo i corpi *in* Dio – al che dovette sembrargli preferibile piuttosto mettere il corpo finito di Dio nei corpi del mondo, fra di essi e al di fuori di essi, ma pur sempre in una condizione di separatezza e mai di inclusione (o – peggio – di consustanzialità).

In ogni caso, quali che furono le ragioni della mancata alleanza di Cuperus con le tesi di More, l'obiettivo polemico del sociniano restava, accanto all'ateismo materialista (ritenuto ormai battuto, con la tesi di un Dio presente negli spazi vuoti del mondo), lo spiritualismo dei cartesiani, gli «assertori di un'essenza divina inestesa»<sup>325</sup>. E su di esso tornavano le conclusioni del suo *excursus* sul vuoto: spiritualismo come nullibismo, come ateismo...

A fronte di ciò, un'inedita rielaborazione materialistica degli attributi teologici classici. L'onnipresenza di Dio, anzitutto.

### *L'onnipresenza*

Se si mette da parte l'ossessione interpretativa di Spinoza e ci si attiene invece alla lettera della pagina biblica, sarà facile ricavarne che Dio si muove di moto locale (Adamo, ad esempio, lo vede «camminare» nel «giardino» dell'Eden), e dunque la sua ubiquità andrà intesa come onnipresenza «per scienza e potenza», ma mai «per essenza» – ossia come se l'essenza di Dio fosse realmente ovunque (e su questo assunto anche un arminiano non avrebbe avuto molto da obiettare, dato il tendenziale finitismo non solo di Vorst, ma anche di colui che ne aveva preso il posto a Leida, Episcopius)<sup>326</sup>. Al di là della contestazione di questo o quel passo, è fuori discussione che Dio, a garanzia della propria ubiquità, possa «muoversi nello spazio»: lo dice la Bibbia, che Dio «scende dal cielo», ed è conforme a ragione, il ritenere che colui che «concede ad altre cose la facoltà locomotoria» non possa esserne sprovvisto<sup>327</sup>. Sicché sarà la sintesi del teologo calvinista Spanheim: per i sociniani l'«immensità» divina è solo un'immensità «di virtù e di perfezione, distinta da quella di essenza», e l'«onnipresenza è secondo potenza, virtù ed efficacia», ma «l'essenza di Dio» è «in cielo, o è limitata al Cielo»<sup>328</sup>.

È vero che nella Scrittura compare pure la celebre formula paolina secondo la quale «viviamo, ci muoviamo ed esistiamo *in* Dio»: un passo di cui approfitteranno i panteisti di ogni estrazione (Spinoza nel *Tractatus*, ad esempio, in esergo). Ma gli strumenti dell'analisi testuale ci insegnano a leggere la «parolina» *in* con valore di *per*<sup>329</sup>, sicché l'ubiquitarismo ancora una volta si rivela essere il frutto di una sovrainterpretazione abusiva della Bibbia. È cioè *in virtù dell'azione* di Dio, ma non *in* Dio, che noi viviamo, ci muoviamo, siamo: un'azione che può pure esercitarsi senza che sia presente l'essenza divina – alla maniera del sole, che «agisce ovunque anche se la sua essenza non è ovunque»<sup>330</sup>.

Certo, un Dio che si muove di moto locale nello spazio sarà un Dio finito, ma si capisce bene che si tratta di una scelta obbligata, perché l'alternativa sarebbe stata il panteismo – l'«estensione infinita dell'essenza» divina, un Dio «assolutamente infinito»<sup>331</sup>. Fra i due estremi opposti – un Dio che non è in nessun luogo e non esiste per eccesso di spiritualità (nullibismo), e uno che per eccesso di estensione coincide con l'intero universo (panteismo) – la posizione sociniana benché minoritaria («quasi tutti» infatti

<sup>325</sup> AAR 302. Per una sintesi di alcuni dibattiti moderni sul vuoto, cfr. S. MAZAURIC, *Gassendi, Pascal et la querelle du vide*, Paris, PUF 1998.

<sup>326</sup> E questo spiega anche l'apparente reticenza di Abramo a proposito di quell'attributo divino (AAR 23-24). Sull'onnipresenza per potenza e non per essenza, cfr., di Sozzini, *l'Epitome colloquii Racoviae habiti (A. D. 1601)* edita in D. CANTIMORI, E. FEIST, *Per la storia degli eretici italiani del secolo XVI in Europa*, Roma, Reale Accademia d'Italia 1937: a p. 219; ma anche il *Fragmentum Catechismi Prioris*, in *Opera omnia*, cit., t. I, p. 685. Di lì trarranno alcune delle tesi più audaci sulla finitezza divina l'arminiano Vorst (cfr. E. SCRIBANO, *Da Descartes a Spinoza*, cit., pp. 162-171, e 251 su Episcopio e Courcelles), e naturalmente J. CRELL, *De Deo*, cit., pp. 91-103.

<sup>327</sup> AAR 72.

<sup>328</sup> F. SPANHEIM, *op. cit.*, p. 187.

<sup>329</sup> AAR 245.

<sup>330</sup> AAR 201; stessa analogia in *De Diepten des Satans*, cit., p. 2.

<sup>331</sup> AAR 73.

«credono» ancora che l'essenza di Dio sia «ovunque»<sup>332</sup>) si conferma come l'unica conforme alla «sana ragione» e alle Scritture<sup>333</sup>.

Questo del resto era chiaro fin dal *Proemium*, quasi come un presupposto irrinunciabile per il sociniano: l'infinitismo teologico è una forma di ateismo camuffato<sup>334</sup>.

### *L'eternità dei decreti*

Discorso analogo per l'altra tesi ritenuta in odore di ateismo, l'«eternità» dei «decreti» divini, che per Cuperus, come anche per Crell, impone di fatto una paralisi all'agire di Dio, che risulterebbe vincolato dal carattere immutabile delle proprie decisioni, che così sarebbero tali da sempre e per sempre (era il rischio che aveva denunciato già Völkel nella tesi boeziana dell'eternità divina come «tota simul possessio»). In altri termini, in forza della propria eternità l'operare divino finisce per restare cristallizzato, e dunque indistinguibile da quello naturale: di fatto, una tesi atea. Beninteso, osserva il sociniano, è una prerogativa di Dio, quella di poter emanare «decret[i] assolut[i]» (ossia tali da «non pentirsene mai»): ma la Scrittura è ricca anche di testimonianze che alludono a «decret[i] condizionat[i]», ossia in qualche modo provvisori, sospesi alla sussistenza di precise condizioni mutate le quali il decreto potrà venir meno<sup>335</sup>. Tutto sta nel non perdere di vista la corretta accezione antropomorfa di Dio: «non c'è infatti nulla di assurdo né di sconveniente per Dio, nel mutamento»<sup>336</sup>. L'antropomorfismo delle Scritture è trasparente e «conforme a ragione»<sup>337</sup>: Dio «è mite» e «giusto» ma talvolta «si adira» e «dà in escandescenze»<sup>338</sup>, «muta parere» e persino «si pente» (nel senso già esposto, per cui le sue decisioni sono suscettibili di revoca al venir meno delle loro condizioni)<sup>339</sup>. Crell aveva parlato, a proposito di Dio, di «quasi-affetti», e così ora Cuperus. Come ogni «legislatore», Dio emana decreti «alla maniera di un re» ed è perfino «geloso»

<sup>332</sup> AAR 236 (è il personaggio di Misaete a registrarlo); cfr. anche pp. 243-244 (ancora Misaete, imbattuto: Dio è esteso e dunque composto di parti). Fra i «quasi tutti», c'era il teologo protestante Desmarets, il quale, avvalendosi dell'autorità di Grozio, accostava con perfidia cartesianismo e socinianismo perché entrambi negano la «presenza essenziale» di Dio (S. DESMARETS, *De abusu philosophiae cartesianae*, Groningen, Everts 1670, p. 52): sicché il capo d'accusa di nullibismo poteva esser diretto anche contro i sociniani, che sottraggono l'essenza di Dio dal mondo creato (e forse anche questo spiega la concitazione con cui Cuperus si affannava a cercare nel mondo naturale un 'luogo' in cui collocare l'estensione di Dio).

<sup>333</sup> AAR 135.

<sup>334</sup> AAR Proemium, s.p.: fra le tesi degli Atei, l'idea che «attribu[isce] [a Dio] un'essenza infinita in virtù della sua estensione, ma anche [l'idea per cui l'essenza di Dio] è priva di estensione».

<sup>335</sup> AAR 28 (ma anche cfr. p. 137). Cfr. già J. VÖLKEL, *De vera religione Libri Quinque*, Raków, Sternack 1630, pp. 127 (il libro di Völkel fu pubblicato solo dopo la morte dell'autore, antepostandosi senza soluzione di continuità il *De Deo* di Crell, quasi a costituire un unico testo omogeneo di teologia sociniana, data la complementarietà delle sue due componenti). La distinzione cuperusiana fra decreti assoluti e condizionati, come la concezione antropomorfa più generale della volontà divina, è senz'altro ripresa da Crell (*De Deo*, cit., pp. 330-331: «Absoluta enim Dei decreta semper ac necessario ad exitum perduncuntur, ita constantia Dei [...] postulante. [...] At illa Dei decreta quae conditionem aliquam habent annexam [...] non semper ad exitum perduncuntur; imo interdum in contrarium vertuntur»; ma cfr. tutto il capitolo *De decretis dei*, alle pp. 324-349). Il rifiuto dell'eternità dei decreti, che renderebbe Dio necessitato nell'agire, in Crell è a p. 127.

<sup>336</sup> AAR 194; ma cfr. tutti i paragrafi di AAR 193-195: «de membris et passionibus humanis, Deo attributis», «de Dei mutabilitate», «de Prophetis non impletis», «de induratione». Già Erasmo aveva dovuto render conto dei passaggi biblici intorno a un Dio «che si adira, che soffre, che s'indigna, si irrita, che minaccia, odia, ma che poi si lascia commuovere, si pente di quel che ha fatto e muta le sue decisioni»; ma la conclusione dell'umanista era che «questi mutamenti» non sono affatto «propri della natura divina», ma semmai attendono a «un modo di parlare» con cui «la Scrittura adatta il suo linguaggio al nostro modo di sentire» (ERASMO DA ROTTERDAM, *Libero arbitrio*, cit., p. 51, ma lo stesso alle pp. 70-71).

<sup>337</sup> AAR 76 (con un'ossessiva ricorrenza, qui, delle formule «cum ratione convenire» e «non [...] rationi repugnare»).

<sup>338</sup> AAR 149.

<sup>339</sup> AAR 194, ma cfr. anche p. 137, ove si discute l'anti-antropomorfismo solo apparente di *1 Samuele 15,29* a torto invocato da B. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, in *op. cit.*, p. 993: G III, p. 184 (al contrario di quanto afferma Geremia, per Spinoza «Samuele nega espressamente che Dio si pente della propria decisione»); lo stesso passo di Samuele era stato citato da L. MEYER, *op. cit.*, p. 171, per concluderne che, data la presenza nella Scrittura di altri passi di senso opposto – cosa che anche Spinoza aveva rilevato –, sarà la «ragione» a dover «decidere quali passaggi andranno interpretati letteralmente e quali solo in senso figurato». Com'è ormai chiaro, la posizione di Cuperus è opposta: se si analizza con discernimento la pagina biblica, ci si accorge che Samuele *non nega affatto* che Dio possa pentirsi, ma solo che possa pentirsi *alla maniera di alcuni uomini*, mossi «da opportunismo o lucro». Nessuna contraddizione sostanziale dunque è dato rinvenire nella lettera del testo rivelato. «Dio è mutevole» per Cuperus, sarà il verdetto di F. SPANHEIM, *op. cit.*, p. 118.

(nonostante Spinoza si affanni a sostenere il contrario), nel senso che «non può sopportare che senza il suo permesso venga tributato ad altri l'onore a lui dovuto»<sup>340</sup>.

Va detto che questo antropomorfismo quasi ostentato incontra in Cuperus un limite strutturale nel volontarismo che orienta la strategia antirazionalista di tutta l'opera: l'idea già vista in precedenza per cui si devono dedurre i «doveri della pietà» cristiana dall'unico fondamento del potere/potenza/dominio di Dio, rispetto al quale nulla è buono giusto o equo di per sé, ma questi sono tali perché Dio ha decretato così<sup>341</sup> – ragion per cui la «giustizia» che noi attribuiamo a Dio non sarà certo da intendersi allo stesso modo della giustizia umana (non potendo Dio subire alcune ingiustizie, dato che nessuno può arrecargli alcun danno), e lo stesso dicasi per la bontà, o la carità. Tuttavia questo primato della potenza divina nel trattato non è sviluppato fin nelle sue estreme conseguenze (un Dio a-morale) e pare convivere pacificamente con una prospettiva antropomorfa.

Stando alle Scritture, non è affatto vero che Dio non abbia «alcuna somiglianza con le cose visibili»<sup>342</sup> e anzi la creazione dell'uomo «a immagine e somiglianza di Dio» parrebbe testimoniare piuttosto il contrario, e cioè che l'uomo ha una «somiglianza» (*similitudo*) con Dio «nell'essenza, ossia nella forma o nella figura, o tutte assieme, che costituiscono l'essenza umana»<sup>343</sup>. Certo c'è sproporzione fra «potenza» divina e umana, né a Dio possono essere attribuite «membra umane» o «passioni dell'anima» – ma ciò in un senso ben preciso: e cioè che essendo Dio altra cosa dall'uomo, non avrà «membra corporalia *qualia homines habent*» né «passiones *quae mentem turbant*». Ma sia chiaro che «non per questo si dovrà dire che in Dio *non possano* darsi membra e attributi dell'anima tali da convenire alla sua natura»<sup>344</sup>.

L'insistenza dell'autore del *Tractatus theologico-politius* nel voler identificare agire divino e leggi di natura – per meglio ridurre la specificità del primo schiacciandolo sulle seconde – riposa peraltro a sua volta su un equivoco e indimostrato conferimento di eternità alle leggi di natura: queste saranno pure «decreti» divini, ma che tali decreti siano eterni «è del tutto incerto» (e comunque – era la critica di fondo – anche questo non autorizzerebbe la critica ai miracoli, perché a tal fine Spinoza avrebbe dovuto dimostrare non solo che le leggi naturali sono eterni decreti divini, ma anche che esse «esauriscono i decreti divini» e quindi oltre ad esse Dio non può più fare altro – tesi che invece nel *Tractatus* manca<sup>345</sup>).

### La sapienza

Altro attributo teologico classico, la sapienza. Fa bene l'autore del *Tractatus* a notare come Adamo nella Bibbia ignori la prescienza divina: solo che ciò non lo si deve imputare a un difetto di conoscenza di Adamo, come insinua Spinoza, ma perché è invece vero che Dio non conosce i «futuri contingenti» (dato che le azioni degli uomini sono libere e volontarie, e per definizione sfuggono alla pre-scienza divina)<sup>346</sup>. Lo stesso vale per le testimonianze di Abramo e di Mosè<sup>347</sup>: nelle Scritture si parla di un Dio onnisciente, ossia che conosce «tutto», ma non di un Dio che in anticipo conosce gli eventi futuri, giacché il futuro è un *nihil* e come tale non rientra nell'*omnia* reale che solo è oggetto di scienza: «prima che avvengano», le

---

<sup>340</sup> AAR 76. A p. 135-136 (con menzione del domenicano Sante Pagnini (1470-1541), il primo traduttore in latino della Bibbia dopo San Girolamo, e dello scrittore di cose religiose Edward Leigh (1602-1671), noto per le sue indagini lessicografiche sull'Antico e il Nuovo Testamento) il sociniano ripete: Dio «difende» il proprio onore contro i «detrattori». J. CRELL, *op. cit.*, pp. 292 e sgg. parla a proposito di Dio di «quasi-affetti». Ma già a p. 261, ad es., aveva parlato di un Dio che legifera e abroga o dispensa, pur restando «costante». Per la trattazione di questi temi in Soner, cfr. D. FACCA, *op. cit.*, cap. 3 (§§ «The commentary on Book XII» e «Soner's philosophical theology»).

<sup>341</sup> AAR 254-255.

<sup>342</sup> AAR 136-137.

<sup>343</sup> AAR 144.

<sup>344</sup> AAR 193.

<sup>345</sup> Questo argomento di Spinoza, scriverà Cuperus nel 1687 (*Weerlegging van de voornaamse gronden...*, cit., pp. 94-95: cfr. J. ISRAEL, *Radical Enlightenment*, cit., p. 348) determinò la conversione allo spinozismo di Bredenburg, che il sociniano data a partire dal 1676. Dall'identificazione arbitraria di Dio e leggi eterne della fisica deriverebbe poi l'erronea negazione di spettri demoni e angeli.

<sup>346</sup> AAR 24.

<sup>347</sup> AAR 24-25.

azioni umane «sono un mero nulla» e «di esse non può occuparsi nessuna scienza certa, né un *mero nulla* può esser oggetto di scienza divina»<sup>348</sup>.

Non che Dio «non possa» pre-conoscere «tutto con certezza»: egli «potrebbe farlo», se solo «volesse determinare le cose future» (che poi è quanto aveva detto Calvino)<sup>349</sup>; ma poiché (contro Calvino) ha *voluto* che le «azioni» dell'uomo fossero «libere» ne segue che la loro pre-conoscenza è esclusa: «la scienza si rivolge infatti soltanto alle cose presenti o passate», oppure «alle cose future le cui cause necessariamente efficienti o già esistono, oppure già sono state determinate da decreto certo di Dio – cosa che appunto non si dà affatto nelle azioni libere»<sup>350</sup>.

In altri termini, sostenere l'onniscienza (la prescienza dei futuri contingenti) equivale ad aderire tacitamente a un presupposto determinista, come quello dell'autore del *Tractatus*. Da parte del sociniano, era una ritorsione pesante per l'Olanda calvinista di fine Seicento (persino quella delle frange più liberali, e dello stesso Vorst): e non a caso viene formulata quasi esibendo le credenziali di scuola: «per questa e altre ragioni pregnanti, quest'opinione [della pre-scienza] è giustamente respinta dai sociniani»<sup>351</sup>.

### *La semplicità*

Aveva un bell'insistere Voetius, che Tomisti e Scotisti di ogni tempo «rimuovono ogni composizione da Dio», e che quindi i sociniani avrebbero dovuto fare altrettanto<sup>352</sup>. Non era certo in ossequio alla tradizione, che Cuperus conduceva la sua crociata contro gli atei! Anzi, al contrario: per il sociniano un'altra fonte segreta del necessitarismo degli atei è proprio la tesi della semplicità divina, ossia la mancata «distin[zione] [de]gli attributi di Dio, [sia] dall'essenza di Dio [che] fra di loro» – «opinione» assai diffusa presso i «teologi» (il che nuovamente suona come un'accusa: la teologia non-sociniana porta all'ateismo)<sup>353</sup>.

Ancora una volta, la corretta impostazione è quella antropomorfa: nell'uomo, ad esempio, l'intelletto – ossia insieme «la facoltà di intendere» e l'intendere «in atto» – è distinto dalla volontà – ossia la facoltà di volere e l'atto di volontà – poiché la seconda è «libera» e può dirigersi su qualsiasi oggetto, «cosa che invece non può esser detta dell'intelletto». Come il «parlare e l'ascoltare, il vedere o il camminare», così l'intendere e il volere sono nell'uomo facoltà distinte – e lo stesso varrà per Dio. Chi volesse rendere la volontà divina identica all'intelletto – come fa l'autore del *Tractatus* – dovrebbe invece dimostrarlo con argomenti, e non darlo per scontato insinuando che la volontà sia *come* l'intelletto, cioè non-libera, e che Dio sia la natura, e non un «re» che legifera<sup>354</sup>.

L'attacco di Cuperus era mirato, e individuava (con l'acume proprio dei primissimi critici) un aspetto cruciale del determinismo spinoziano, ossia l'assunzione, nel quarto capitolo del *Tractatus*, dell'identità in Dio di intelletto e volontà come un *per se notum* (e in questo gesto da parte di Spinoza c'era a sua volta

<sup>348</sup> AAR 184.

<sup>349</sup> Anche Calvino legava la prescienza al determinismo teologico, allorché inveiva contro i «cavilli» di quanti, per cercare di rendere compatibile il dogma della «predestinazione» con il libero arbitrio, «vogliono fondare [la predestinazione] sulla prescienza»: al contrario «[Dio] prevede tutte le cose *come le dispone*» (J. CALVIN, *Istituzione della religione cristiana*, III, xxi, 5, Torino, UTET 2009, t. I, pp. 1100-1101, corsivo nostro).

<sup>350</sup> AAR 184. In questo senso Dio, creando degli uomini liberi, ha *voluto* porre dei limiti alla propria pre-scienza (E. SCRIBANO, *Da Descartes a Spinoza*, cit., p. 77, n. 143, rileva la presenza di una tesi simile in F. LA MOTHE LE VAYER, *Oeuvres... suite du second tome*, Paris, Courbé 1662, p. 833: ove la sapienza di Dio «n'est bornée que par sa seule volonté, qui a esté de tout tems de creer un animal libre»). Corretto anche in questo caso Spanheim (*op. cit.*, p. 190): per i sociniani, o libertà o prescienza.

<sup>351</sup> AAR 184 (corsivo nostro): fra i sociniani in questione, oltre al Fausto Sozzini delle *Praelectiones theologicae* (cit.), c'era almeno Crell (*De Deo*, cit., pp. 198-200), con gli stessi argomenti che poi avremo in Cuperus: la prescienza implicherebbe la predeterminazione, ossia il necessitarismo. Voetius denuncia questa tesi (nella versione di Fausto Sozzini) come atea: G. VOETIUS, *op. cit.*, p. 147 (e ancora, a p. 189: atea, se non altro di un ateismo «indiretto», quello che si configura come conseguenza cioè di altre tesi: nel caso di Sozzini, la negazione della «semplicità, infinità, immutabilità, e prescienza di Dio; nonché dell'immortalità dell'anima»); semplicemente si guarda bene dal dividerla, invece, C. VORST, *op. cit.*, pp. 48-49.

<sup>352</sup> Sulla teologia razionale di Voetius, attraversata da continui confronti con il pensiero sociniano, cfr. l'importante studio di A.J. BECK, *Gisbertus Voetius (1589-1676) on God, Freedom and Contingency. An early Modern Reformed Voice*, Leiden-Boston, Brill 2007, pp. 255-260 (da cui la citazione, a p. 257), 276-277, 283. Sul tema dei futuri contingenti, cfr. *ivi*, pp. 298-300.

<sup>353</sup> AAR Proemium, s.p.

<sup>354</sup> AAR 48.

una ritorsione: perché quell'identità avrebbero dovuto darla per buona pure tutti i teologi, data la loro celebrazione acritica della semplicità divina...)»<sup>355</sup>.

Le proprietà del triangolo sono tali – aveva scritto Spinoza – non per una presunta essenza di per sé necessaria del triangolo, ma perché quest'essenza è «contenuta *ab aeterno* nella natura divina», il che conferisce eternità anche alle proprietà del triangolo: ciò significa che le due proposizioni si equivalgono, 'Dio intende le proprietà del triangolo' e 'Dio decreta che le proprietà del triangolo siano tali'. Ma – ribatteva il sociniano – questa supposta identità degli attributi sarebbe valida solo se Dio fosse identico al mondo: in quel caso sì, «la natura del triangolo [sarebbe] contenuta nella natura di Dio»<sup>356</sup>. Ma poiché il panteismo non è stato ancora dimostrato, non è lecito affermare quella tesi. Sarà dunque da ritenersi valida la tesi opposta, per cui, come s'è visto in precedenza, esiste un ordine di essenze eterne e indipendenti dalla volontà divina: «la natura del triangolo è la medesima, che Dio esista o meno, che qualcuno la intenda o meno»<sup>357</sup>. O ancora: «che due per due faccia quattro è vero, ed è un'eterna verità, anche se non esistesse in natura alcun Dio, e anche se nessuno lo sapesse»<sup>358</sup>. Un razionalismo quanto mai netto<sup>359</sup>, che finiva per travolgere, insieme alla tesi dell'identità degli attributi, non solo il determinismo spinoziano, ma anche l'arbitrarismo teologico di Cartesio e di alcuni cartesiani, che proprio dalla semplicità divina faceva discendere il carattere creato delle cosiddette 'verità eterne'.

Analogo discorso per l'altro aspetto della semplicità divina, l'identità fra essenza e attributi, e nello specifico l'attributo della potenza. Il sociniano liquida questa tesi (cartesiana, ma centrale nelle pagine del *Tractatus*) con un semplice rimando per analogia: è una posizione assurda e paradossale, come lo sarebbe «sostenere che la potenza *umana* sia la stessa essenza umana». (Con una ritorsione, a seguire: la teologia sociniana, col riconoscere una forma di distinzione fra gli attributi e l'essenza di Dio, comunque non attenda affatto alla più profonda unità di Dio – non più di quanto faccia l'autore del *Tractatus*, che «vuole che la natura sia eterna» e divina, nonostante sia evidente a tutti che la natura sia composta di parti...<sup>360</sup>. Nei Paesi Bassi, in quegli anni, il coro dei critici di quella tesi era pressoché unanime, a partire dal 'partito' voetiano: ma solo i sociniani potevano permettersi il lusso di opporre frontalmente, a quella tesi, una teologia compiutamente antropomorfa.)

### L'onnipotenza

Che ne è dell'onnipotenza divina, all'interno della teologia sociniana? Essa va senz'altro declinata secondo i criteri antropomorfi che la Scrittura esibisce – e del resto lo stesso *Tractatus* riconosce che alcuni «attributi» teologici erano noti già ad Adamo, se è vero che questi era a conoscenza che Dio fosse «creatore» (e dunque essendo creatore, con buona pace di Spinoza, va da sé che lo si riteneva pure dotato di altre qualità, come la vita, la sapienza, e appunto l'«onnipotenza»<sup>361</sup>, ossia la «potenza infinita»)»<sup>362</sup>.

---

<sup>355</sup> Cfr. B. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, in *op. cit.*, pp. 745-747 (G III, p. 63): «la volontà di Dio e l'intelletto di Dio sono in sé una sola e identica cosa [...]. Per esempio, quando consideriamo soltanto che la natura del triangolo è contenuta *ab aeterno* nella natura divina, come verità eterna, allora diciamo che Dio ha l'idea del triangolo, ossia che intende la natura del triangolo. [...] la natura del triangolo è contenuta nella natura divina per la sola necessità della natura divina, e non per la necessità dell'essenza e della natura del triangolo [...]. Perciò rispetto a Dio affermiamo una sola e identica cosa quando diciamo che Dio ha *ab aeterno* decretato e voluto che i tre angoli del triangolo fossero uguali a due retti, oppure che Dio ha inteso ciò». Spinoza ne faceva derivare, due capitoli dopo, il determinismo, ossia l'idea per cui «le leggi universali della natura non sono se non decreti di Dio che seguono dalla necessità e dalla perfezione della natura divina» (*ivi*, p. 785; G III, pp. 82-83).

<sup>356</sup> AAR 48.

<sup>357</sup> *Ibidem*.

<sup>358</sup> AAR 55.

<sup>359</sup> Qui per razionalismo intendiamo l'idea per cui ci sia un ordine di verità indipendente dall'arbitrio divino: l'opposto del volontarismo.

<sup>360</sup> AAR 57: «anche se concepiamo gli attributi di Dio come distinti dalla sua essenza, tuttavia l'Avversario non è autorizzato a concluderne che Dio sia [per noi] composto e quindi non-eterno. Lui stesso infatti ritiene che la Natura sia eterna, nonostante vi riconosca delle parti e dunque una qualche composizione».

<sup>361</sup> AAR 25 (ma qui Cuperus, più che dimostrare l'onnipotenza divina, si limita a dire che questa proprietà nella Scrittura era stata attribuita a Dio da Mosè, e che Spinoza non è stato in grado di provarne la «falsità»).

<sup>362</sup> AAR 65.



Nel sistema sociniano, che Dio abbia fra i suoi attributi la potenza non comporta deroghe alla sua perfetta finitezza: in linea con quanto appena visto, Dio infatti può tutto, ossia ‘tutto-ciò-che-è-possibile’ e «non implica contraddizione» – il che di per sé era piuttosto pacifico, se non fosse che i sociniani (e di lì anche qualche arminiano, come Vorst) quest’assunto lo saldavano all’altro, molto meno scontato, della finitezza di Dio<sup>363</sup>. Ad esempio: Dio *non può* violare il principio di non-contraddizione, ossia far sì che gli opposti siano identici («due e tre», «caldo e freddo», «luce e tenebra»)<sup>364</sup>; o comandare agli uomini di essere atei o irreligiosi (curioso caso di contraddittorietà)<sup>365</sup>. *Può* invece compiere miracoli, ossia «cambiare le leggi di natura», o «modificarle» a proprio «piacimento» e persino «produrre una natura differente»<sup>366</sup> – e ciò proprio in virtù di quella potenza che la Scrittura testimonia (e di cui non c’è motivo di dubitare: del resto le leggi di natura non sono eterne e dunque sono modificabili, laddove le cose contraddittorie esulano per definizione dal novero dei possibili!)<sup>367</sup>.

C’è un argomento ulteriore, che il sociniano formula, ed è in realtà piuttosto debole, tutto fondato su una petizione di principio. Ma il suo interesse sta nel fatto che nel suo svolgimento si dispiega uno schema molto simile a quello che Spinoza confuterà nell’*Ethica* (I, 17, scolio: ma anche nel *Breve trattato*: I, 2). Segno che quella posizione sociniana doveva essere diffusa, e nota a Spinoza al momento della redazione dell’*Ethica*; o che, forse più verosimilmente, Cuperus criticava il *Tractatus theologico-politicus* con un occhio rivolto agli scritti metafisici che in quegli anni Spinoza stava elaborando e forse anche diffondendo in forma di bozze presso una cerchia ristretta di amici e conoscenti.

Così Spinoza nel *Tractatus*: tutti gli eventi descritti nella Bibbia come sovranaturali o contronaturali andrebbero per quanto possibile spiegati come effetti delle eterne (e divine) leggi di natura, giacché queste si estendono a tutto, e nessun evento può sottrarsi alla loro presa<sup>368</sup>.

La risposta del sociniano: la potenza della natura sarà pure divina, ma da ciò non segue affatto che sia infinita *come lo è Dio*, «a meno che non dimostri che Dio ha trasferito *tutta intera* la propria potenza alla natura», senza residui. Ma un Dio che esaurisse la propria potenza in quella del mondo sarebbe un Dio che «distrukge se stesso», che «perverte la propria natura», privandosi della possibilità di «restare padrone» del mondo – il che è contraddittorio (dato quanto detto sopra). In altre parole, la potenza della natura deve essere finita... affinché nelle disponibilità del creatore possa sussistere un residuo di potenza superiore. Era stata la tesi di Crell: la libertà di Dio sta nel poter «fare più cose di quelle che *di fatto* vuole e fa»<sup>369</sup>.

Questa, infine, la contro-replica di Spinoza, nell’*Ethica* (di nuovo, dopo aver trattato di intelletto e volontà divine, e di natura eterna del triangolo): «molti» credono che Dio non possa produrre tutto ciò che ha nell’intelletto perché altrimenti «esaurirebbe la sua onnipotenza e si renderebbe imperfetto»: ma

<sup>363</sup> AAR 71: in Cuperus era un’altra stoccata al cartesianismo (per la precisione: alla smisurata apologia della potenza divina da parte di Cartesio e di alcuni epigoni: come ad esempio Frans Burman, per il quale «non si dà possibile se non dipendente dal decreto e dalla volontà divine»: F. BURMAN, *Synopsis theologiae*, Utrecht, Noenardum 1671, t. I, p. 119). Con tutt’altra intenzione, già C. VORST, *op. cit.*, pp. 33,45; e Crell: «Deum omnia posse, ea intelliguntur omnia, quae sub potentiam ullam cadunt, seu quae natura sua sunt possibili» (J. CRELL, *De Deo*, cit., p. 197, a sventare mostri logici come la trinità, ad esempio; ma citando espressamente l’arminiano Vorst sulla finitezza di Dio: p. 275; ma cfr. anche p. 160: «de potentia Dei etiam cavendum est ne omnipotentia divina ad quaevis *absurda dogmata* adstruenda abutaris»). Sul dibattito in ambiente riformato intorno all’arbitrarismo cartesiano, cfr. E. SCRIBANO, *Da Descartes a Spinoza*, cit., pp. 107-128.

<sup>364</sup> AAR 61.

<sup>365</sup> AAR 261: Dio nell’Antico Testamento ha senz’altro potuto «imporre cose molto diverse e persino contrarie rispetto a quelle che comanda ora, con l’intento di mettere alla prova, allora, la nostra obbedienza e fiducia nei suoi confronti [*ut obedientiam et fiduciam nostram ostenderemus erga eum*]. Ma sembra che non possa comandarci di averlo in odio, di non amarlo e altre cose simili, poiché ciò pare essere massimamente contrario alla sua stessa natura [*quia id ipsius naturae maxime videtur adversari*].»

<sup>366</sup> AAR 57-58.

<sup>367</sup> AAR 62.

<sup>368</sup> Cfr. B. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, in *op. cit.*, p. 785: G III, p. 83: «Se dunque in natura avvenisse qualcosa che fosse contrario alle sue leggi universali, ciò sarebbe necessariamente contrario al decreto, all’intelletto e alla natura di Dio [...] cosa della quale niente è più assurdo». Se ne ricava che, «se [...] nella Sacra Scrittura si trovano alcune cose di cui non sappiamo esporre le cause e che sembrano essere accadute oltre, anzi contro, l’ordine della natura, non devono essere per noi di ostacolo, ma bisogna credere senza eccezione che quanto è veramente accaduto è accaduto naturalmente» (*ivi*, p. 801: G III, p. 90).

<sup>369</sup> AAR 57; J. CRELL, *De Deo*, cit., p. 154. Ma sul punto, e sui possibili legami di Crell con la scolastica spagnola, cfr. D. FACCA, *op. cit.*, cap. 3 (§ «Epilogue: Crell and the critique of Alexandrian finalism»).

questo è assurdo, perché di fatto equivale a dire che Dio è potente ma «ammettere nello stesso tempo che egli non può fare tutto ciò a cui si estende la sua potenza». (Accusa quanto mai calzante, nel caso di Cuperus, nella cui considerazione l'onnipotenza divina era davvero ridotta a poca cosa...)

Quasi un dialogo a distanza<sup>370</sup>.

Come sia da intendersi per i sociniani – e per Cuperus – la creazione di cui si legge nelle Scritture, è ormai chiaro. Non come *ex nihilo*, perché fra il nulla e l'essere (anzi, «fra il nulla e un corpo») vi è «distanza infinita», ragion per cui «nulla può prodursi dal nulla»: dunque come formazione dell'universo «a partire da una materia preesistente che, occorre riconoscerlo, è priva di principio» (ossia è essa stessa eterna)<sup>371</sup>. Era una delle tesi di cui Spinoza s'era fatto beffe nel 1662: segno che, pure, una qualche diffusione l'aveva avuta. Non solo: per Cuperus dato che – per l'uomo come per Dio – ogni «diversità» provoca «piacere», *oblectamentum*, non è escluso che proprio mosso da questo piacere Dio abbia creato già altri universi «prima» di questo e ne possa produrre di nuovi in futuro, con «infinite» combinazioni e mescolanze fra gli elementi della materia<sup>372</sup>.

---

<sup>370</sup> La tesi di Spinoza era esposta nell'*Ethica* (ma era già in B. SPINOZA, *Breve trattato*, in *op. cit.*, pp. 203-205: G I, p. 22): «altri ritengono che Dio è causa libera perché può, come credono, far sì che le cose che abbiamo detto seguire dalla sua natura, cioè che sono in suo potere, non accadano, o non siano prodotte da lui» (*Etica*, in *ivi*, p. 1177: G II, p. 62); «se avesse creato, dicono, tutte le cose che sono nel suo intelletto, egli, allora, non avrebbe potuto creare null'altro, e credono che questo ripugni all'onnipotenza di Dio [...]. Anzi, gli avversari (sia lecito parlare apertamente) negano, a quel che pare, l'onnipotenza di Dio. Essi, infatti, sono costretti a confessare che Dio conosce un'infinità di cose creabili che tuttavia non potrà mai creare. Giacché, altrimenti, cioè se egli creasse tutto ciò che conosce, esaurirebbe, secondo loro, la sua onnipotenza e si renderebbe imperfetto. Per affermar dunque che Dio è perfetto, sono ridotti a dover ammettere nello stesso tempo che egli non può fare tutto ciò a cui si estende la sua potenza; cosa, questa, della quale non vedo si possa immaginare un'altra più assurda o più ripugnante all'onnipotenza divina» (*ivi*, pp. 1177-1179: G II, pp. 62-63). La tesi che Spinoza contestava (qui assunta in prima persona dal sociniano) non doveva essere nuova: noi abbiamo ipotizzato venisse da Crell, ma H.A. WOLFSON (*The philosophy of Spinoza*, Cambridge (MA), Harvard UP 1934, p. 411-412) rinvia «senz'altro» al filosofo ebreo A. Cohen Herrera, mentre L. ROBINSON (*Kommentar zu Spinozas Ethik*, Leipzig, Meiner 1928, p. 180) al gesuita B. Pereira. Aggiungiamo che anche nel corso del processo a Giordano Bruno, Bellarmino avrebbe avanzato una replica analoga alle tesi incriminate del Nolano (tesi, di contro, molto vicine a queste di Spinoza): cfr. i resoconti raccolti in L. FIRPO, *Il processo di Giordano Bruno*, Roma, Salerno 1993: pp. 167, 268-269, 300.

<sup>371</sup> AAR 178: «nulla può prodursi dal nulla, e fra il nulla e il corpo c'è una distanza infinita e incolmabile; ne segue che con il mero ragionamento naturale [*ex naturali ratiocinatione*] non si può discutere se questa cosa sia accaduta» («fra il nulla e il corpo c'è una distanza infinita» è un asserto vistoso: che parrebbe intento a parodiare il più classico «c'è distanza infinita fra il nulla e l'essere...», ripetuto fra gli altri da PH. MORNAY, *op. cit.*, p. 145: del resto è lo stesso Mornay che dopo qualche pagina dedicava un capitolo al rifiuto della tesi di una materia coeterna a Dio che Dio si sarebbe limitato a formare: pp. 149-150). Che la *naturalis ratiocinatio* imponga l'eternità del mondo contro il creazionismo lo riconosceva lo stesso Gassendi (*Syntagma*, cit., pp. 163, 233-234).

<sup>372</sup> AAR 204: contro la tesi atea dell'assenza di ragioni che presiederebbero alla presunta creazione di questo mondo in un dato momento del tempo piuttosto che in un altro, Cuperus avanza una replica decisamente audace (una curiosa modulazione del tema ciceroniano del *De Natura Deorum* intorno all'assurdità della presunta composizione di un'opera poetica a partire dalla distribuzione aleatoria delle «ventuno lettere dell'alfabeto»: M.T. CICERONE, *La natura degli dèi*, in *Opere politiche e filosofiche*, a c. di N. Marinone, Torino, UTET 1955, t. II, p. 582): «la materia con cui è stato prodotto il mondo è tale da poter mutare infinite volte; e dato che ogni diversità che noi cerchiamo spontaneamente ci procura un piacere, per la medesima ragione Dio è stato indotto a produrre questo Mondo – e per la stessa ragione forse più volte ne aveva prodotti altri, prima, e ne produrrà altri in futuro. Nessuno può dimostrare che ciò non sia vero. Nessuno potrà mai negare che la materia della Natura, mescolata in infiniti modi, possa mutarsi in altra forma: basterà considerare i ventiquattro elementi della scrittura, dalla cui combinazione appunto si forma un numero infinito di parole e di linguaggi. E [lo stesso può dirsi della formazione dell']Universo, dato che la Sacra Pagina fa menzione degli Angeli, che però non leggiamo esser stati creati all'inizio di questa creazione [*Creationis huius*]. È dunque possibile ipotizzare che essi siano stati creati prima di questo mondo, insieme ad un altro Universo, che [poi] è stato distrutto da Dio [...]. E nessuno sarà in grado di dimostrare che ciò sia falso o assurdo». Sulle sfere celesti dotate di un'anima e quindi di un moto che mira a conseguire il sommo bene, tema già aristotelico, cfr. P. GASSENDI, *Syntagma*, cit., pp. 633-634. Sulla creazione degli angeli, già J. VÖLKEL, *op. cit.*, pp. 2-4, e C. VORST, *op. cit.*, p. 205. Sozzini aveva rifiutato, in privato, la creazione dal nulla (F. SOZZINI, *Epitome colloquii Racoviae habiti (A. D. 1601)*, cit., p. 223: «negatur autem Deo ex nihilo coelum terramque creasse quamvis hac de re hoc vel illo modo sentire, ad salutem non sit necessarium. Nihil autem blasphemium dici, quando affirmatur Deum non ex nihilo coelum et terram creasse, vel hinc apparet quod nusquam huiusce rei in canonicis scriptis fiat mentio»). D'altra parte, poter creare qualcosa dal nulla richiederebbe una potenza infinita, estranea a Dio: e così di lì a poco i sociniani si sentirono autorizzati a proporla a gran voce, quella tesi: cfr. H. MOSCOROVIVUS, *Refutatio libri de baptismo Martini Smigleccii Iesuitae*, Raków, s.n. 1617, pp. 78-80; e poi J. VÖLKEL, *op. cit.*, pp. 5-6.

Come si sa, è «anche l'ipotesi degli atei», che la materia da cui è stato prodotto il mondo «sia assolutamente eterna» – ossia tale da «poter sussistere senza un inizio»<sup>373</sup> – e infatti nel dialogo filosofico spetta all'ateo Misaete chiamare a raccolta i passi biblici in cui si dice che la natura è stata creata non *ex nihilo* ma *ex materia* esistente *ab aeterno*<sup>374</sup>. Solo che a differenza degli atei i sociniani ritengono che essa sia stata opportunamente plasmata da un Dio, alla maniera del porfido degli antichi Romani, interamente usato per costruire «gli edifici e i loro ornamenti»<sup>375</sup>. Certo, se ci si attiene alla sola ragione naturale si è portati a dar ragione agli atei, che dall'eternità della materia prima concludono a favore dell'eternità (e quindi non-creaturalità) dell'universo<sup>376</sup>. Ma a suffragare la validità della tesi sociniana basta la Scrittura: con, in più, quella curiosa adozione dell'argomento del *consensus* che abbiamo chiamato 'tesi linguistica' e su cui torneremo brevemente – per cui data la diffusione fra gli uomini di un'opinione assolutamente anomala (la *nozione* di creazione), ne segue che l'oggetto indicato da quell'opinione (il *fatto* della creazione) è esistito realmente – ossia non è un «puro niente» (e ciò, per il solo fatto di essere un oggetto di pensiero)<sup>377</sup>.

---

<sup>373</sup> AAR 197-198.

<sup>374</sup> AAR 241: qui l'ateo Misaete mette in atto la consueta ritorsione ricorrendo ai passi della Scrittura, dai quali si evincerebbe che la Natura sia stata creata a partire da una materia, il che autorizza a concludere che «questa materia esistesse *ab aeterno*». Con o senza rimandi biblici, l'antireazionismo di Cuperus, comune come s'è visto a molti sociniani, verrà ripreso in molti scritti della letteratura clandestina: cfr. ad es. a proposito del più audace, Boulainvilliers, S. BROGI, *Il cerchio dell'universo. Libertinismo, spinozismo e filosofia della natura in Boulainvilliers*, Firenze, Olschki 1993, pp. 32-33.

<sup>375</sup> AAR 203.

<sup>376</sup> AAR 200-201: «purché lo si consideri soltanto naturalmente, e rispetto alla materia da cui è stato creato, sono disposto a concedere agli atei l'infinita durata dell'Universo [*ei mere naturaliter consideratae tribuere nos cogi lubens dabo*], e la sua infinita estensione».

<sup>377</sup> AAR 268: «se non ci fosse mai stata una Creazione della Natura, oppure se Dio non esistesse, sarebbero [entrambe le cose] un mero *niente*: niente che però non cade sotto l'immaginazione».

## Postilla I: *consensus gentium* e tesi linguistica

Del carattere ambivalente del capitolo X s'è già detto; e ambivalente lo era fin dal titolo, per cui «non si può in alcun modo concludere che Dio non esista [...] anche se col solo lume naturale non può esser dimostrato che Dio esista»: esso istituiva il consueto scivoloso equilibrio fra ateismo e teismo (che imponeva di leggerlo, quel titolo, semmai in direzione inversa, con accento sulla seconda parte: la ragione naturale non prova Dio, ma in ogni caso non giustifica nemmeno l'ateismo). D'altra parte l'andatura era tutt'altro che trionfale; così in chiusura: «abbiamo stabilito lo stato della questione almeno in equilibrio [...] in modo che gli atei debbano *quantomeno dubitare* quale delle due tesi strappi all'altra la vittoria».

Seguiva poi un capitolo, l'undicesimo, che il titolo annunciava come decisivo – e in certa misura lo era, poiché formulava la posizione definitiva dell'autore sulla questione (ad esso seguiva, è vero, un ultimo capitolo, che però parlava d'altro): «si mostra che l'opinione per cui esiste un Dio creatore e signore del mondo è vera e per nulla fallace».

Dopo aver fatto piazza pulita di tutti i «ragionamenti desunti dalla Natura», però, ai «difensori della Religione» non restava che una strada: mostrare la «verosimiglianza» dell'opinione fra le due più diffusa, il teismo. In una situazione di parità fra due posizioni, bastava cioè una pur «minima verosimiglianza» a far pendere l'equilibrio da una parte e assegnarle la vittoria. Un ridimensionamento in corso d'opera non di poco conto: dalla 'verità' dell'esistenza di Dio, ostentata nel titolo, alla sua più prosaica 'verosimiglianza'.

Erano tredici gli argomenti mobilitati a sostegno della causa del teismo, in gran parte gli stessi che erano stati preparati lungo tutta l'opera. Vederli però raggruppati e condensati nello stesso capitolo ha ora l'effetto di portare alla luce la scarna struttura che li sorreggeva tutti. Questa constava di due cardini: *consensus* e tesi linguistica – presumibilmente, la seconda a convalidare la verosimiglianza del primo (la cui dubbia efficacia era in realtà già stata lungamente messa a tema nel trattato).

Il *consensus*: l'opinione intorno a un Dio creatore presente in «tutte le nazioni con pochissime eccezioni»<sup>378</sup>; l'ampia diffusione del concetto – inteso in modo più o meno distinto – di «creazione»<sup>379</sup>; quella altrettanto ampia della voce «Dio»<sup>380</sup>; la credenza, diffusa fra i cristiani, nella risurrezione e nella vita eterna<sup>381</sup>; la presenza «in quasi tutte le nazioni» di «storie» sull'origine dell'umanità a partire da un «piccolo numero» di persone<sup>382</sup>. Nozioni queste così poco «naturali» che mai nessun uomo avrebbe potuto escogitarle e che attestano di per sé un'origine non-umana<sup>383</sup>. In altri termini: a dispetto di quanto

---

<sup>378</sup> AAR 265.

<sup>379</sup> AAR 267; cfr. anche pp. 198, 272: *e contrario*, la diffusione piuttosto esigua della tesi contraria al creazionismo, ossia l'«eternità della natura».

<sup>380</sup> AAR 268.

<sup>381</sup> AAR 268-269.

<sup>382</sup> AAR 238, 272.

<sup>383</sup> AAR 267: vale la pena di riportare per intero quest'ultimo punto, a dimostrazione del procedere tutt'altro che lineare del sociniano: «siamo certi dell'esistenza di Dio [in ragione dell']opinione sulla creazione del Mondo [...], ovunque accettata dagli uomini. È vero che essa pare essere ben poco [chiara e] distinta, [se la si considera] a priori; tuttavia, poiché è certo che quando gli uomini si rappresentano l'idea di un Nume lo fanno non sotto il concetto di 'Creatore' ma sotto quello di 'Ente perfetto', allora anche Dio, a volerlo considerare come un Ente perfetto, può esser preso separatamente, vale a dire anche [nell']ipotesi in cui] non avesse mai voluto creare la Natura. Siccome dunque moltissimi uomini in tutto il Mondo credono che il Mondo sia stato creato, e tuttavia, come per la precisione sostengono gli Atei, di quell'opinione in Natura non si dà fondamento alcuno né alcuna traccia (traccia che, non potendosi rinvenire in Natura, dovrebbe esser dedotta dal lume naturale), è certo che [si tratta di un'opinione che] non ha potuto essere escogitata dagli uomini, e perciò ha avuto origine dallo stesso Dio. Del resto oltre la Natura non può esserci altro che il Creatore della Natura...». Al netto di queste valutazioni intorno all'innaturalità dell'idea di un creatore, l'argomento del consenso universale era accettato come prova di verità fin da Aristotele (*Etica Nicomachea*, a c. di A. Plebe, Roma-Bari, Laterza, ora Milano, Mondadori 2008, p. 255: «ammettiamo che le cose siano come tutti credono; e chi elimini una tal fiducia non dirà affatto alcunché di più credibile») e attraverso l'alveo dello stoicismo era confluito nell'eclittismo d'età ellenistica, assumendo poi particolare rilievo in Cicerone («per dimostrare l'esistenza degli dèi, l'argomento più forte che possiamo addurre è che nessun popolo è tanto barbaro [...] da non aver sentore nella sua mente della credenza negli dèi. [...] d'altra parte in ogni questione il consenso universale dei popoli deve ritenersi legge di natura [...]. Ed è un istinto naturale che ci porta a questo modo di sentire: non c'entra nessun ragionamento, nessuna teoria»: M.T. CICERONE, *Discussioni tuscolane*, in *Opere politiche e filosofiche*, cit., t. II, p. 277). Il *consensus* è annoverato fra le prove di Dio anche

pretendono i teologi, il consenso delle genti *non* è universale – e non potrebbe esserlo, data l'esistenza di popoli atei e l'innaturalità dell'opinione teistica; tuttavia, proprio in virtù di questo carattere (ampia diffusione... di un concetto innaturale) ha valore di testimonianza affidabile della circolazione di una verità sovranaturalmente consegnata agli uomini.

La tesi linguistica: i «vocaboli» che usiamo «non sarebbero conosciuti se non esistessero le cose significate»<sup>384</sup> – aveva sostenuto il sociniano a proposito del libero arbitrio; e adesso, con qualche involuzione: «in nessun luogo esiste – né può essere escogitata – una parola indicante qualcosa, la cui cosa significata da quel vocabolo non esiste»<sup>385</sup>. La ragione di ciò è che «tutte le parole sono state escogitate per indicare ad altri le cose esistenti», e dato che esiste la parola «Dio»... Questo è – sentenza il sociniano – «il ragionamento più importante di tutti, senza alcuna eccezione»<sup>386</sup>. Anche per il termine «risurrezione dei morti», nel senso in cui lo intendono i cristiani, varrà la stessa argomentazione – se c'è il «nome» c'è «la cosa significata»<sup>387</sup> – così come per il «nome e [per] il significato di *miracolo*»<sup>388</sup>.

La Mothe Le Vayer, in una pagina fulminante dei *Dialogues d'Orasius Tubero*, aveva coniugato le due tesi in modo simile (e speculare) a questo che sarà poi di Cuperus: con un analogo schema antinomico, e un'analogia critica alla non-universalità del *consensus*. Le parole erano consegnate al personaggio dello 'scettico', nel dialogo *De la Divinité*: per smentire la fallace «induzione basata sulla presunta conoscenza – che in realtà *non* abbiamo – dell'opinione di tutte le genti», è sufficiente considerare che al mondo esistono popoli che non solo non hanno alcuna idea di Dio, ma persino sono sprovvisti del «vocabolo corrispondente nella loro lingua» – il che annulla l'argomento del *consensus*, perché se fosse davvero «nata con noi» e «naturale», l'idea di Dio sarebbe universale<sup>389</sup>. *Consensus* e tesi linguistica: *simul stabunt, simul cadent*. Poi, come di consueto, la conclusione fideistica: in questo come in altri casi, lo scetticismo si conferma la strada più sicura per «prepararci alle conoscenze rivelate della divinità»<sup>390</sup>.

Così il libertino francese, inaugurando un atteggiamento che ritroveremo in Cuperus (ma prima di lui in altri eterodossi antitrinitari, come Christian Francken). È vero che poi, come s'è visto, nel discorso del sociniano il tema del *consensus* veniva recuperato, in posizione subordinata rispetto al primato della rivelazione (per cui le opinioni religiose, una volta rivelate, si sono *poi* diffuse per il mondo). Ma era a tutti gli effetti un suo depotenziamento, e contribuiva ad alimentare ulteriormente il discredito nei confronti della teologia naturale: e quindi non si è troppo distanti dallo 'scettico' di La Mothe Le Vayer.

---

da Crell: *De Deo*, cit., p. 48 («perpetuus gentium [...] consensus»); argomenti analoghi anche sul fronte arminiano, in Episcopus e Courcelles: cfr. E. SCRIBANO, *Da Descartes a Spinoza*, cit., p. 247.

<sup>384</sup> AAR 206.

<sup>385</sup> AAR 268.

<sup>386</sup> *Ibidem*. «[haec ratio] (quae mihi omni exceptione major esse videtur)». Subito dopo Cuperus aggiunge: questa tesi non è dimostrabile direttamente, nel senso che «anche se conoscessi tutti i sostantivi di tutte le lingue» lo stesso non sarebbe possibile mostrare che *non* esistano termini cui non corrisponda una cosa significata; è però possibile farlo indirettamente, data appunto l'impossibilità di trovare «un vocabolo di questo tipo», ossia che non sia il segno di nulla.

<sup>387</sup> AAR 269.

<sup>388</sup> AAR 271.

<sup>389</sup> Citiamo da F. DE LA MOTHE LE VAYER, *Cinq Dialogues faits à l'imitation des Anciens, par Oratius Tubero*, Francfort, Savius 1716, pp. 350-352.

<sup>390</sup> *Ivi*, p. 414. Una critica analoga del *consensus* sarà in Bayle, su cui cfr. G. PAGANINI, *Analisi della fede e critica della ragione nella filosofia di Pierre Bayle*, Firenze, La Nuova Italia 1980, pp. 233-241.

## Postilla II: la critica dei dogmi

*Arcana atheismi revelata* non solo non è un trattato di dogmatica, ma Cuperus pare voler evitare con cura di misurarsi con i temi più spinosi della trinità, della risurrezione, o delle pene eterne. Erano certo i temi che segnavano la differenza specifica dell'eresia sociniana, e su cui si era aperta la frattura insanabile rispetto al cristianesimo – cattolico o riformato: ma, come s'è cercato di mostrare, il procedimento di Cuperus pareva prescindere dagli aspetti più propriamente religiosi per attestarsi su un piano squisitamente filosofico – o meglio antifilosofico, ma con l'assunzione di stilemi e procedure razionali. Per un sociniano non era più il tempo di ribadire e giustificare il proprio profilo ideologico sul piano della dottrina trinitaria o su quello della predestinazione: il momento era invece maturo per confrontarsi alla pari con le altre direttrici teoriche che si contendevano il campo per l'egemonia – e quindi il cartesianismo, i razionalismi di varia estrazione e, naturalmente, gli ateismi. Ciò detto, nel prolisso trattato di Cuperus comunque non mancavano alcuni cenni puntuali alle questioni specificamente dogmatiche – né poteva essere altrimenti, dato che sovente ne andava della tenuta dei concetti esposti parlando d'altro.

La naturalità delle passioni, ad esempio: messe nell'uomo da Dio e non «malvagie di per sé, o per loro natura, né originate dal peccato originale (è così che lo chiamano) o dalla caduta di Adamo»<sup>391</sup>. Una tale bagatellizzazione del dogma del peccato originale – per giunta in apertura di trattato! – non poteva essere priva di sviluppi, anche perché andavano spiegati i passi biblici che ad esso invece parevano riferirsi. E così Cuperus nella seconda parte dell'opera tornava sul tema, in un breve paragrafo dedicato alla «caduta dell'uomo» (inserito fra quei punti della Scrittura che «possono apparire assurdi» e su cui fanno leva atei e increduli)<sup>392</sup>. Anzitutto non c'è motivo di dubitare della bontà divina: se Dio «maledice» il serpente che ha tentato l'uomo, è perché il serpente – come ogni animale – era dotato di «ragione» e libero arbitrio e dunque era soggetto «cosciente e consenziente» (cioè «serpentem in seductionem hominis consentisse», ragion per cui la punizione divina inflittagli è stata giusta e tutt'altro che gratuita)<sup>393</sup>; e lo stesso dicasi per Adamo: che se ha peccato – su una cosa peraltro tanto «facile» da evitare! – è perché ha liberamente scelto di disobbedire: ed è questo, il disobbedire al comando divino, e non il contenuto dell'azione – di per sé così irrilevante (cogliere un frutto...) –, a determinare la punizione di Dio. Per la stessa ragione, però, s'intende che quel «peccato non ha arrecato danno a nessun altro uomo» se non al solo Adamo che lo ha commesso (e qui Cuperus rinvia a *Romani* 5,12-14, il passo centrale nella discussione di Fausto Sozzini, il quale – con abilità 'giuridica' – aveva negato che in Paolo si desse la trasmissione del peccato e della colpa all'intera umanità)<sup>394</sup>. Quanto alla «punizione» di Adamo, è la *mortalità*, e non la morte: la fine dell'immortalità e il ritorno cioè alla condizione di essere mortale che contraddistingue la natura dell'uomo e quindi di Adamo e della sua discendenza (e ciò, contro quanti si affannavano a vedere nell'Adamo pluricentenario di *Genesi* 5,5 la smentita della pena di morte comminata da Dio dopo il peccato)<sup>395</sup>. È un posizionamento inequivocabile nel campo sociniano, con tanto di rimando all'*auctoritas* in materia: «se

<sup>391</sup> AAR Proemium, s.p. (corsivo nostro: quasi riecheggiando gli incisi di Fausto Sozzini: «Adami, delictum actuale, ut vocant...», «originalis, quod appellant, peccati mentionem...»: cfr. F. SOZZINI, F. PUCCI, *De statu primi hominis ante lapsum Disputatio*, a c. di M Biagioni, Roma, Storia e letteratura 2010, p. 310). Il che in Cuperus – com'è ormai chiaro – non significa che le passioni non siano condannate dalla morale cristiana, ma solo che la morale cristiana non è naturale bensì deriva da una struttura di senso rivelata.

<sup>392</sup> AAR 179-180.

<sup>393</sup> Ma – aggiungeva – gratuita non lo sarebbe stata nemmeno nel caso in cui ritenessimo gli animali privi di ragione, giacché essi sarebbero solo uno strumento, e la pena inflitta loro solo un monito diretto agli uomini – monito del tutto innocuo per gli animali, perché non arrecherebbe loro nessuna ingiuria, essendo quelli incapaci di percepire o sentire alcunché.

<sup>394</sup> Su questo dibattito, cfr. l'ampia Introduzione di Mario Biagioni a F. SOZZINI, F. PUCCI, *De statu primi hominis ante lapsum Disputatio*, cit., specialmente le pp. XX-XXI.

<sup>395</sup> AAR 144; il contesto è quello della spiegazione di alcune presunte «contrarietà» impugnate dagli atei: nel passo biblico citato (*Genesi* 5,5) si legge che «Adamo visse novecentotrenta anni, e poi morì», il che per i più malevoli contraddiceva *Genesi* 2,17 (in cui Dio si rivolge ad Adamo con «nel giorno che tu ne mangerai, certamente morirai»); ma – a detta del sociniano – se si analizza l'uso delle espressioni ebraiche utilizzate si può comprendere come quest'ultima frase alluda non a una morte istantanea, ma a un destino di essere 'mortale': essa equivale cioè soltanto all'esplicitazione di una conseguenza: «a partire dal momento» in cui si verificherà il peccato, Adamo non potrà più sottrarsi alla morte – che infatti, benché dopo moltissimi anni, avverrà: fra i due passi non c'è «nessuna contraddizione» dunque (cfr. anche F. SOZZINI, *Praelectiones theologicae*, in *Opera omnia*, cit., t. I, pp. 537-541).

alcuni ritengono che molti desideri si siano insinuati nella nostra natura per via della caduta di Adamo e della conseguente corruzione della nostra natura» poi «tramandata *per generationem* (come dicono loro)», vadano a leggersi i testi di Völkel e di altri autori, in cui si mostra che al contrario «la nostra natura non è né può essere corrotta»<sup>396</sup>.

Quanto alla «trinità», solo un cenno nelle pagine del libro di Cuperus, ma assai eloquente. La sezione è quella già vista dei tre capitoli della prima parte dedicati a «narrazioni, precetti e cose dell'Antico Testamento che gli Atei e gli altri nemici della Sacra Scrittura ritengono assurdi, o che qualcuno può giudicare tali in apparenza»<sup>397</sup>: lì era questione – come s'è detto – dei luoghi biblici in cui si tratta del peccato di Adamo, delle passioni attribuite a Dio o della sua mutevolezza (tutte tesi presenti nella Scrittura di cui dunque occorre mostrare la compatibilità con il cristianesimo – o meglio, con il cristianesimo dei sociniani); in chiusura però, un'ulteriore stoccata (come se fare l'elenco delle «apparenti» assurdità della Bibbia non fosse già di per sé un colpo inferto alla teologia):

restano ancora non poche cose *assurde* obiettate ai Cristiani da atei, Giudei, e da altri, come ad esempio il dogma della Trinità, quello dell'ubiquità del corpo di Cristo, quello dell'eterna e assoluta predestinazione degli uomini alle fiamme dell'inferno, e così via. Ma non è d'uopo rispondere a queste cose, giacché qua e là gli stessi infedeli ritengono che si tratti di cose che non vengono insegnate nella Scrittura bensì sono state aggiunte dagli uomini – o che almeno di molte di esse si possa dubitare se davvero sono state insegnate, come tali, dalla Scrittura. Ration per cui abbiamo reputato necessario rispondere solo a quelle cose (o per lo meno alle principali) che gli avversari ritengono insegnate espressamente nella Scrittura<sup>398</sup>.

In altri termini, della trinità non vale nemmeno la pena discutere: giacché la sua assurdità conclamata e *soprattutto* l'evidente assenza di appigli scritturali in suo favore la rendono un tema privo di interesse critico persino agli occhi degli atei (come a dire: non sono io a dirlo, ma gli atei, che la doppia predestinazione, l'eucarestia, l'ubiquità del corpo di Cristo e la trinità sono dogmi assenti dal testo sacro...) <sup>399</sup>.

Della risurrezione dei morti s'è già detto, che era una nozione di per sé non-naturale ma la cui circolazione attestava un'origine divina. Cuperus però non manca di precisarne i lineamenti, lasciando anche in questo caso intendere una propria esplicita collocazione nel quadro sociniano. Il fatto che gli Ebrei prima, e poi Pitagora e Platone, abbiano creduto alla immortalità dell'anima non comporta affatto una smentita della tesi di Cuperus, poiché si tratta di due tesi diverse e anzi alternative: «l'opinione dell'immortalità dell'anima è direttamente contraria a quella della risurrezione dei morti». La differenza è spiegata materialisticamente:

---

<sup>396</sup> AAR 251 (in riferimento, con ogni evidenza, non solo al Sozzini del *De statu primi hominis ante lapsum*, ma anche a J. VÖLKELE, *op. cit.*, in particolare p. 548). In ogni caso, questa chiara professione di socinianismo sul punto del peccato originale era del tutto fugace nel libro di Cuperus, giacché in questo contesto all'autore premeva dire altro: e infatti si affrettava a concludere che «sia che si sostenga – come facciamo noi – che gli uomini sono stati creati fin dall'inizio con queste passioni, sia che [si sostenga invece che] esse sono state generate necessariamente e naturalmente dal peccato di Adamo, [...] in ogni caso si tratta pur sempre di passioni presenti in noi per natura, e dunque per natura non possono essere malvagie» (AAR 251).

<sup>397</sup> AAR 177-190 (rispetto all'Antico Testamento), 190-193 (rispetto al Nuovo), 193-195 (rispetto alle pretese «assurdità comuni a entrambi»).

<sup>398</sup> AAR 195 (corsivo nostro).

<sup>399</sup> Benché liquidi il dogma come irrazionale inserendolo fra le cose «assurde», anche Cuperus come Sozzini (*Explicatio primi capituli Iohanni. Pars prima*, in L. e F. SOZZINI, *Le Explicationes giovanee*, a c. di M. Biagioni, Roma, Storia e letteratura 2020, pp. 19-72; su cui cfr. anche V. MARCETTI, *I simulacri delle parole e lavoro dell'eresia. Ricerca sulle origini del socinianesimo*, Bologna, Cisec 2000) preferisce l'argomento che rileva l'assenza nella Scrittura del dogma trinitario, piuttosto che quello che ne denuncia l'assurdità logica. Quest'ultimo infatti avrebbe rischiato di commisurare la fede religiosa ai criteri della razionalità filosofica, a detrimento del primato della Scrittura (d'altronde il peccato d'origine di chi sosteneva il dogma trinitario era esattamente quello di aver voluto inserire nella religione concetti mutuati dalla speculazione filosofica: sostanza, essenza, persona, comunicazione): sul tema, cfr. Z. OGONOWSKI, *Socinianism*, cit., pp. 71-73. Pure in Sozzini tuttavia non mancavano anche alcune acute quanto concise osservazioni sull'assurdità 'teorica' del trinitarismo (cfr. *Explicatio*, cit., p. 29). E da queste poterono sentirsi autorizzati quanti andavano in direzione opposta a quella auspicata da Cuperus: ad esempio, l'amico Wiszowaty, che nel *De Sancta Trinitate obiectiones quaedam*, del 1665, rifiutava il dogma in quanto «is clearly at variance with reason and ergo unacceptable» (secondo quanto riferisce Ogonowski: *Socinianism*, cit., p. 167), o J. SZLICHTING, *Epistola apologetica*, s.l., s.n. 1652, pp. 5-6.

«se infatti l'anima è la parte principale dell'uomo e non può morire mai, allora l'uomo non può esser detto 'morto' né di conseguenza 'risorgere dai morti'»<sup>400</sup>. In altri termini, se l'uomo muore (presupposto necessario per poter risorgere), muore nella sua interezza, e s'intende allora che l'anima non può, nella prospettiva del sociniano, esser concepita come un che di separato dal corpo<sup>401</sup>. Chi propugna l'immortalità dell'anima dunque *non* crede nella risurrezione – per cui anche ammesso che la prima sia stata un'opinione «dedotta dal lume naturale» (cosa che non è, come ora vedremo), resterebbe intatta l'origine rivelata della seconda.

Ma l'affondo del sociniano è completo (segno che doveva essere questo un altro punto distintivo della sua identità ideologica): quella tesi dell'immortalità dell'anima è solo all'apparenza derivata dal lume naturale, giacché Pitagora più che un filosofo pare fosse «un Mago», che aveva appreso i «misteri» di «Egizi e Assiri», e che «forse» aveva tratto quell'opinione «presso i Giudei», dalle loro «cattive» interpretazioni delle parole dei profeti. Dunque, nuovamente, nessuna ragione naturale alla base di quella credenza (erronea) sull'anima immortale, ma semmai una rivelazione profetica (in *Daniele* 12,2: «molti di quelli che dormono [...] si risveglieranno») poi distorta dagli ebrei (nei termini di una trasmigrazione delle anime voluta da Dio), e giunta a Platone tramite la mediazione del «mago» Pitagora<sup>402</sup>.

Quanto alla «morte» di Gesù, trattasi di un tema su cui Cuperus segna un altro punto a favore del socinianismo (ma anche in questo caso, come nei precedenti, senza farne espressa menzione, trattandosi dei punti principali di quell'eresia): Gesù liberamente sceglie di affrontare sofferenze e morte, e solo «dopo», e «a causa di», tali «patimenti subiti» Dio «decide» di «liberarlo dalla morte» e di porlo al culmine della «potenza» e della «beatitudine». Nessun piano divino di salvezza prestabilito, dunque, ma un *engagement* individuale da parte dell'uomo-Gesù. Il tratto umano – e quasi inessenziale! – del Cristo è ribadito nel giro di qualche riga, con una certa brutalità: «da nessuna parte la Scrittura insegna espressamente che la salvezza del genere umano è così tanto connessa alla morte di Cristo che Dio non avrebbe potuto salvarlo in altro modo»<sup>403</sup>. Con tale indebolimento del ruolo di mediatore svolto da Cristo, si compie la netta desacralizzazione del quadro dogmatico cristiano, di cui poco o nulla ormai resterà in piedi.

---

<sup>400</sup> AAR 269.

<sup>401</sup> Né a maggior ragione potrà esser concepita come una realtà tale da passare successivamente da un corpo all'altro – tesi, questa della metempsicosi, confutata dallo stesso Arnobio «con molti argomenti presi dalla ragione naturale» (*ibidem*). È interessante, ma impossibile da approfondire in questa sede, il rapido rinvio del sociniano all'«intero secondo libro» di Arnobio (verosimilmente ARNOBIO, *Difesa della vera religione*, Roma, Città Nuova 2000, pp. 142-219), giacché in quelle pagine del Padre della Chiesa parevano tracciarsi alcune delle tesi forti dello scritto del sociniano: non solo sulla naturale materialità e mortalità dell'anima, ma anche sulla non-superiorità dell'uomo rispetto alle bestie, sulle «arti umane» come «invenzioni casuali», sulla condanna della 'sapienza' umana, sull'antiplatonismo, la fede come scelta libera, l'inconoscibilità dell'anima così come della natura di molti fenomeni.

<sup>402</sup> Ma sull'idea già rinascimentale di un Mosè «esperto di ogni erudizione egizia» e di «arti magiche» (che «gli Ebrei» confermano costituire «da gran parte» della sapienza egizia), cfr. AAR 10. Nel *Contadino filosofo*, contro le tesi del 'filosofo' sull'anima immortale, il 'contadino' ribadisce la completa assenza dalle Scritture di qualsiasi idea di immortalità dell'anima (un riassunto in A. FIX, *Prophecy and Reason*, cit., p. 153). La negazione dell'immortalità dell'anima era il cavallo di Troia degli atei, secondo M. MERSENNE, *op. cit.*, pp. 363-364. Fra gli antesignani della posizione sociniana, già Grzegorz Pawel aveva stabilito che essendo l'anima solo un insieme di fenomeni mentali funzionali al corpo, essa morirà insieme al corpo e solo dopo il giorno del giudizio Dio la risusciterà dotandola di un nuovo e indistruttibile corpo (posizione analoga poi anche in Szymon Budny: su entrambi, cfr. Z. OGONOWSKI, *Socinianism*, cit., pp. 37-38). Sul tema, cfr. N. BURNS, *Christian Mortalism from Tyndale to Milton*, Cambridge (MA), Harvard UP 1972; A. FRIGO, *Fausto Sozzini, la mortalità d'Adamo e la teologia moderna*, «Rivista di storia della filosofia», 1, 2020, pp. 25-50; M. BIAGIONI, *Mortalismo cristiano in Fausto Sozzini e Thomas Hobbes*, «Bruniana & Campanelliana», 27, 1-2, 2021, pp. 235-250; E. SCRIBANO, *Il materialismo sociniano di Joseph Priestley. Con Locke o contro Locke?*, in *Assonanze e dissonanze. Storie di filosofia, musica, scienza per Ferdinando Abbri*, a c. di S. Brogi et al, Pisa, ETS 2021, pp. 91-95.

<sup>403</sup> AAR 192-193: era stata la tesi di F. SOZZINI, *De Jesu Christi Servatore*, in *Opera omnia*, cit., t. II, pp. 115-246.



## Fisica

Dinanzi a una ridefinizione integrale del quadro teologico, il socinianismo era tenuto a rendere conto anche di alcune ricadute teoriche a più ampio raggio. Un Dio finito, come s'è visto, comportava ad esempio un riassetto degli attributi divini classici, oltre che delle categorie della moralità umana, e in più un ripensamento della relazione fra Dio e mondo, con tutte le conseguenze del caso – si pensi alla tesi intorno all'esistenza del vuoto, per menzionare un punto già visto, che sola consentiva a un Dio finito e corporeo di esser presente per contatto in tutte le parti della materia mondana. In questo modo, anche se non si può parlare per Cuperus di una vera e propria fisica sociniana simile a quella di uno Stegmann, ad esempio, o di un Lubieniecki, nel suo trattato non mancavano aperture teoriche che andavano in quella direzione – se non altro perché la causa occasionale dell'opera, la confutazione del *Tractatus* spinoziano, imponeva comunque di misurarsi con le acquisizioni della fisica galileiana, il meccanicismo, l'universalità delle leggi di natura.

### *Le leggi di natura*

Per Cuperus le «leggi naturali universali» sono certo «decreti di Dio», ma non per questo sono da ritenersi immutabili, ossia tali da non poter essere sospese o modificate nemmeno dal loro autore. L'esempio proposto di tale capacità di 'interruzione' è di per sé piuttosto debole, a dire il vero, giacché invece che una sospensione delle leggi fisiche sembrerebbe piuttosto presentarne una conferma (per Cuperus un uomo che solleva un «corpo pesante» introduce una «interr[uzione]» nel suo moto naturale «verso il basso»), ma esso rivela l'impianto aristotelico che sorregge l'intera fisica del sociniano – con le sue distinzioni fra moto naturale e moto violento<sup>404</sup>. Il contesto è quello della critica all'anti-miracolo del *Tractatus*, e della difesa della possibilità da parte di Dio di «interrompere il corso ordinario» della natura (possibilità fondata sulla distinzione fra Dio e natura, che come s'è visto nel *Tractatus* veniva surrettiziamente negata). Ma nel ribadire un assunto di per sé scontato nella letteratura apologetica, al sociniano capitava di sbilanciarsi in direzione opposta: oltre a non essere immutabili (ossia inalterabili), diceva, le leggi di natura non sono nemmeno infinite, né «concepibili sotto una certa specie di eternità»<sup>405</sup> – tutte proprietà velatamente teologiche queste, che vanno dunque respinte con fermezza per non divinizzare il mondo. Una cosa è Dio, eterno e immutabile, un'altra l'universo, con i suoi ritmi di funzionamento plurali e più o meno regolari ma in ogni caso creati, impressi cioè da Dio e tali dunque da poter essere revocati o modificati. Che infatti la natura «conservi un ordine fisso e immutabile» è un postulato ateo (spinoziano) tutt'altro che evidente, dato che basta distogliersi dall'apparente «ordine» dei corpi celesti e volgersi al moto della «terra», degli «animali» e, «fra questi», degli «uomini»<sup>406</sup>, per trovarsi dinanzi uno scenario ben diverso.

Questi gli ordini di legalità naturale, secondo il sociniano: anzitutto, il «moto» del «globo terrestre», di «cielo, stelle fisse, stelle e comete» («corpi sopra-lunari») <sup>407</sup>, ma anche quello del «mare e dei fiumi, dei

---

<sup>404</sup> AAR 56.

<sup>405</sup> AAR 66.

<sup>406</sup> AAR 73. In più, aggiungeva il sociniano, Spinoza, nel citare alcuni passi biblici (*Salmi* 148,6 e *Geremia*, 31,35-36) che celebrerebbero la regolarità del moto degli astri, pretende di universalizzarne il significato, dando per scontato cioè l'uniformità della natura, laddove questa andrebbe semmai dimostrata – poiché l'osservazione parrebbe piuttosto testimoniare semmai il contrario, e cioè la diversità fra mondo celeste e mondo sublunare: «il primo passo [riportato da Spinoza] indica sì il cielo, le stelle e le acque esistenti al di sopra dei cieli, che Dio ha disposto in un certo ordine che di per sé non possono mai violare; ma non parla né della terra, né degli animali (e, fra questi, degli uomini) [...]. La Scrittura dice soltanto che le stelle e il mare conservano un certo qual ordine fisso che non possono mutare di loro sponte, ma non afferma certo che Dio non possa talvolta interromperne l'ordine per un breve tempo, o persino distruggerlo del tutto – e a maggior ragione ciò vale per le azioni degli uomini» (*ibidem*).

<sup>407</sup> AAR 217. Anche a p. 208 all'ateo, che invoca il «moto del Sole e della Terra» per suffragare le proprie tesi, il sociniano non contesta, di quelle tesi, la falsità, ma si limita ad opporre loro un *non sequitur*: il che esclude l'adesione di Cuperus a un modello

venti *in certe zone*», della «luce» della Luna, del Sole e dei pianeti, è un «moto necessario che non può essere mutato per via naturale». L'«esperienza», congiunta a «calcol[i] e misur[azioni]», ne attesta un «sicuro ed evidente ordine di successione»<sup>408</sup>.

Vi è poi un gruppo di enti naturali che «mantengono un moto «sicuro e regolare» ma tale da poter essere «accidental[mente]» «alterato, interrotto o eliminato»: il mondo vegetale e animale, con le sue dinamiche di riproduzione («aumento e moltiplicazione»), e quello «dei minerali, delle pietre, eccetera». La possibilità in linea di principio che un qualche «accidente» possa «impedire» a questi enti di realizzare «il proprio fine e la propria perfezione»<sup>409</sup> li rende appunto enti «non-necessari».

Infine vi è un terzo genere di «moti naturali»: le azioni dell'uomo, caratterizzate da «infinita varietà» in quanto interamente dipendenti dalla libera decisione del soggetto, ed estranee a qualsiasi coazione o necessità<sup>410</sup>.

### *Mondo celeste, mondo sublunare*

Un certo aristotelismo di massima orienta dunque le considerazioni del sociniano, anche sulla distinzione fra moti sopralunari e sublunari (dietro la premessa consueta: che il movimento, sui vari livelli, *potrebbe* non essere autonomo, bensì immesso in natura – e conferito alle sue varie componenti – da un Dio creatore).

Il mondo celeste gode di un moto necessario, ossia «perpetuo» e immutabile: che sia «circolare» o «retrogrado»<sup>411</sup>, esso infatti «non cambia il proprio ordine fisso» di sviluppo<sup>412</sup>. Altrove: le «parti principali della natura» (e «soprattutto quelle di grande mole») non «mutano» né «perdono le proprie qualità e attributi»<sup>413</sup>. Certo, a volersi affidare alla sola ragione naturale, prescindendo cioè da qualsiasi «opinione» su un creatore, parrebbero effettivamente «eterni», i corpi celesti<sup>414</sup>, privi come sono di un «inizio» e di una «morte», incorruttibili<sup>415</sup> e magari persino tali da «ricavare, in profondità, un immenso piacere da questo moto circolare che continuamente osservano» (messa in questi termini, pareva un calco da Aristotele, che però quell'animismo lo sfruttava solo in senso metaforico)<sup>416</sup>. E infatti questa era per Cuperus la duplice tesi degli atei: che i corpi celesti non siano perfetti e immutabili come appaiono, e che la natura sia *a fortiori* in grado di produrli autonomamente. A sostegno della prima asserzione, il caso delle comete («stelle con la coda») e della comparsa di nuove «stelle fisse» in occasione di certe congiunture

---

geocentrico rigido (sempre sotto la condizione che si tratta di ragionamenti svolti «me[ttendo] da parte la considerazione di un Nume»). Ancora a p. 209: «il moto delle stelle erranti, della terra, del mare».

<sup>408</sup> AAR 207 (corsivo nostro): i venti sono regolari e necessari solo «in certe zone», per Cuperus; a p. 208 infatti farà riferimento al «moto accidentale dei venti», a p. 211 alla loro «instabilità» nella «maggior parte delle regioni della terra» e all'effetto perturbante che essi determinano sui «raggi solari», sui fenomeni atmosferici, sul dinamismo vitale di piante e animali, e persino sulle vicende umane e storiche (ciò, a smentire la pretesa efficacia univoca degli astri nelle vicende del mondo sublunare, soggette invece a una miriade di determinazioni accidentali: gli oroscopi, come si vedrà, sono dunque fuori gioco).

<sup>409</sup> AAR 207. Il lessico (*finis* e *perfectio* che ogni ente raggiunge naturalmente, al netto di qualche perturbazione *accidentale*) è distintamente di marca aristotelica (su cui cfr. S. LANDUCCI, *I filosofi e Dio*, cit., pp. 31-32); così anche in AAR 218 («condurre a maturità la materia delle cose, [ognuna] perfetta nel suo genere»), e 236 (ai viventi basta un «luogo naturale» e del nutrimento «per conseguire la perfezione della loro natura»).

<sup>410</sup> AAR 207.

<sup>411</sup> AAR 33.

<sup>412</sup> AAR 73.

<sup>413</sup> AAR 214.

<sup>414</sup> AAR 218.

<sup>415</sup> AAR 227, 236: era in entrambi i casi la tesi dell'ateo Misaete, cui il teologo, a giudizio di Diatete lasciata, non sa opporre alcuna risposta soddisfacente.

<sup>416</sup> AAR 226: Misaete qui avanza l'ipotesi dell'animazione astrale, e del conseguente piacere che i corpi celesti potrebbero trarre dal proprio moto circolare. Tesi singolare e mai più riproposta nell'opera – ma che è forse possibile ipotizzare rivolta contro l'argomento apologetico di Mersenne, per il quale i corpi celesti si muovono secondo un «fine» soltanto «estrinseco», non ricavando alcun piacere dal proprio moto, «cum minime se sentiant» (M. MERSENNE, *op. cit.*, p. 125). Come Mersenne, ma cronologicamente più vicino a Cuperus, anche Episcopius, nelle *Institutiones theologicae*: e il bersaglio della sua difesa del finalismo, in gran parte debitrice di Crell, era l'aristotelismo (cfr. S. LANDUCCI, *I filosofi e Dio*, cit., pp. 88-89; cfr. anche p. 33, sul carattere solo metaforico del «panfinalismo» aristotelico).

astrali<sup>417</sup>; a sostegno della seconda, le testimonianze degli «storiografi» sui tempi lunghi delle trasformazioni naturali – nuove montagne, nuovi mari, nuove regioni: «in questo modo – concludevano gli atei – la Natura può, insieme, essere eterna e mutare continuamente»<sup>418</sup>. A quest'ultima tesi il sociniano rispondeva al solito modo: quella lenta e graduale forza di auto-riproduzione della natura *potrebbe* comunque esser stata un dono di Dio; sulla prima tesi, invece, Cuperus sospendeva il giudizio, invocando osservazioni astronomiche più o meno recenti (l'astronomo Campano da Novara, del XIII secolo, o il polacco Hevelius, contemporaneo dell'autore e in contatto con ambienti sociniani<sup>419</sup>) che lasciavano aperta l'ipotesi dell'eternità delle stelle fisse, le quali non «compaiono» dal nulla come sembrerebbe, bensì semplicemente «cambiano luogo e ne occupano uno più vicino a noi»<sup>420</sup>. In nessun caso, dunque, dal moto dei corpi celesti sarà possibile dedurre l'ateismo.

Diverso è il discorso riguardante il mondo sublunare, o più precisamente gli enti «che coprono la cortecchia esterna del globo terrestre»<sup>421</sup>: per questi vale la teoria aristotelica già vista, del «moto naturale» di ogni cosa verso il proprio luogo, e l'inessenzialità – parrebbe – del movimento alla materia: ad esempio, «il movimento naturale verso il basso [*ad inferiora*] della pietra non può esser detto dipendere dalla pietra medesima, perché essa può ben essere concepita anche senza tale movimento»<sup>422</sup>. In più, su questo piano – ma solo su questo! – vale pure la tesi del coordinamento reciproco di tutti gli enti, della circolazione della natura che gli atei vorrebbero abusivamente estendere a tutto l'universo. Le «cose terrene» infatti grazie a «luce, raggi, vapori» e agli «spiriti vitali» emessi dai corpi celesti sviluppano a loro volta il «calore» atto a far estrarre loro, dalla terra o dall'acqua, quei «vapori, umori e spiriti» necessari a nutrire se stessi e «gli altri enti» – «piante, bestie e, di rimando, lo stesso Sole».

Quanto a quest'ultimo, parrebbe godere di uno statuto incerto, nel testo del sociniano. Nei pochi e rapidi cenni astronomici presenti in esso, Cuperus dà l'impressione di propendere per una prospettiva genericamente anticopernicana. Una sorta di fisica mosaica ostentata. Così, a proposito del celeberrimo passo biblico in cui Giosuè ordina al sole di arrestare il proprio corso dando a intendere di ritenerlo tutt'altro che immobile: non c'è molto da interpretare – commenta il sociniano – la Bibbia parla chiaro: per quanto sia contraria all'opinione di Pitagora «poi resuscitata da Copernico e dalla stragrande maggioranza degli astronomi moderni», per i quali «è la terra che si muove, e non il sole», la Scrittura, in quello come in altri passi, «attribuisce il movimento al sole»<sup>423</sup>.

<sup>417</sup> AAR 218: per cui, dicevano gli atei, dal fatto che «pianeti, sfere celesti e altri Enti simili» appaiano eterni e dotati di un ordine immutabile «non è lecito concludere» che siano davvero tali e che «la Natura non abbia [potuto] prod[urli]»: al contrario, in linea di principio persino «il Sole», erroneamente ritenuto eterno, avrebbe potuto esser prodotto ad un certo momento dalla Natura, così come accade per le comete, o per certe «nuove stelle» entro determinate congiunture astronomiche.

<sup>418</sup> *Ibidem*.

<sup>419</sup> AAR 219. Si noti come i pochi riferimenti 'scientifici' presenti nel testo siano tutti riferiti ad autori in qualche modo legati agli ambienti sociniani: è il caso del già menzionato Guericke, ma anche di Hevelius: di entrambi resta un'interessante corrispondenza col sociniano Lubieniecki ([https://sozinianer.mni.thm.de/section/ed\\_73889c07-4c54-4a95-ba8e-0191c9b9e733](https://sozinianer.mni.thm.de/section/ed_73889c07-4c54-4a95-ba8e-0191c9b9e733)), ossia di quell'astronomo che come s'è visto Cuperus, nelle vesti di editore, aveva contribuito a far conoscere in Olanda. A p. 243 vengono menzionati *en passant* anche i calcoli di Tyco Brahe, del gesuita Giovanni Battista Riccioli (dalle tesi più affini a quelle di Tyco Brahe che non a quelle di Copernico) e dell'astronomo olandese Johan Philip Lansberg, risolutamente copernicano.

<sup>420</sup> AAR 219: la 'novità' delle stelle non è un valido argomento per l'ateismo, quindi, in quanto essa potrebbe essere solo apparente; il che, pur presentandosi come una replica alla tesi atea, pareva invece esserne un sostegno, dato che comportava la pacifica accettazione dell'eternità dei corpi celesti. Non solo. A p. 143 c'è pure un tentativo di interpretazione di *Genesi* 1, dove si legge che prima Dio crea la luce, e *poi* il sole, il che potrebbe esser spiegato, argomenta Cuperus con la consueta sagacia, ipotizzando la creazione dapprima di un «corpo luminoso, come ad esempio il fuoco o un'altra materia, dal quale poi Dio ha estratto anche il sole» (tesi simile a quella di D. DERODON, *op. cit.*, p. 103: «da lumiere que Dieu crea, à parler veritablement, est un corps lumineux, et non pas un accident»).

<sup>421</sup> AAR 214, 217: la precisazione è d'obbligo, dato che del mondo sublunare, oltre alla cortecchia terrestre e agli enti che la abitano, fanno parte anche le profondità terrestri di cui nulla si sa (e che, anzi, sono forse immobili come i cieli: p. 217).

<sup>422</sup> AAR 41. Ancora a p. 56, un cenno di teoria aristotelica: «fra le leggi universali della Natura, c'è quella secondo cui i corpi pesanti si muovono verso il basso».

<sup>423</sup> AAR 19-20. Sembrerebbe un calco di Gassendi sulla posizione contraria al geocentrismo, opinione «abhorrentem a sensu, ac olim praecipue a Platone, Pythagoricisque et nuper a Copernico, sequacibusque propugnatam, quae solem in centro constituit», manoscritta (cit. da B. BRUNDELL, *Pierre Gassendi*, cit., p. 167) ma poi confluita, con qualche modifica, in P. GASSENDI, *Syntagma*, cit., pp. 148-149. Sul tema, in generale, cfr. A. BLAIR, *Mosaic Physics and the Search for a Pious Natural Philosophy in the Late Renaissance*, «Isis», 91, 2000, pp. 32-58; cfr. anche P. HARRISON, *Physico-Theology and the Mixed Sciences: The*

Certo, se fosse vera la tesi copernicana avrebbe ragione chi (come Spinoza) ritenga che la rivelazione di volta in volta si adatti al livello intellettuale (e ai pregiudizi) dei vari profeti, con la conseguenza che «sulle questioni naturali» talvolta la Bibbia si rivelerebbe inattendibile. Ma la superiorità dell'eliocentrismo è lungi dall'esser provata, secondo Cuperus: «non è ancora certo se l'opinione di Copernico circa la quiete del sole sia più certa di quella di Tolomeo circa il suo moto – per non parlare poi degli altri, che abbracciano un'opinione intermedia, che attribuisce il movimento sia al sole che alla terra» (e dati i cenni già visti in precedenza a proposito del moto del globo terrestre, quest'ultima sembrerebbe essere la tesi preferita di Cuperus)<sup>424</sup>. Seguiva poi una tortuosa perorazione della tesi tolemaica, dall'andatura oscillante e ambigua, simile in ciò a quella già vista all'opera in molte altre occasioni a proposito della superiorità del teismo sull'ateismo. Dato che «su questa materia» ho conoscenze «approssimative» – scrive Cuperus – e che non c'è accordo nemmeno fra i più «celebri matematici e filosofi», ne segue che «non po[tendo] prendere posizione» con cognizione di causa sarò legittimato ad affidarmi «alla Scrittura piuttosto che a Copernico [*nobis Scripturae potius, quam Copernico accedere licet*]». In ciò valeva dunque l'esempio di Gassendi, il quale certo «riconosce» che il copernicanesimo «è più verosimile», ma in assenza di dimostrazioni decisive si astiene dall'assegnargli una vittoria definitiva.

Fu la postura dichiarata di Gassendi già nel 1640: se mi accingo a mostrare la forza dell'eliocentrismo è solo allo scopo di spronare gli anticopernicani a dimostrare «con più solidi argomenti» l'immobilità della Terra. Ed è la consueta movenza del sociniano: come l'ateismo, anche il copernicanesimo è l'ipotesi più verosimile; eppure in assenza di certezze assolute ad essa sarà lecito preferire l'ipotesi *meno* verosimile<sup>425</sup>...

Altre due testimonianze si affastellano, nella pagina di Cuperus, a sostegno della sua tesi: Otto von Guericke (senza indicazioni su quale testo); e il «sistema» di un certo «anonimo», che «colloca la terra al centro del mondo» e che resiste alle «aspre» quanto imprecise critiche di Pierre Petit. L'anonimo in questione, autore del trattato preso di mira da Petit<sup>426</sup>, parrebbe essere Jean de Bonneau (attribuzione incerta: sul frontespizio di questo trattato compaiono solo le iniziali J.D.B., ma nell'*extrait du Privilège du Roy* si nomina «sieur I.D.B.» come «il suddetto Bonneau»). In quel testo, alle pp. 127-183, de Bonneau sosteneva in effetti le tesi che poi Cuperus assumerà strumentalmente, allo scopo di mostrare la liceità della propria postura, strettamente aderente alla lettera del testo biblico: per cui, nel nome della «semplicità» dell'agire divino, le stelle e i pianeti non sono così grandi come pretende la nuova astronomia, né fra loro così distanti – e a suffragare la fitta serie di calcoli dell'autore (poi puntualmente confutati da Petit e da J.-B. Du Hamel) c'era pure la «Sacra Scrittura», «parola di Dio» per la quale occorre il massimo «rispetto»<sup>427</sup>.

E così concludeva Cuperus, con un apparente rovesciamento di giudizio: il punto di vista dell'anonimo 'tolemaico' (de Bonneau), che su questo punto «corrisponde perfettamente alle affermazioni della

*Role of Theology in Early Modern Natural Philosophy*, in *The Science of Nature in the Seventeenth Century. Patterns of Change in Early Modern Natural Philosophy*, ed. by P.R. Anstey and J.A. Schuster, Dordrecht, Springer 2005, pp. 165-184; E. MEHL, Firmamentum. *La querelle théologico-philologique du ciel étoilé, de Copernic à Kepler*, in *The Philosophers and the Bible*, ed. by A. Del Prete, A. L. Schino P. Totaro, Leiden-Boston, Brill 2022, pp. 217-232.

<sup>424</sup> AAR 19-20. Alle pp. 208-209, come s'è visto, l'ateo parlava del moto «del Sole e della Terra», senza nette smentite.

<sup>425</sup> *Ibidem*. Cuperus citava un passo di Gassendi (senza menzionare il luogo, che parrebbe tratto da P. GASSENDI, *Epicuri philosophia*, Lyon, Barbier 1649, t. II, p. 841) a favore della maggiore verosimiglianza del «moto della terra» (una tesi che pareva vicina a quella del sociniano). L'altra citazione è in ID., *De Motu impresso à Motore translato Epistolae Duae*, Paris, Heuqueville 1642, p. 156. Sull'uso di Galileo e del copernicanesimo contro gli aristotelici da parte di Gassendi (almeno a partire dalla fine degli anni Venti), e sulla sua parziale adesione al modello di Tycho Brahe a partire dagli anni Quaranta, cfr. B. BRUNDELL, *Pierre Gassendi*, cit., Dordrecht, Kluwer 1987, p. 34-35, 39-40.

<sup>426</sup> P. PETIT, *Observationes aliquot eclipsium solis et lunae*, in J.-B. DU HAMEL, *Astronomia physica*, Paris, Pierre Lamy, 1660, t. I (in calce, con paginazione a parte). Su Pierre Petit, fisico, 'ateo' e anticartesiano, cfr. C. BUCCOLINI, *Dalle Objections di Pierre Petit contro il Discours de la méthode alle secundae objectiones di Marin Mersenne*, «Nouvelles de la République des Lettres», 18, 1998, pp. 7-28; E. SCRIBANO, *Le tracce dell'ateo. Da Lessins a Descartes 'ria' Vanini, Mersenne e Petit*, «Rivista di storia della filosofia», 4, 2007, pp. 677-698; A. MOTHU, *Remarques sur les objections "athées" de Pierre Petit à Descartes*, «La Lettre clandestine», 19, 2011, pp. 227-249; ID., *Pierre Petit à l'école antichrétienne de Jean Fontanier (1621)*, «La Lettre clandestine», 23, 2015, 261-270.

<sup>427</sup> J. DE BONNET, *Essay de l'Astronomie naturelle*, in *Abregé de l'Astronomie inférieure des sept métaux*, Paris, Senlecque-Remy-Henault 1645, pp. 127-183: p. 152. Nel trattato di Bonneau si dà anche una considerazione sul «movimento» di ogni cosa «naturale, libero, semplice, senza violenza», che ha per solo «principio» la propria «inclinazione»: per cui «la Natura agisce sempre con il massimo possibile di semplicità» (*ivi*, pp. 129, 138). A p. 141 questo principio di semplicità mostra l'incongruenza dei «calcoli degli Astronomi» moderni, così contorti e sproporzionati alla «sagezza divina».

Scrittura», ha perfino «nella stessa ragione naturale» maggiore «certezza» rispetto a quello «degli altri astronomi». Ma poi aggiungeva in modo sibillino: dal momento però che «non è certo» se si debba «giudicare» con «il lume della ragione naturale» e al di là della «testimonianza dei sensi esterni», sarà meglio lasciar perdere ogni ragionamento e attenersi alla Scrittura, che comunque è in linea con «le dimostrazioni di molti astronomi e geometri»<sup>428</sup>.

Strana chiosa, quasi a voler far leva su uno stretto empirismo per disattivare la propria scelta e lasciare nuovamente aperta la questione: la ragione naturale che per un attimo pareva propendere per il sistema anticopernicano... è priva della «testimonianza dei sensi esterni», e in più – nuovamente – non è detto che le sia permesso di avere l'ultima parola – per cui «essendo la questione» (ancora una volta!) così «incerta», la palla tornerà alla rivelazione.

### *Contro l'astrologia*

Al di là delle insidiose oscillazioni sulle teorie astronomiche, una cosa è certa, e viene presentata nel trattato come risposta al necessitarismo ateo: il determinismo astrologico è assolutamente infondato – e lo è per le ragioni già accennate, per cui l'effetto del moto dei corpi celesti su quello degli altri enti, uomo compreso, (effetto che pure si dà, come si dà di ogni altro moto) è mediato e surdeterminato da un'infinità di concause, che di fatto lo rendono non univocamente rintracciabile, «debole» (*languidus*)<sup>429</sup>, ininfluyente, e di nessun interesse per gli studiosi. L'aristotelismo di Cuperus segna qui una distanza siderale da quello di un Pomponazzi.

Le «costellazioni» per Cuperus sono soltanto dei «nomi fittizi imposti dagli uomini a gruppi di stelle per indicare nel cielo il luogo delle stelle fisse» (senza peraltro che ci sia «alcuna somiglianza» fra la «figura» dell'ariete – ad esempio – e la costellazione che porta quel nome). Cercarvi dell'altro è insensato, e merita le ironie del sociniano. Le «forze» che gli uomini sono soliti attribuire agli astri, la «predizione delle cose future» in base alla loro «congiunzione, opposizione, aspetto, eccetera» saranno da imputarsi a quest'insieme di stelle «considerate come un'unica immagine», oppure alle singole stelle che compongono quella supposta «costellazione», magari fra loro diverse? E data l'estrema rapidità del moto dei «pianeti» e del «globo terrestre», sarà davvero possibile individuare il «momento preciso in cui un uomo nasce», e la relativa configurazione astrale – come pretendono i difensori dell'astrologia? E questa configurazione dovrà essere rilevata al momento della «nascita» oppure del «concepimento» (ipotesi ardua quest'ultima, ma «non meno verosimile» della prima, una volta che si sia accolta la tesi dell'«effetto degli astri sulle vicende umane»...)<sup>430</sup>?

In definitiva, al netto delle frecciate sarcastiche, i nomi delle stelle sono «artificiali» ed è «chiaramente impossibile» che essi possano preannunciare alcunché di «certo».

In verità questa vivace arringa del sociniano contro l'astrologia appariva fuori contesto: quella delineata negli oroscopi è una forma di determinismo che non solo non si trova nelle pagine del *Tractatus theologico-politicus* contro cui spesso si rivolge il discorso di Cuperus, ma nemmeno viene esposta e formulata in quanto tale (come converrebbe a una posizione che voglia esser fatta oggetto di critica) nel libro del sociniano. L'attacco agli astrologi viene invece presentato come la risposta al generico punto di vista ateo secondo cui «tutte le cose sono reciprocamente connesse», quasi che l'astrologia sia il frutto inevitabile della tesi della circolazione della natura. Già Mersenne aveva preso posizione contro quegli atei che fanno leva sulla pretesa «[auto]sufficienza delle cause naturali, riducendo tutto all'influsso degli astri» – e ce l'aveva con Pomponazzi, Vanini o Cardano<sup>431</sup>. Cuperus no. La sua pagina appare come una risposta a una tesi assente (o – tutt'al più – presente solo implicitamente nella tesi della connessione universale).

È forse possibile ipotizzare che in questo attacco egli puntasse a travolgere – dietro un generico bersaglio 'ateo' – non solo i teorici della circolazione della natura, ma anche un altro autore a lui vicino, quello Stanislaw Lubieniecki il cui *Theatrum Cometicum* aveva contribuito a pubblicare e con cui aveva

<sup>428</sup> AAR 20-21.

<sup>429</sup> AAR 210.

<sup>430</sup> AAR 209.

<sup>431</sup> M. MERSENNE, *op. cit.*, pp. 379-380: la risposta di Mersenne è che «non omnia in naturales causas referendas esse» (p. 381).

avuto un vivace scambio epistolare (confluito, come s'è detto, in uno dei volumi dell'opera). Lubieniecki, astronomo polacco di orientamento sociniano, in quell'opera del 1666-1668 aveva teorizzato il valore predittivo delle comete, la loro capacità cioè di preannunciare eventi positivi ai buoni e sciagure ai malvagi (*bona bonis, mala malis*), e Cuperus pacatamente e con un certo sussiego aveva demolito quella tesi<sup>432</sup>. A distanza di dieci anni, in un *excursus* antiastrologico altrimenti superfluo, proprio quello parrebbe essere il riferimento, quasi a volersi smarcare simultaneamente dagli 'spinozisti' e dall'astrologia, da Bredenburg e da Lubieniecki – presentate come due facce della stessa medaglia (il determinismo), espressioni dello stesso ambiente intellettuale di Cuperus (e vittime quindi del suo 'fuoco amico'). Strano.

### *Eternità e pluralità dei mondi*

C'è una concessione esiziale che Cuperus fa agli atei, ed è l'eternità del mondo. O meglio: l'«infinita durata» della «materia» con cui il mondo «è stato creato» il sociniano è disposto a concederla «in modo assoluto» («absolute concedo»), mentre l'eternità del mondo *tout court* (indipendentemente cioè dall'operazione plasmatrice di un Dio), quella varrà – come di consueto – solo «se la si considera naturalmente [*mere naturaliter considerata*]», e cioè prescindendo dalla rivelazione<sup>433</sup>. Il perché è ben spiegato – non a caso – dalle parole dell'ateo Misalete, assai «verosimilmente» dedotte dalla sola «ragione naturale» (ma confortate anche da rimandi scritturali: *Ebrei* 1,12): in natura «nulla scompare del tutto» e ogni cosa continuamente trapassa in altri enti e con altre forme, dato che «in nihilum nihil redigi potest»<sup>434</sup>.

Se pure la Natura perisse tutta intera – sostiene Misalete – essa dovrebbe necessariamente trapassare in altri enti [...] e così [semplicemente] assumerebbe un nuovo aspetto: perché non solo i corpi ma anche gli intelletti e le altre facoltà della mente – o almeno la loro materia – permarrebbero nella natura stessa. Come se tutte queste cose fossero nascoste nei semi, e generando venissero poi trapiantate<sup>435</sup>.

Ancora una volta, nel quadro di una sorta di trasformismo universale bruniano, risuona nelle parole dell'ateo la tesi dell'eternità della materia mondana (con un cenno materialista *en passant*, sulla *materia* degli intelletti e delle facoltà della mente): l'eternità, o meglio la sua durata infinita, dato che aristotelicamente il tempo è la misura del movimento. «Credo che la natura sia eterna», sostiene Misalete ancora alcune pagine dopo, e che dunque essa esista anche «prima della nascita del mondo», «non essendo il tempo nient'altro che la durata» di cose che «permangono in eterno» – sia «restando nel medesimo stato» sia «cambiando continuamente forma»<sup>436</sup>. (Seguiva poi un'analogia: tempo e durata coincidono, come spazio e luogo, altri attributi di tutti gli enti: ed entrambi, spazio e tempo, benché composti di parti, sono eterni – o meglio privi di limiti<sup>437</sup>.)

<sup>432</sup> «Me in contrariam abs te opinionem tendere»: *Cuperus a Lubieniecki* (24 maggio 1666), in S. LUBIENIECKI, *op. cit.*, p. 1. Su Lubieniecki, cfr. anche Z. OGONOWSKI, *Socinianism*, cit., pp. 150-152, 179-188 (per il quale nessun rilievo hanno le tesi astronomiche del «dilettante» Lubieniecki, cui semmai riconoscere un ruolo importante per aver diffuso una versione popolare dell'eliocentrismo).

<sup>433</sup> AAR 200-201.

<sup>434</sup> AAR 228. Questo il bilancio di Diatete (AAR 229): «quamvis ea quae *Philaletes* protulit, certa sint et vera, fateor tamen isto modo non firmiter esse demonstrata, et ex Naturali ratione *Misaletem* non minus verisimiliter sua deduxisse»: il che valeva anche se letto in senso inverso: è vero che l'ateo resta inattaccabile, però non «dimostra», e dunque rimane legittima anche la tesi (altrettanto indimostrata) del teologo.

<sup>435</sup> AAR 228 (corsivo nostro). Cfr. L. BIANCHI, *L'inizio dei tempi. Antichità e novità del mondo da Bonaventura a Newton*, Firenze, Olschki 1987.

<sup>436</sup> AAR 244. J. CRELL, *De deo*, cit., p. 47: il tempo non è altro che la durata («nil aliud quam duratio»), e dunque (p. 27) esso è finito. A p. 120, a proposito dell'eternità di Dio: «est autem aeternitas sempiterna rei duratio».

<sup>437</sup> Così anche Stegmann: come si dà infinità nel tempo, così anche nello spazio, nessuno dei due essendo circoscritti da limiti: il tempo non ha limiti di durata e lo spazio non ne ha di estensione (cit. da Z. OGONOWSKI, *Socinianism*, cit., p. 274). Anche Gassendi istituiva un «parallelismo» fra spazio e tempo, realtà entrambe non classificabili in un quadro aristotelico, né come sostanze né come accidenti, ma esistenti indipendentemente dai corpi: cfr. P. GASSENDI, *Syntagma*, cit., pp. 133, 220 (ma già in *Animadversiones in Decimum Librum Diogenis Laertii...*, Lyon, Barbier 1649, p. 614). Insiste sulla continuità fra la fisica sociniana (di Vorst, in verità) e l'aristotelismo di Scaligero e Taurellus S. SALATOWSKY, *God in Time and Space*, cit.

La riduzione dell'eternità alla durata (nel nome della fedeltà alla Scrittura, e della salvaguardia della libertà umana, che l'eternitarismo comprometterebbe) era una tesi sociniana, e attribuirla all'ateo non dovette essere una mossa consapevole da parte di Cuperus, data la convergenza solo tattica delle due posizioni (di Misalete e Diatete) più volte suggerita nell'opera. Singolare però è che in almeno un caso a Cuperus capitò di assumere in proprio quella tesi eternitarista e – come già visto in precedenza – di fondarvi su persino l'ipotesi di una pluralità di universi: dato che la «materia» del mondo è tale da «poter mutare infinite volte» (e dato che Dio trae diletto dalla diversità), «forse» Dio ha prodotto «diverse volte» «un altro universo», molto «prima» di questo, e allo stesso modo ne produrrà «in futuro»: «nessuno può dimostrare che ciò non sia vero» – concludeva con la tipica movenza *à la* Gassendi (o *à la* Montaigne)<sup>438</sup>...

### *Materia vivente?*

Sui temi più d'attualità nelle discussioni di fisica in età post-cartesiana in definitiva Cuperus pareva essersi espresso – seppure nel quadro di discorsi d'altra natura (circa essenza e operazioni di Dio), in forma di excursus e con qualche approssimazione. E l'impostazione pareva quella consueta dei sociniani, di un generico aristotelismo – con qualche rinvio a Gassendi e alle più recenti acquisizioni della fisica sperimentale: per cui come s'è visto lo spazio è il luogo dei corpi, ma un luogo effettivamente incorporeo, esteso e vuoto (dati gli esperimenti di Guericke); il «globo della terra» è «immenso», ma oltre ad esso la «massa della Natura» pare «estesa all'infinito»<sup>439</sup>; le «parti della natura» sono «tutte» «divisibili» ma solo in potenza – «con il pensiero» – e non in atto («non sequitur aliquem in rerum natura existere, qui eas dividere reipsa queat»)<sup>440</sup>. *En passant*, anche un saggio di demonologia materialista: anche se spesso se ne parla in modo fantasioso e infondato («fabulosa plurima» che finiscono per alimentare le ragioni degli atei...), i demoni esistono davvero, «in natura». Certo non se ne può avere esperienza diretta («fateor me percipere non posse») ma – solito schema! – la Scrittura ne parla come di «enti spirituali», e questo autorizza a credervi: tanto più che la stessa esperienza scientifica attesta un'«efficaci[a] operativ[a]» degli spiriti sovente assai maggiore di quella degli stessi uomini, come nel caso degli «spiriti estratti dalle cose naturali tramite distillazione o per arte chimica»<sup>441</sup>. E così nuovamente era tutto ricondotto a corpo: come il «caldo», il «freddo» o il «suono»<sup>442</sup>, che si insinuano negli spazi vuoti degli enti come «corpi sottilissimi»

---

<sup>438</sup> AAR 204; cfr. P. GASSENDI, *Syntagma*, cit., p. 141 («convinci demonstratione non posse, non esse Mundos praeter hunc alios»). La pluralità dei mondi «in successione uno dopo l'altro» era anche la tesi degli atei criticata da D. DERODON, *op. cit.*, p. 120. Sul tema, cfr. A. DEL PRETE, *Universo infinito e pluralità dei mondi. Teorie cosmologiche in età moderna*, Napoli, La città del sole 1998 (specilmente le pp. 179-209).

<sup>439</sup> AAR 225: abbiamo scritto 'pare', perché in questo caso si tratta di una tesi che fa parte di un gruppo di argomenti lungamente esposti dall'ateo, cui l'arbitro Diatete non risponde se non rilevando come in essi vi fossero «molte cose» ancora indimostrate.

<sup>440</sup> AAR 236.

<sup>441</sup> AAR 180-181 («Daemones autem hominibus multo robustiores esse, nemini mirum videri debet, qui expertus sit, quanto spiritus ex rebus naturalibus extracti, sive per distillationem, sive arte chymica, efficacius quam corpora, operari possint»). Cuperus in altri trattati, come s'è visto, si era lungamente soffermato sull'argomento, essendo strenuo sostenitore dell'esistenza del diavolo, degli angeli e dei demoni – in forza, al solito, delle testimonianze scritturali, e della loro compatibilità con la ragione umana (F. CUPERUS, *Korte verhandeling van de duyvelen waar in beweezen word dat 'er duyvelen zyn*, cit., p. 2). Qui si limita invece a dire – prima di rimandare ad «altri» luoghi – che non è contro ragione credere che essi abbiano potuto istituire «regnum et rempublicam inter se», dato che se ne parla nella Scrittura. In altro contesto, una tesi analoga a quella di Cuperus in quegli anni si trovava in Wiszowaty: non c'è motivo di dubitare dell'immortalità dell'anima, perché basta guardare a come «i chimici riescono a mantenere e isolare certi spiriti in modo da non farli disperdere» per capire che la stessa cosa può esser fatta da Dio, che isola l'anima umana dal corpo e la preserva integra (*De hominis vera beatitudine Consectanda, Dissertatiuncula*, in *Stimuli virtutum, frena peccatorum, ut et alia bujus generis opuscula posthuma*, Amsterdam, Janssonium 1682, p. 129; cfr. Z. OGOŃSKI, *Socinianism*, cit., p. 276). Stesso riferimento ai chimici per parlare di permanenza dello spirito etereo dopo la morte del corpo, in Christoph Stegmann (su cui cfr. S. SALATOWSKY, *Unitarian Materialism*, cit., p. 15).

<sup>442</sup> AAR 202.

(anche qui probabilmente la fonte era gassendista, il quale li riteneva dei corpuscoli)<sup>443</sup>; e – forse – come tutte le altre «qualità» – colore, odore, sapore, ma anche pesantezza, durezza, fragilità, lucentezza...<sup>444</sup>

Fra queste «proprietà o qualità», Cuperus a un certo punto inserisce persino la ‘vita’. Quando un uomo muore, spiega, alcune sue proprietà vengono sostituite da altre ma non si annullano, bensì «si convertono» in altri enti (vermi, terra, vapori): in questi ultimi cioè passano – benché diversamente «distribuite» – il «calore, il colore, l’umore, la morbidezza, l’odore, il sapore, e altre cose sensibili [...] e anche la vita, l’intelletto, la pesantezza e simili proprietà»<sup>445</sup>.

La vita è una proprietà delle cose, dunque, al pari della pesantezza<sup>446</sup>. Con ciò si ha quasi l’assunzione in proprio della posizione animista che per tutto il trattato era stata attribuita agli atei.

Sono disposto ad ammettere con gli atei che «in tutte le cose sia naturalmente presente una facoltà attiva»<sup>447</sup> – aveva azzardato, salvo riagganciarsi all’ipotesi teista per cui tale facoltà *potrebbe* esser stata messa nelle cose da un Dio. Subito dopo infatti, per opporsi la tesi atea dell’inerenza del moto alla materia, aveva ribadito che oltre ai «corpi che si muovono in virtù di una facoltà propria» (uomini, animali) vi sono anche corpi «che si possono muovere» solo se «spinti da un altro ente» (pietre, legna, argilla)<sup>448</sup>. Solo che tale immobilità (di pietre legna e argilla ad esempio) era smentita, nelle pagine del dialogo, dalle parole dell’ateo Misaete, a cui gli interlocutori non sanno opporre replica. Così l’ateo: «perizia, eleganza e bellezza» sono a pieno titolo attribuiti a bestie e piante, non solo dall’«esperienza» che ognuno può averne, ma anche dalla Scrittura<sup>449</sup>. «Nelle cose» c’è infatti una «facoltà» generativa del tutto autonoma, la quale rivela l’esistenza di una «vita» (a differenza cioè della «produzione artificiale» di manufatti, in cui come s’è detto «la natura non può far nulla» e l’«artista» opera su una «materia priva di vita vegetativa»): tutta questione di «calore», «semi», «utero o terra» («matrix vel terra»), condizioni ambientali idonee, assenza di impedimento, «maturazione»<sup>450</sup>.

Non solo. Ci sono pure seri «motiv» per sospettare che persino la «ragione» non sia appannaggio esclusivo dell’uomo – è la tesi dell’ateo (volta qui a confutare – con successo, come si sa – il finalismo

---

<sup>443</sup> Cfr. la testimonianza dell’assai diffuso F. BERNIER, *Abrégé de la philosophie de Gassendi*, Lyon, Anisson & Posuel 1678, t. VI, pp. 114, 481.

<sup>444</sup> AAR 202, 213. Non si dà una trattazione esaustiva di quanto ormai si era soliti chiamare ‘qualità secondarie’: eccettuate caldo freddo e suono, espressamente ridotte a corpi sottili, sulle altre proprietà il sociniano non si pronuncia, a volte paragonandole a caldo e freddo, a volte, come già visto, facendone delle proprietà metafisiche inseparabili da certi enti, come la pesantezza rispetto al metallo: «come la pesantezza non può mai esser separato dai metalli, così non può mai esser presente nell’aria, nel vento e negli spiriti: le pietre e i metalli possono ben esser ridotti in polvere sottilissima, in seguito a distruzione, digestione, calcificazione, soluzione etc. [...], senza però perdere in queste minute particelle la precedente durezza e pesantezza; laddove il vento, l’aria, l’acqua, il caldo, il freddo e le altre cose leggere e molli [*levia et mollia*] [...] cedono e svaniscono. I metalli possono certo convertirsi temporaneamente in liquido, tramite [l’azione dell’] acqua forte e dell’acqua regia, ma lo stesso non perdono la pesantezza né sfuggono al contatto delle dita» (214).

<sup>445</sup> AAR 213 (corsivi nostri), in risposta alla tesi degli atei (vagamente ‘cartesiana’) secondo cui «vita, intelletto, colore, calore, freddo, odore, sapore» sarebbero «qualità» transitorie – di contro all’estensione, unica permanente, che costituisce «la sola essenza» di tutti gli enti. La tesi del sociniano, come s’è visto, è che anche quel presupposto è infondato: se alcune proprietà di un ente vengono meno, è perché si convertono in altre oppure altre subentrano al loro posto, sicché quel presunto nucleo «comune» o essenziale non si presenta mai allo stato puro e ha tutt’al più un valore di esperimento mentale.

<sup>446</sup> Finora abbiamo tradotto *gravitas* con ‘pesantezza’; questo accostamento potrebbe però autorizzare anche un’accezione diversa del termine, vicina alla *gravitas* degli atomi di Gassendi, ossia il dinamismo interno ad essi (anche se non connaturato, ma immessa da Dio al momento della creazione). Cfr. O. BLOCH, *op. cit.*, pp. 210-211 e *passim*.

<sup>447</sup> AAR 210.

<sup>448</sup> AAR 212.

<sup>449</sup> AAR 235.

<sup>450</sup> AAR 236 (ma cfr. anche p. 243, sulla generazione di nuove forme a partire dai semi: sempre per bocca dell’ateo, ma sempre senza smentite). A p. 238 poi l’ateo avanza anche l’ipotesi della generazione spontanea degli uomini dalla terra, così come accade ad altri animali – vermi o topi (analogamente gli atei di D. DERODON, *op. cit.*, p. 114: dalla terra e poi per generazioni, così come accade a «topi, rane, mosche e altri animali»). Si trattava di una tesi com’è noto piuttosto diffusa in certo aristotelismo (Crell ad es. citava l’aristotelico Andrea Cesalpino, per contestarne l’idea per cui uomini piante e animali possono aver avuto origine «ex putredine, à calore ac motu Solis, in locis temperatissimis»: J. CRELL, *De Deo*, cit., p. 29), lo stesso che aveva ispirato la riflessione dei primi teorici antitrinitari che Ogonowski definisce «pre-sociniani» (*Socinianism*, cit., p. 76: in riferimento a Szymon Budny). Ma su tutti, Gassendi, la fonte verosimile di Cuperus: per cui Dio *potrebbe* aver creato in natura una «forza genitale» da cui sarebbero poi nate le specie viventi (P. GASSENDI, *Syntagma*, cit., pp. 487-488); di lì anche la tesi di Cudworth e poi Toland, di una mente divina che ha creato la materia e i suoi principi energetici interni (su cui cfr. G. MORI, *L’ateismo dei moderni*, cit., pp. 77, 151-152).



antropocentrico del teista Filalete): spesso gli animali sono capaci di opere di «ingegno» tali da «eguagliare» se non «superare» le «opere artificiali degli uomini»; né siamo autorizzati a escludere una qualche forma di «intelletto» (e di «piacere») nelle piante, date le «esimie opere di ingegno» di cui danno prova – o nel mirabile «moto circolare» degli astri<sup>451</sup>. Quanto alla perfetta funzionalità che alcuni enti perseguono «per moto proprio», come ad esempio il ventricolo nel corpo umano, essa parrebbe rivelare una forza innata e inderivata, puramente naturale<sup>452</sup>.

Infine, dato che «nell'uomo» vale che è «la vita» ad essere «fonte dell'intelletto», parrebbe pertanto potersi dedurre dalla pagina del sociniano un'estensione della vita – e persino di una qualche razionalità – a ogni aspetto della natura. Un animismo certo – si è detto – non incompatibile con un Dio creatore, ma la cui ribadita genealogia atea poteva destare qualche perplessità nel lettore.

Dovettero pesare non poco sui giudizi dei contemporanei, ad esempio, queste parole attribuite all'ateo del dialogo (come al solito liquidate sbrigativamente con un debole «probare deberet, quod nunc non tenetur facere»)<sup>453</sup> che ipotizzavano una decisa riduzione materialistica dell'anima al corpo.

A proposito delle facoltà dell'anima di cui [tu, Filalete] parli: come si può attribuire all'anima una natura egregia o delle facoltà, dato che tutti ignorano cosa l'anima sia, e nessuno è in grado di mostrare in [quelle facoltà] [almeno] tanta eccellenza e perizia quanta l'Anatomia ci rivela essere in un corpo [?] E anzi, se io sostenessi che l'anima non ha alcuna esistenza distinta dal corpo, chi potrebbe, col solo lume naturale, dimostrare il contrario?<sup>454</sup>

Tratteggiate in modo brillante da Cuperus, le tesi 'hobbesiane' dell'ateo Misaete, al solito, non lasciano spiragli<sup>455</sup>. Nell'anima non c'è nulla che non possa essere spiegato materialisticamente, sicché essa parrebbe essere una nozione superflua. Il «temperamento», ad esempio, che persino l'autore del *Tractatus theologico-politicus* pareva ricondurre a «moti o passioni dell'anima», non è altro che la «naturale costituzione di un corpo»<sup>456</sup> – e in ogni caso le stesse «passioni» o «affetti» sono «inclinazioni» assolutamente naturali: «c'è nella nostra natura il desiderio di cibi e bevande deliziose, così come di cose amoroze, e di tutti i piaceri del corpo»<sup>457</sup>.

Su quel piano peraltro il sociniano si spingeva fino ad attribuire pensiero linguaggio e anima agli animali – quasi per ironico rovesciamento: «niente di strano» che gli animali parlino, come provano «gazze e pappagalli»<sup>458</sup>, e l'episodio biblico del serpente ingannatore parrebbe anzi attestarne una «somiglia[nza] con l'uomo» non solo «nel parlare, ma anche nell'intelletto» – e persino nella «ragione e nell'astuzia», almeno nel caso dei serpenti («come ben sanno oggi i fisici») <sup>459</sup>. In definitiva: l'uomo è un ente corporeo dalle funzioni altamente complesse benché ancora in gran parte sconosciute, e linguaggio ragione e libero arbitrio non sono sue caratteristiche esclusive bensì si riscontrano anche negli animali non-umani.

---

<sup>451</sup> AAR 226.

<sup>452</sup> AAR 303 (negli *addenda*, da inserirsi subito dopo la citazione precedente).

<sup>453</sup> Rilievo debole, e ancor più sospetto in quanto preceduto, nel testo, da un riconoscimento del valore critico della tesi atea nei confronti della fragile argomentazione del teista. Ancora una volta, l'accettazione della *pars destruens* dell'ateismo seguita da una tiepida critica della sua *pars construens*.

<sup>454</sup> AAR 236. Sul materialismo sociniano, le sue consonanze con il pensiero di Hobbes e l'avversione di More per entrambi, cfr., anche per i rinvii bibliografici, A. THOMSON, *op. cit.*, pp. 29-64 (specialmente le pp. 47-48), 76-77.

<sup>455</sup> Che Hobbes sostenesse il carattere materiale dell'anima e del corpo lo testimonia già dagli anni Quaranta R. DESCARTES (*Tutte le lettere*, cit., pp. 1384-1389: AT III, pp. 287-288).

<sup>456</sup> AAR 16.

<sup>457</sup> AAR Proemium, s.p. Cfr. anche p. 251: contro la tesi della corruzione o della «corruttibilità» della natura umana, e il dogma del peccato originale (con il già ricordato rimando a J. VÖLKEL, *op. cit.*, p. 548). Di per sé la natura umana è incorrotta, e le passioni sono non-malvagie proprio per questa loro naturalità (è solo il comandamento di Dio a renderle tali, ma per caratteristica per così dire estrinseca e arbitraria, sganciata cioè da qualsiasi preteso essenzialismo antropologico).

<sup>458</sup> AAR 179 (l'esempio delle gazze e dei pappagalli era già in vari luoghi di Cartesio, ad es. R. DESCARTES, *Discorso sul metodo*, V, in *Opere*, cit., pp. 91-93: AT VI, p. 57, ma con l'intento esattamente opposto: gazze e pappagalli hanno organi che consentono loro di parlare *nonostante* siano privi di pensiero).

<sup>459</sup> AAR 179-180. In più, a proposito del libero arbitrio, come già detto in precedenza, da quella pagina biblica pare che il serpente fosse «cosciente e consenziente» del proprio ruolo di strumento di seduzione da parte di Dio (e del resto, la pena che Dio infliggerà ad esso lo confermerebbe, dato che si punisce solo un agente che si ritiene libero). L'anticartesianismo del sociniano è qui conclamato.

Una stessa posizione, non a caso, veniva fatta sostenere nel dialogo all'ateo Misalete, per il quale la mirabile funzionalità di piante e animali attesterebbe la presenza in essi di una qualche razionalità: è vero che gli animali «cosiddetti bruti» non hanno una costituzione corporea tale da consentire loro di apprendere «arti» specificamente «umane» come oreficeria o pittura, ma vale anche l'inverso, ove gli uomini a loro volta non sono in grado di imparare l'«arte» ad esempio di «produrre le foglie, i fiori», la «seta» e altre operazioni svolte da «animali e piante» – e come per i secondi, anche per i primi questa impossibilità non dovrà determinare l'esclusione a priori della razionalità. In definitiva, «non mancano i motivi per dubitare che la razionalità si debba attribuire solo all'uomo»<sup>460</sup>. Era la tesi dell'ateo, ma pareva compendiare la sostanza del messaggio dell'autore...

### *La critica al 'circolazionismo'*

Sullo sfondo di queste considerazioni c'è un reiterato agnosticismo, che se certo è compatibile con la modestia epistemologica di cui s'è detto (per cui «nell'indagine delle cose naturali si danno tenebre talmente fitte che nessuno finora ne ha raggiunto una conoscenza certa»)<sup>461</sup>, pure si esercita spesso su temi legati all'«origine»: «non possiamo spiegare» l'andamento delle maree o il moto lunare; o «in che modo la natura esista *ab aeterno*, o come nascano i venti», o «la natura generi l'uomo dall'utero e le piante dalla terra»<sup>462</sup>.

Il sociniano aveva però un obiettivo critico privilegiato, fra le varie sintesi ambiziose che pretendono di spiegare l'origine del mondo (il casualismo epicureo, il creazionismo...), ed è la tesi atea della circolazione della natura – verosimilmente imputabile ad autori a lui molto vicini ma che dovevano apparirgli troppo contigui allo spinozismo – al cospetto della quale l'unica soluzione era attenersi al racconto di *Genesi*, che è pure perfettamente compatibile con la fisica moderna: Dio non crea il mondo così com'è, già bello e ordinato, ma lo forma progressivamente a partire da un «rozzo esordio», una «materia preesistente» e priva di «principio» in cui tutte le cose erano «fra loro mescolate e confuse», per poi risalire verso cose «distinte», «ordinate» e «più perfette»<sup>463</sup>.

Contro l'ipotesi di un sistema per così dire «chiuso», in cui gli elementi sono sempre già dati e le trasformazioni, in ossequio a una forma di principio di pienezza statico, avvengono per circolazione e reciproche sostituzioni (la «nascita» dell'ente *y* può avvenire solo al prezzo della «morte» dell'ente *x*)<sup>464</sup>, il sociniano oppone pertanto l'ipotesi di un processo di evoluzione, e di progressiva distinzione e perfezionamento degli enti a partire da una matrice grezza modellata da Dio in forza di ciò che la Scrittura

---

<sup>460</sup> AAR 223, 226.

<sup>461</sup> AAR 83.

<sup>462</sup> AAR 61-62. Mettere assieme la nascita dell'uomo, quella della pianta, e l'asserzione dell'eternità della natura era una mossa piuttosto decisa, tanto più se inserita in una perorazione a favore del miracoloso a sua volta piuttosto obliqua: non è vero quanto si legge nel *Tractatus* – obiettava Cuperus – che si grida al miracolo dinanzi a ogni evento che superi la nostra capacità di comprendere; infatti ci sono molti fenomeni in natura che certo non sappiamo spiegare, obietta il sociniano, ma che nessuno riterrebbe mai miracolosi... Una difesa del miracolo nel 1685, altrettanto curiosa: è vero che la ragione si ribella dinanzi a qualsiasi narrazione di eventi che violano le leggi di natura, ma questo non è il caso dei miracoli narrati nelle Scritture (che per il sociniano in nessun caso violano, ad esempio, il principio dell'*ex nihilo nihil*, né alcuna legge di natura, giacché potrebbe darsi che agli eventi narrati come miracolosi si sia aggiunto un aiuto angelico passato inosservato, ad esempio, quasi come una modifica certo sovranaturale ma non anti-naturale del corso degli eventi: cfr. F. CUPERUS, *Benijs dat noch...*, cit., p. 3); cfr. L. KOLAKOWSKI, *op. cit.*, p. 270, e A. FIX, *Prophecy and Reason*, cit., pp. 158-159. Appare dunque infondato quanto sostenuto da J. ISRAEL, *Radical Enlightenment*, cit., p. 355, per cui vi sarebbe un 'secondo' Cuperus che concede più alla ragione, a differenza di un 'primo', che invece riterrebbe i miracoli «above and beyond reason». La tesi di Cuperus fin da AAR pare invece riconoscere sempre la possibilità di un intervento miracoloso che – classicamente – sospende e altera il corso ordinario della natura: intervento in cui non c'è nulla di assurdo, ossia di logicamente contraddittorio.

<sup>463</sup> AAR 178. Qui la tesi sociniana, che invoca a proprio sostegno la pagina biblica, coincide con la tesi atea denunciata da D. DERODON (*op. cit.*, pp. 93 sgg.), il quale non a caso aveva fornito la sua interpretazione di *Genesi* (da «molti cristiani» erroneamente letta nel senso di un primordiale caos indistinto in cui «tutto è mescolato»).

<sup>464</sup> Sul legame fra questa tesi della circolazione e la posizione di Bredenburg, e fra quest'ultima e lo spinozismo, ci riferiamo a E. SCRIBANO, *Johannes Bredenburg (1643-1691) confutatore di Spinoza?*, cit., e alla dissertazione di W. VAN BUNGE, *Johannes Bredenburg (1643-1691). Een Rotterdamse collegiant in de ban van Spinoza*, Rotterdam, Universiteits Drukkerij 1990.

chiama ‘creazione’. Per usare le parole di Bredenburg – il vero obiettivo nascosto di queste pagine – si gioca qui la partita fra «processo circolare» e «processo progrediente»<sup>465</sup>.

La tesi della circolazione della natura, il cui inconfessato presupposto monista Cuperus s’era già premurato di mettere a nudo fin dall’esposizione di quella che abbiamo chiamato ‘tassonomia dell’ateismo’, si fonda sull’idea già vista per cui in natura non si danno propriamente nascite e morti, ma solo trasformazioni e passaggi di materia.

È infatti così che il sociniano presentava quella tesi nel capitolo VI della seconda parte<sup>466</sup>: fra i «ragionamenti» degli atei ve n’è uno che si fonda sulla «possibilità della circolazione [della natura], o sulla sua necessità naturale», che è la posizione che faremo sostenere a Misalete nel capitolo IX (e infatti in quel capitolo poi l’ateo puntualmente sosteneva l’eternità del mondo proprio in virtù della continua «conversione» delle sue parti). Ma, ancora una volta, nella pagina del sociniano il profilo dell’ateo e – rispetto ad esso – il posizionamento dell’autore erano tutt’altro che limpidi. Quest’idea della circolazione della natura, aggiungeva subito dopo, è ritenuta «certa» da alcuni, ma a onor del vero *non* dagli «atei», i quali «anzi la ritengono assurda e impossibile». D’altro canto in questa pretesa teoria della circolazione ogni ente rilascia «semi» o elementi da cui si sviluppano e generano a loro volta altri enti naturali – il che lascia comunque ancora aperta la domanda sull’origine di questa *matrix*, origine su cui i teorici ‘circolazionisti’ non sanno dir nulla<sup>467</sup>. Non potrebbero questi semi esser stati creati da un Dio, ad esempio? Era stata l’ipotesi avanzata (neanche troppo velatamente) da Gassendi, e a cui Cuperus pare continuamente far riferimento nel trattato<sup>468</sup>...

È qui all’opera la solita tecnica del sociniano: fondare il teismo sulla possibilità teorica di un’origine divina di fenomeni che troppo sbrigativamente gli atei ritengono autonomi e autosufficienti.

Solo che, come si è visto, in questo caso si nota uno smarcamento ulteriore da parte di Cuperus: «*sexta ratio [Atheorum] erit possibilitas circulationis, vel ejusdem naturalis necessitas [...]. Quamvis [...] Athei eam non urgeant, quin potius eam pro absurda et impossibili habeant...*». I circolazionisti dunque non solo sono osteggiati dai teisti, ma *persino dagli atei* – chiosava il sociniano. In altri termini gli atei riterrebbero insostenibile il sistema tendenzialmente monista (e paraspinozista) dei teorici della circolazione della natura. Non una parola su quali fossero i motivi di questa pretesa «assurd[ità]» e «impossibil[ità]». Chi erano i circolazionisti di cui spesso si parla nel trattato? E gli atei che li avversavano?

Si potrebbe congetturare che entri in gioco qui il rapporto contrastato di Cuperus con Bredenburg. Questi come si sa era stato l’autore di un’altra fra le prime confutazioni del *Tractatus* spinoziano, l’*Enervatio tractatus theologico-politici*, edita nel 1675, la quale anch’essa portava il segno di discussioni interne al movimento collegiante degli ‘amici’ di Spinoza. Fra Bredenburg e Cuperus i rapporti non furono mai sereni, eppure all’altezza dei primi anni Settanta fra i due parevano prevalere i punti di convergenza *contro Spinoza* (come pure si registra negli *Arcana atheismi revelata*, ove si rivendica la paternità di alcuni argomenti dell’*Enervatio* a dispetto delle date di uscita dei due libri)<sup>469</sup>.

C’era però un punto nel libro di Bredenburg che doveva apparire particolarmente pericoloso a Cuperus, e forse addirittura tale da preparare il campo alla svolta spinozista che Bredenburg compirà immediatamente dopo l’*Enervatio*, nelle pagine della succinta *Mathematica Demonstratio* (presumibilmente scritta subito dopo, ma pur sempre *prima* dell’opera di Cuperus, il quale sembrerebbe riferirsi quindi a

---

<sup>465</sup> J. BREDEBURG, *Enervatio Tractatus theologico-politici. Unà cum Demonstratione Geometrico Ordine dispositâ Naturam non esse Deum*, Rotterdam, Naeranim 1675, p. 75-76: il moto «in progressione [...] semper progreditur ab uno ad aliud» (a p. 96: in esso gli individui «utpote se invicem succedentibus»), al contrario del «motus circularis»: sicché «processus circularis, in Machina Naturae, respectu procedentis concatenationis modificationum, considerari debet».

<sup>466</sup> AAR 203-204.

<sup>467</sup> Lo stesso in AAR 205, 238, sulla «generazione spontanea» dell’uomo dalla terra; a p. 236 sulla graduale germinazione degli enti dai semi; a p. 217 sul «condiziona[mento] reciproco» di «tutti gli enti», esemplificato tramite l’esempio degli astri che con i loro raggi si nutrono vicendevolmente e insieme alimentano gli enti della superficie terrestre, i quali a loro volta costituiscono il nutrimento degli uomini, che in parte viene assimilato e in parte espulso andando così a fornire «cibo per altri enti» ancora.

<sup>468</sup> P. GASSENDI, *Syntagma*, cit., pp. 487-488 (sul tema, cfr. O. BLOCH, *op. cit.*, pp. 345-346).

<sup>469</sup> È la rivendicazione contenuta in AAR 7: Bredenburg ha attinto alla mia confutazione e ha pubblicato la sua battendomi sul tempo, per cui adesso alcune cose dette da lui contro Spinoza le darò per scontate (per quanto sia io stesso ad averle pensate per primo).

entrambi gli scritti)<sup>470</sup>. Si tratta della tesi dell'eternità dell'universo letta in termini di ciclicità, per cui i mutamenti 'interni' alla natura sono sempre tali da lasciare intatta la somma totale degli enti esistenti. Una tesi che Bredenburg nell'*Enervatio* ascriveva allo spinozismo per mostrarne l'infondatezza: se avesse ragione Spinoza, e l'agire divino fosse non libero ma necessario – aveva scritto Bredenburg – ne seguirebbe che anche la natura emanata da Dio sarebbe divina, e dunque infinita e necessaria anch'essa, e di conseguenza anche *eterna* ('di conseguenza': perché se fosse invece sottoposta a una processualità temporale di nascite e morti, la natura non sarebbe davvero infinita in atto, essendo l'infinito in senso proprio non suscettibile di aumento o diminuzione). Ciò poteva soltanto significare che per Spinoza – congetturava Bredenburg – il mondo è eterno nel senso della *facies totius universi* di una natura intesa come un ente semplice i cui mutamenti interni si riducono a un gioco a somma zero, in virtù appunto della loro ciclicità.

Questo della *circulatio* è dunque l'alibi di ferro che Bredenburg idealmente suggeriva allo spinozismo per tenere insieme la necessità infinita di Dio con quella dei processi naturali. Peccato però, concludeva il collegante, che quell'alibi non solo sia «assurdo»<sup>471</sup> ma neanche regga alla prova dei testi, giacché comunque nel *Tractatus* spinoziano si trova spesso che la Natura è composta di individui e dunque non presenta quella semplicità che sola avrebbe potuto autorizzare il panteismo.

Sicché, sentenziava Bredenburg, lo spinozismo è messo fuori gioco, col venir meno di quel segreto fondamento circolazionista che avrebbe potuto invece sorreggerlo: e sarà invece lecito affermare senza tema di smentite che la natura, composta di processi lineari e molteplice, non è essa stessa divina bensì effetto dell'agire libero di un Dio. (È la critica all'infinito composto, così diffusa nell'antispinozismo, ma qui declinata contro la variante circolazionista.)

Non fu questa però l'ultima parola di Bredenburg, poiché questi subito dopo – *in cauda venenum!* – ritrattava quanto detto, dapprima invitando il lettore a tralasciare la sua critica al circolazionismo, e poi ipotizzando che in realtà nello spinozismo, al netto di qualche imprecisione terminologica, la natura sia davvero un ente *semplice*<sup>472</sup> – il che avrebbe dunque lasciato intatto il necessitarismo spinoziano.

Anche le ultime righe dell'*Enervatio* erano piuttosto oblique: benché allo stato attuale manchino «dimostrazioni geometriche» che provino che ci sia un'«assoluta libertà», argomentava Bredenburg, per noi sarà sufficiente la «percezione chiara e distinta» di essere liberi. Era la prova del cosiddetto 'sentimento interno', di per sé piuttosto debole, se posta al termine di una confutazione di Spinoza<sup>473</sup>. E non a caso di lì a poco una «dimostrazione matematica» sarà lo stesso Bredenburg a scriverla, ma con l'intento opposto, quello di mostrare che tutti gli enti e le azioni sono necessari «per aeternam necessitatem»<sup>474</sup>. Dato un ente necessariamente esistente, dirà nella *Mathematica Demonstratio*, e dato che *ex nihilo nihil*, ne segue che tutti gli effetti di quell'ente saranno a loro volta necessari di un'eterna necessità<sup>475</sup>. Una tesi ormai francamente spinozista.

<sup>470</sup> È la conclusione cui giunge E. SCRIBANO, *Johannes Bredenburg (1643-1691) confutatore di Spinoza?* cit.

<sup>471</sup> Sarebbe, concludeva Bredenburg (*Enervatio*, cit., p. 98), come immaginare che la morte di cento soldati in un esercito venga immediatamente compensata dalla nascita di altrettanti soldati, in tutto e per tutto identici ai primi: «adulti, della stessa forma, della stessa indole, e aventi le medesime idee» di quelli: «assurdo ed estremamente improbabile!».

<sup>472</sup> E dunque i suoi presunti individui ne siano in realtà modificazioni: «se [Spinoza] non intende dire che la natura è costituita da individui, allora non possiamo dire che sia stato confutato con la nostra precedente dimostrazione, giacché essa si basa proprio su quest'affermazione, che la natura sia composta da individui»: *ivi*, p. 97 (ecco spiegato l'appello di qualche pagina prima al «benevolo lettore» affinché «non confonda la confutazione» vera e propria con «quest'[ultima] dissertazione»: p. 90).

<sup>473</sup> *Ivi*, p. 99: «nondum a viris doctis [...] Geometrice demonstratum esse, in Cogitatione Actiones esse, quae absolutam Libertatem pro suo principio habent: Nihilominus tamen de tam clara et distincta perceptione istius libertatis locuti fuerunt, ut nulla ipsis id negandi potestas relicta fuerit».

<sup>474</sup> J. BREDENBURG, *Mathematica Demonstratio*, in I. OROBIO [DE CASTRO], *Certamen philosophicum*, Amsterdam, Ossaan 1703, incluso a sua volta nella fortunata collezione di testi di autori vari (e tutt'altro che concordii!) dal titolo *Refutation des erreurs de Benoit de Spinoza...*, Bruxelles, Foppens 1731, p. 479.

<sup>475</sup> *Ivi*, pp. 477-478. Di questo scritto di Bredenburg rileva le aporie interne E. DE ANGELIS, *Crisi di coscienza fra i seicentisti per il metodo geometrico*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Lettere, Storia e Filosofia», 31, 3-4, 1962, pp. 253-271 (in particolare p. 160); H.J. SIEBRAND, *op. cit.*, pp. 151-152 e sgg., ripercorre in sintesi ordinata la succinta *Demonstratio*, spingendosi a sostenere che il suo autore fosse «vicino a una varietà di empirismo logico». A nostro avviso questa tesi di Bredenburg era vistosamente simile a quella che in AAR Cuperus mette in bocca all'ateo del dialogo, nella sua risposta alla quindicesima tesi del teologo: esiste necessariamente qualcosa – diceva Misaete – ed è il mondo, il quale esiste necessariamente... (il che

Bredenburg non spiega come andasse intesa, quell'eterna necessità, data la molteplicità degli enti naturali: ma il sospetto che dovesse esserlo ancora nei termini di una natura semplice con processualità interna ciclica poteva sorgere.

E infatti è così che gli risponderà Cuperus (senza fare nomi, ma riprendendo quelle tesi quasi alla lettera): «alcuni» pretendono di dedurre il necessitarismo «dal fatto che nulla si produce dal nulla» (tesi della *Mathematica Demonstratio*), ma ciò vale solo se si presuppone che la «natura» sia un'unica sostanza semplice, tale cioè da produrre un'unica e medesima azione («semper eadem numero actio»: coimplicazione di eternità e necessità – ossia il circolazionismo, la tesi presentata come 'spinozista' nell'*Enervatio*)<sup>476</sup>. Ma è insensato presupporlo, perché non c'è nulla di eterno e infinito nella processualità temporale degli enti naturali (tesi presentata come antispingozista nell'*Enervatio*)<sup>477</sup>.

Forse appare più chiaro allora quello strano inciso di Cuperus, che dopo aver inserito fra le «ragioni degli atei» la tesi circolazionista si era affrettato a precisare che «in realtà gli stessi atei non solo quella tesi non la propongono, ma anzi la reputano assurda e impossibile»<sup>478</sup>. «Assurda» lo era per le ragioni che lo stesso Bredenburg aveva suggerito nell'*Enervatio* – salvo ritrattarle qualche riga dopo (e poi nella *Mathematica Demonstratio*) in un dietrofront spinozista. Parrebbe dunque essere Bredenburg, l'ateo di cui parla Cuperus, quello che rifiuta l'assurda tesi della circolazione della natura.

È come se Cuperus dicesse: condivido le tesi dall'«ateo» Bredenburg contro la *circulatio*, poiché – che siano sincere o meno – sono utili a disattivare *ogni* tentazione spinozista... inclusa quella cui pare propendere lo stesso Bredenburg! Questi aveva infatti offerto allo spinozismo quello che credeva ne fosse il pezzo mancante, la tesi della circolazione, simulandone poi una confutazione: io invece prenderò per buona questa sua confutazione (esposta nell'*Enervatio*) e ne mostrerò la validità contro il circolazionismo e insieme contro il monismo necessitarista che lo fonda (nella *Mathematica Demonstratio*)<sup>479</sup>.

Sicché, caduto il sistema di Bredenburg, lo spazio era libero per sostenere l'altra tesi sociniana di Cuperus (e quella decisiva, nell'economia del trattato): la difesa della libertà.

---

confermerebbe la tesi per cui nel redigere il suo scritto Cuperus avesse sotto gli occhi non solo l'*Enervatio*, ma anche l'altra opera di Bredenburg, che poi darà alle stampe solo otto anni dopo).

<sup>476</sup> AAR 208.

<sup>477</sup> Bredenburg nel criticare (in modo simulato) la fallacia della riduzione 'ad eterno' della processualità naturale non faceva peraltro che ripetere un luogo comune del pensiero filosofico, sicché per Cuperus fu facile approfittarne. Ad esempio, contro i 'suoi' atei, già Derodon (che, come s'è detto, forse Cuperus ben conosceva) l'aveva ribadito, che «la succession en soy ne peut pas etre eternelle» (D. DERODON, *op. cit.*, p. 57).

<sup>478</sup> AAR 203.

<sup>479</sup> Ciò significa che Cuperus ancora una volta dà ragione all'anti-circolazionismo dell'«ateo» (cioè di Bredenburg), per quanto nell'ateo quella fosse una posizione solo simulata. Un accordo con l'ateismo che costituisce una costante nel trattato sociniano.

## Libertà

La posta in gioco è alta: se in natura tutto (azioni umane comprese) fosse necessario, sarebbe inutile qualsiasi sforzo apologetico, e «invano ci preoccuperemmo dell'esistenza di Dio», dal momento che in ogni caso non ne deriverebbe «né vantaggio né danno»<sup>480</sup>. Una sorta di nichilismo, persino più radicale dell'ateismo stesso, di cui la teoria era chiamata a denunciare i limiti.

La prospettiva, anche in questo caso, è erasmiana (nonché arminiana), tutta incentrata sulla dimensione etica del messaggio religioso, e sul conseguente ineliminabile appello al libero arbitrio umano<sup>481</sup>. Come di consueto, la strategia di Cuperus è sfaccettata e sceglie diversi angoli di attacco.

C'è anzitutto la 'tesi linguistica' già mobilitata su più fronti: dato il termine 'libertà' (intesa come «libertà nell'agire»), esisterà anche la cosa corrispondente<sup>482</sup>.

In generale, poi, «è assurdo attribuire una qualche necessità alle azioni degli uomini», e lo è tanto più nel caso in cui ciò avvenga in un libro di filosofia (come quello di Spinoza, e dei suoi seguaci più o meno nascosti): «se gli uomini davvero non possono fare altro da ciò che fanno», a che titolo si «pretende di piegarne le opinioni per il tramite di ragionamenti»? Perché «esortar[li] a fare cose migliori»<sup>483</sup>? È un classico argomento di ritorzione, quello dell'inermità della morale in un sistema deterministico. Ma ad esso si univa anche un tentativo di strutturazione definitoria.

### *Necessità, coazione, libero arbitrio*

«Necessario – stabilisce il sociniano – è ciò che non poteva non accadere, o accadere diversamente», al contrario del «contingente», che è invece ciò che «prima di esistere» avrebbe potuto non essere affatto, o essere diversamente da ciò che è stato. Come esempio del secondo tipo, le azioni che avvengono «per accidente» (*per accidens*), oppure quelle che accadono «liberamente» (ossia per libera scelta di un agente – limitatamente agli enti dotati della «facoltà di ragionare e deliberare»: ed ecco definita la libertà). Quanto alle prime, invece, esse sono necessarie o «per una violenza inflitta dall'esterno» (*per extrinsecus adhibitam violentiam*) o «per impulso e per proprietà intrinseca» (*vel per insitam proprietatem aut impetum*)<sup>484</sup>.

C'è dunque un'azione necessaria coatta, «violenta», e una «naturale» e insita – ma non meno necessaria della prima, dato che si attiva solo in forza di un «impulso» (*id tanto fit impetu*) che per lo più sfugge al controllo dell'agente (di qui l'equivalenza insinuata in un elenco apparentemente insignificante di qualità naturali, poco dopo: *vis vel necessitas*)<sup>485</sup>.

Il punto è dirimente, e non a caso ribadito a più riprese: che la causa di un movimento sia «interna» non rende quel movimento meno necessario, e anzi a rigore esso non sarà nemmeno un'«azione», bensì una «passione», giacché «ciò che è mosso in tal modo» – per «insita proprietà naturale» – «non si muove

<sup>480</sup> AAR 205.

<sup>481</sup> Sul tema cfr. L. SIMONUTTI, *Necessità, indifferenza, libertà. I rimostranti e Locke*, in *Dal necessario al possibile. Determinismo e libertà nel pensiero anglo-olandese del XVII secolo*, a c. di L. Simonutti, Milano, FrancoAngeli 2001, pp. 135-175; S. MORTIMER, *Human Liberty and Human Nature in the Works of Faustus Socinus and His Readers*, «Journal of the History of Ideas», LXX, 2009, pp. 190-211.

<sup>482</sup> AAR 206; con in più una variazione sul tema: dati alcuni termini («vita, salute, dolcezza, gioia»...), esisteranno necessariamente anche i termini contrari, e tutti questi termini «sono noti, in quanto esistono le cose da essi significate» – che, in modo un po' involuto, poteva forse suonare come: posto che esista il determinismo (come vogliono gli atei) esisterà in ogni caso anche il suo contrario, e quest'ultimo non può rimanere solo allo stato di *flatus vocis*, giacché in forza della tesi linguistica non si dà nessun significante senza la cosa significata.

<sup>483</sup> AAR 126.

<sup>484</sup> AAR 205.

<sup>485</sup> AAR 206. M.J. PETRY, *art. cit.*, p. 8 sostiene che dopo dieci anni, in F. CUPERUS, *Weerlegging van de voornaamse gronden...* cit., si troverà una definizione di libertà nei termini di un'attività determinata non dall'esterno ma dalla libera scelta, e di necessità come un'incapacità di determinare liberamente il proprio movimento. Dunque la posizione di Cuperus non ha subito modifiche sostanziali. La differenza sarà semmai che nel 1687 l'obiettivo critico sarà, espressamente, lo Spinoza dell'*Ethica*, a cui il sociniano intende contestare (M.J. PETRY, *art. cit.*, p. 10) l'identità di libertà e autodeterminazione: si può infatti essere autodeterminati anche se necessari, non per forza liberi (come del resto Cuperus già teorizzava nel 1676: l'uomo che agisce per impulso è autodeterminato, ma non libero).

liberamente» e in virtù di una «deliberazione»<sup>486</sup>. Ad esempio: si è in presenza di un'azione se (e solo se) la *causa impellens* del gesto con cui scrivo è la «volontà», la quale «liberamente decide» che «da mia mano» debba impugnare una penna; diversamente da quanto accadrebbe se scrivessi in modo automatico, o in sogno, o – peggio – costretto «da un'altra causa» che «imponga alla mano di scrivere» (in tempi di turbolente restrizioni alla *libertas philosophandi*, forse era un amaro riferimento all'attualità?)<sup>487</sup>.

Quanto agli impulsi innati, peraltro, ce n'è uno su cui il sociniano insiste, a dimostrare l'esistenza del libero arbitrio, ed è il sentimento del rimpianto di non aver saputo o potuto trovare un modo per evitare un male che si è subito<sup>488</sup>. Tutti sperimentano in sé un «impulso» ad «evitare ciò che arreca danno», e di tale *impetus* quel rimpianto è solo un correlato naturale, in caso di insuccesso. Sono istintivamente portato a mantenermi in salute ed evitare i malanni stagionali, ad esempio, per cui se capita che mi ammali per un virus influenzale largamente prevedibile, altrettanto istintivamente rimpiangerò di non aver avuto notizia della disponibilità di una medicina apposta (o di non averne approfittato, pur avendolo saputo).

Ebbene, era l'argomento del sociniano, la presenza in noi di tale sentimento spontaneo sarebbe inspiegabile se davvero l'universo fosse come dicono i deterministi: a cosa servirebbe il rimpianto verso una certa condizione reputata migliore, se le vicende umane fossero del tutto necessarie e inevitabili? Varrà allora la tesi contraria: la presenza di un impulso innato al miglioramento della nostra condizione – e degli impulsi ad esso correlati – è il segnale di una perfettibilità che di per sé squalifica il determinismo. In una battuta: gli uomini sono perfettibili, dunque il loro destino non è scritto una volta per tutte. Le spinte naturali sono sì necessarie e spesso determinanti, ma pur sempre resistibili, nel caso dell'uomo – e questa libertà dai condizionamenti la rivela proprio uno di quegli impulsi, il rimpianto di aver agito contro il proprio interesse.

L'argomento è sottile, e non privo di acutezza: tanto più che in altre parti del libro troverà un'audace conferma *ex contrario* proprio nella dottrina cristiana – così antinaturale e controintuitiva da sfidare ogni *impetus* spontaneo. L'adesione di molti uomini al cristianesimo certifica la possibilità di un superamento dell'immediatezza naturale e di una libera scelta che va oltre – e contro – i condizionamenti. L'argomento è noto, e ripetuto più volte nel corso del trattato: «noi uomini in generale, ma soprattutto noi cristiani (che dirigiamo le nostre azioni in forza della persuasione circa la verità della fede in Cristo) facciamo molte cose contrarie agli istinti, agli appetiti e alle passioni naturali, e ciò non senza fatica e contro la resistenza delle facoltà naturali» – il che non sarebbe possibile se tutto fosse necessario<sup>489</sup>! Del resto è noto come «i precetti specifici e propri» del «Nuovo Testamento» siano «per loro natura contrari alla ragione naturale»<sup>490</sup>: se dunque aderiamo ad essi non è certo per istinto. E, poiché *tertium non datur*, se non è per istinto, sarà allora per libera scelta: è infatti sempre l'esercizio della «facoltà di deliberare» la differenza specifica del moto «libero» rispetto al moto necessario – istintivo o coatto che sia<sup>491</sup>: «*actio enim consulto et deliberando fit*»<sup>492</sup>.

### *Il sentimento interiore*

---

<sup>486</sup> AAR 33; ancora a p. 34: se tutto fosse necessario «non esisterebbero azioni in natura».

<sup>487</sup> AAR 38. L'esempio della mano è formulato dal sociniano contro «l'argomento con cui *altri* hanno voluto dimostrare la stessa cosa» di Spinoza, intorno alla «necessità di agire degli uomini» (p. 37, corsivo nostro). Chi sono questi «altri»? Quelli per cui gli uomini «hanno una determinata essenza e determinate facoltà» tali da costituire una «dimitazione assoluta» alle «umane facoltà», le quali «non possono agire se non secondo la determinazione della propria natura, e cioè [...] in modo necessario» (*ibidem*). La risposta di Cuperus è doppia: anzitutto non è provato che le facoltà umane siano determinate in modo così rigido; e poi, posto che lo siano, da quello stesso argomento seguirebbe in ogni caso... l'assoluta libertà di Dio: giacché le sue facoltà e la sua essenza, a differenza che nell'uomo, sono «indeterminate». L'avversario di Cuperus anche in questo caso poteva essere Bredenburg: che alle pp. 91 e sgg. dell'*Enervatio* (specie nella def. IV, a p. 92) parlava esattamente di «dimitazioni» e «necessità», giungendo a conclusioni uguali a quelle di Spinoza anche se per altra via (come notato del resto dal sociniano: «hanno voluto dimostrare la stessa cosa»...).

<sup>488</sup> AAR 205-206.

<sup>489</sup> AAR 206.

<sup>490</sup> AAR 251.

<sup>491</sup> AAR 33.

<sup>492</sup> AAR 206.

Il determinismo aveva tuttavia ancora delle frecce al suo arco. Che vi sia una deliberazione, a rigore, non parrebbe di per sé essere una garanzia sufficiente della libertà, ed era stato merito di Spinoza l'aver tenuto aperta la questione: in linea di principio, infatti, potrebbe ben darsi un atto volontario (una volizione) che sia assolutamente necessitato<sup>493</sup>. Non a caso Cuperus tornava all'attacco con un altro argomento, più che mai classico: la prova del sentimento interiore. Equivale a «sragionare», ritenere che gli uomini e in generale «gli enti dotati della facoltà di ragionare» siano necessitati ad «agire» in modo così sottile da «non poter sentire di star agendo in modo necessario»<sup>494</sup>. Per il sociniano vale sempre, la trasparenza a sé del soggetto: sia quando questi sperimenta di essere libero allorché agisce secondo la propria deliberazione<sup>495</sup>, sia quando è consapevole, al contrario, di essere necessitato, compiendo azioni al di fuori della propria volontà – per istinto o costretto da altro. Non vale pertanto l'obiezione per cui potrebbe «annidarsi» all'«interno» dell'uomo una causa che «determini sempre la scelta della volontà» a sua insaputa, giacché tale pulsione interna sarebbe per definizione inconscia e quindi nessuno è autorizzato a discettarne («adeo occulte ibidem delitesceret, ut nullo modo animadvertere possit istiusmodi causam, voluntatis suae determinatricem, naturae suae inesse»)<sup>496</sup>. Al contrario, la libertà è sperimentata al massimo grado proprio nel suo esercizio gratuito, come *potestas oppositorum*, allorché si intenda semplicemente «esibire una prova della libertà»<sup>497</sup>:

tutti, circa un medesimo oggetto e una medesima azione, sperimentiamo di voler e poter scegliere altro da ciò che vogliamo ora: e ciò non solo quando si presenti un oggetto che pieghi verso altra cosa la volontà, ma anche in condizione di totale assenza di oggetto o fine che non sia quello di mostrare che noi scegliamo, sempre, liberamente<sup>498</sup>.

La libertà dell'arbitrio troverebbe conferma così nell'esercizio puro (cioè disinteressato e senza scopo) dell'autonomia decisionale.

Questa, concludeva il sociniano, è una «certissima dimostrazione». Solo che – aggiungeva subito dopo – i deterministi potranno opporre ragioni uguali e contrarie. E così, come in un dialogo fra sordi, la partita di nuovo restava aperta.

Dietro al sentimento della libertà, ad esempio, il determinista potrà sempre scorgere una conseguenza psicologica della «concatenazione delle cause naturali»<sup>499</sup>.

Se gli si propone l'esperimento della *libertas oppositorum*, egli ribatterà che in quel caso «l'eterna concatenazione di cause» potrebbe semplicemente esser «disposta» meccanicamente in modo tale da «spingerci» con «forza irresistibile» e «senza che ce ne rendiamo conto» al «pensiero di dover mostrare una prova della libertà» – ragion per cui quella prova sarà tutt'altro che libera<sup>500</sup>!

Ancora: se si obietta che senza libero arbitrio verrebbero meno le nozioni basilari della convivenza civile – come il «biasimo» o la «pena» – il determinista replicherà che quelle nozioni resterebbero ugualmente valide, ma su un piano scarnamente utilitaristico: non potrei lo stesso evitare la pena invocando a pretesto «l'impossibilità di astenermi dal peccato», giacché anche l'esercizio della pena nei miei confronti sarà necessaria, come lo è stato il mio peccato<sup>501</sup>. Un botta e risposta serrato.

<sup>493</sup> Così Spinoza: «nella mente [...] non si dà alcuna facoltà assoluta di volere e di non volere, ma si danno soltanto volizioni singole» ove «la mente è determinata a volere questo o quello da una causa che è pure determinata da un'altra, e questa a sua volta da un'altra, e così all'infinito» (B. SPINOZA, *Ethica*, II, 49, in *op. cit.* pp. 1299-1301: G II, p. 130).

<sup>494</sup> AAR 33 (agire «certa et determinata ratione», aggiungeva il sociniano: un'espressione che non a caso Spinoza usava spesso, sia nel *Tractatus* che nell'*Ethica*).

<sup>495</sup> Cfr. AAR 38: «l'esperienza con cui ognuno vede di poter liberamente scegliere questo o quello».

<sup>496</sup> *Ibidem*.

<sup>497</sup> AAR 39.

<sup>498</sup> AAR 38.

<sup>499</sup> *Ibidem*.

<sup>500</sup> AAR 38-39; la tesi del determinista è implicitamente formulata, qui, all'interno della replica che Cuperus gli opporrebbe: «se infatti non agissimo liberamente – sostiene il sociniano –, allora quando si presentasse in noi il pensiero di dover mostrare una prova della libertà, l'eterna concatenazione delle cause dovrebbe esser stata preparata a spingerci con forza irresistibile, e senza che ce ne rendiamo conto, all'esibizione dell'esperimento: salvo poi acquietarsi quando invece quest'esperimento non volessimo farlo». Il che è palesemente una forzatura, per Cuperus.

<sup>501</sup> AAR 39. Una posizione analoga, un anno dopo, verrà espressa da Spinoza nella lettera 78 a Oldenburg (in B. SPINOZA, *op. cit.*, p. 2197: G IV, p. 327): «ribatti che se gli uomini peccano per necessità di natura, allora sono perdonabili, ma non spieghi



La vicinanza delle tesi del ‘determinista’ a quelle di Spinoza è marcata, anche sull’ultimo punto, a proposito della presunta necessità del «giudizio pratico» che, «come dicono nelle Scuole, è determinato dall’intelletto, ragion per cui nelle nostre azioni non c’è libertà» (questo riferimento alle Scuole e al ‘giudizio pratico’ parrebbe istituire un’equazione polemica fra calvinismo e spinozismo: e il sociniano assume la postura consueta dei gesuiti, sulla libertà come capacità *ad oppositum*: come già Sozzini, e poi gli arminiani). Per il determinista l’intelletto può solo ricevere rappresentazioni veicolate da «parole, immagini o pensieri», e «in tale percezione non ha alcuna libertà», al pari di «uno specchio», che infatti non agisce propriamente, ma ha come mera funzione la «ricezione di immagini»<sup>502</sup>.

Dinanzi a ciò, il sociniano arrischia una risposta che ha tutta l’aria di essere un salto mortale: «concedo» il carattere necessitato dell’intelletto, e «ammetto» persino che spesso vi siano moventi nascosti fra le pieghe delle «ragioni» che mi spingono ad agire – come ad esempio «il piacere o l’utilità che spero di ricavare da un’azione» – persino quando «sento» di poter sospendere il giudizio<sup>503</sup>; ma in ultima istanza tutto ciò mi inclina senza «costringer[mi]», ossia non determina in modo necessario il mio giudizio pratico. La prova è che «faccio esperienza di essere libero e di poter sempre scegliere»: «e su ciò mi appello alla coscienza di ciascuno, e nessun ragionamento potrà mai convincermi del contrario». A distanza di più di cento pagine, stessa situazione: al determinista che sostiene che le azioni sono necessarie come l’intelletto da cui seguono, il sociniano risponde che le «rappresentazioni» dell’intelletto «inclinano» ma «non costringono» la «facoltà di deliberare», come «ciascuno sperimenta in se stesso»<sup>504</sup>.

Ma con questo non si era fatto nessun passo avanti, a favore della causa della libertà: invocare contro il determinismo il «sentimento», la «coscienza», o l’«esperienza» di essere liberi equivaleva a una banalissima petizione di principio. E l’impressione era rafforzata non solo dalla paralisi dell’argomentazione filosofica («non posso sciogliere l’argomento in modo distinto»; «nessun ragionamento potrà mai convincermi» del contrario...) <sup>505</sup>, ma anche dal corollario di facili ironie intorno alla dottrina determinista, che priva del senso del ridicolo ridurrebbe tutte le vicende umane, anche le più serie, a un teatro di azioni meccaniche, o che sarebbe sprovvista di appigli biblici, affidandosi piuttosto a «sottilissimi cavilli» che costringono a «dubitare» di tutto, alla maniera di chi sospetti di «sognare mentre è sveglio, o di non mangiare mentre mangia»<sup>506</sup>. Il sociniano pareva così voler alzare una cortina di fumo sarcastica contro i deterministi, tale da occultare le proprie incertezze teoriche. Ma costituiva davvero, questo della dimostrazione positiva della libertà, un punto cieco della strategia di Cuperus?

### *I cortocircuiti della libertà*

---

quindi quale conclusione vuoi trarne [...]. Il cane che per un morso diventa rabbioso, si deve certo perdonare, e tuttavia è giusto sopprimerlo.

<sup>502</sup> AAR 39. Sul fronte calvinista, Desmarets non esitava ad accusare di socinianismo tutti i negatori del determinismo – incluso Cartesio (S. DESMARETS, *op. cit.*, p. 20, con rinvio alla lettura dell’arminiano Vorst effettuata da Sozzini: contro cui si staglia la posizione di «quasi tutti i nostri teologi», per cui la volontà è determinata «dall’intelletto, ossia dal giudizio ultimo della ragione pratica»). Su Sozzini e Limborch, sostenitori dell’indipendenza della volontà rispetto al giudizio dell’intelletto rispettivamente contro Buccella e Locke, cfr. L. SIMONUTTI, *Liberté, volonté, responsabilité: Faust Socin, Gerhard Johannes Vossius et les arminiens de Hollande*, «Astériorion» [Online], 3, 2005, Online since 15 September 2005, connection on 21 May 2023. URL: <http://journals.openedition.org/asterion/412>. Sul contesto cfr. anche E. VAN DER WALL, *The Tractatus Theologico-politicus and dutch Calvinism, 1670-1700*, «Studia Spinozana», 11, 1995, pp. 201-226.

<sup>503</sup> AAR 40 («sentio me posse detrectare, quidquam cum eo agere, vel ulterius ea de re meditari. *Certum quidem est me ob aliquam causam istud renuere, quae me moveat* quo minus de quaestione ista meditari volo. Sed in eo cardo rei versatur, an ista causa me cogat»).

<sup>504</sup> AAR 210-211.

<sup>505</sup> AAR 39-40.

<sup>506</sup> AAR 39: «anche se non potrai rispondere nulla» alle tesi del determinista, tuttavia le sue tesi «non riusciranno a strapparti l’assenso»: non più di quanto riesca a farlo chi con «sottilissimi cavilli» volesse «convincere qualcuno che mentre legge, cammina o fa altra cosa deve in realtà dubitare, o non esser certo di star compiendo queste azioni, dato che gli era già capitato di esser fortemente persuaso di fare cose simili, in sogno. Per cui a buon diritto ritengo che potrò ritenere di essere certo per esperienza della libertà delle nostre azioni, *anche se non posso chiarire in modo distinto quest’argomento*: corsivi nostri, a segnalare il peso retorico non indifferente delle due concessive, in apertura e in chiusura, entro cui viene collocata la tesi antideterminista; cfr. anche p. 40.

A uno sguardo attento, il sociniano pareva bloccato in una *impasse* costruita ad arte. Per cui quando nel capitolo XI della seconda parte sceglierà di basare sul suo antideterminismo persino due prove dell'esistenza di Dio (o meglio, della «possibilità» dell'esistenza di Dio), l'effetto prospettico sarà al riguardo tutt'altro che confortante. Anche perché non solo le premesse, ma l'intero argomentare risulterà compromesso.

Nella rappresentazione del sociniano, la tesi degli atei è che senza determinismo il mondo sarebbe privo di ordine e regolarità, e quindi corruttibile: «il naturale ordine di tutte le cose vacillerebbe – sostengono gli atei deterministi – e l'intera natura sarebbe ridotta di per sé al rischio di corruzione, il che però è evidentemente assurdo»<sup>507</sup>. O tutto è necessario, quindi, oppure il mondo è corruttibile; ma poiché la seconda è assurda, ne segue che il determinismo è vero. A ciò seguiva la replica di Cuperus (in deroga al suo programmatico scritturalismo): l'esistenza del libero arbitrio prova la falsità del determinismo, ragion per cui l'ateo suo malgrado dovrà ammettere che esiste un Dio, posta l'evidente assurdità da lui stesso riconosciuta dell'ipotesi della corruttibilità del mondo.

Schematizzando, così ragiona l'ateo: dato X (il mondo non è corruttibile), allora Y (tutto è rigorosamente concatenato in modo necessario).

E Cuperus: dato X, se Y è falso (poiché esistono la libertà, e persino il caso)<sup>508</sup>, allora Z (deve darsi un Dio onnipotente che garantisca X).

Gli atei credono che senza tale [necessaria] concatenazione causale la Natura non possa essere eterna, *a meno che* non esista un Dio onnipotente che la governi; ma allora sono costretti a concedere che un tale Dio si dia, dal momento che abbiamo già fermamente dimostrato che non si dà questa fatale necessità di tutte le cose nell'agire e nell'esistere<sup>509</sup>.

Eppure persiste una nota d'inquietudine in quest'argomento, ed è lo stesso sociniano a renderla evidente, quando riconosce che altrove, nel confutare quella tesi atea, egli era stato ben più perentorio, controbattendo che di per sé non c'era «niente di assurdo» nemmeno nell'ipotesi che «la Natura possa corrompersi» (e cioè, quando aveva criticato non solo Y, ma anche X). Solo che allora, si premura adesso di aggiungere, quella tesi l'avevo concessa «solo nella misura in cui non sappiamo se Dio esiste [*id eatenus tantum concedimus, quatenus Numen esse ignoramus*]». E infatti nel capitolo VIII della seconda parte così aveva scritto: «messa da parte la considerazione di un Dio, direi che non c'è niente di assurdo nel fatto che la Natura si corrompa»<sup>510</sup>. Sicché una volta ammessa la liceità di quella premessa, in assenza di un'idea di Dio la prova basata sulla libertà appariva immediatamente depotenziata. Detto altrimenti, se non c'è niente di assurdo nella corruttibilità del mondo finché non si abbia l'idea dell'esistenza di Dio, ciò significa che l'incorruttibilità del mondo non potrà costituire una premessa valida per dimostrare che Dio esiste.

Ricostruiamo il percorso. Così aveva detto Cuperus contro l'ateo: dato X (il mondo non è corruttibile) e data la falsità di Y (la libertà esiste e il determinismo è falso), allora Z (esiste un Dio).

Ma ora, visti i punti ciechi delle argomentazioni del sociniano a favore della libertà, e data la circolarità della premessa riguardante l'incorruttibilità della natura (ove X è valida solo se *già* si ammette Z), appare chiaro che l'esistenza di Dio – la possibilità stessa dell'esistenza di Dio! – restava ancora tutta da dimostrare. Un altro cardine del trattato del sociniano – l'antideterminismo e l'apologia del libero arbitrio – finiva così per alimentare dubbi sull'efficacia dell'intero progetto apologetico (o sull'insincerità del suo autore).

---

<sup>507</sup> AAR 271, rinviano alle pp. 208-209.

<sup>508</sup> Il caso era l'oggetto dell'argomento seguente (AAR 271-272: «ab iis quae in Natura casu sive fortuito naturaliter sunt, argumentum erit desumptum»).

<sup>509</sup> AAR 271 (corsivi nostri); ovviamente «a meno che non esista un Dio onnipotente che la governi» è un'eccettuativa che è Cuperus a mettere in bocca agli atei.

<sup>510</sup> L'idea del sociniano è che la Natura si corrompe solo se viene meno la regolarità di alcuni generi di movimento «necessari alla sua conservazione»: ma i moti accidentali, come sono anche quelli delle azioni umane, risultano del tutto ininfluenti al riguardo. In ogni caso, ammesso e non concesso che la Natura si corrompa, non ci sarebbe nulla di inconcepibile, per il sociniano: essa non diverrà mai un «niente» (AAR 208: «nihil in eo esse absurdum, quod tota Natura corrueret. Non enim *nihil* fieret»).

## Postilla: «le azioni non sono enti»

Un libertarismo tanto marcato non poteva non trovare conferme scritturali, all'interno di un trattato sociniano. E infatti la «Sacra Scrittura apertamente attribuisce agli uomini la libertà dell'agire»<sup>511</sup>, mentre viceversa nessun determinista troverà riscontro delle proprie tesi nel «Nuovo Testamento»; gli è infatti che quella del Vangelo, a differenza dell'Antico Testamento, è una legge non «servile» ma «di libertà», ove «gli uomini sono mossi più dai ragionamenti che dall'autorità». Ognuno è «libero di seguire o meno i costumi di Cristo, o di credere o non credere in Dio e in Cristo», poiché «non c'è niente di più perfetto che prestare obbedienza e onor[are] [Dio] in modo libero e volontario»<sup>512</sup>.

Anche il rifiuto del peccato originale e della sua trasmissione (e del conseguente ruolo salvifico del sacrificio di Cristo)<sup>513</sup>, o della predestinazione<sup>514</sup> e più in generale della logica riformata della giustificazione per sola grazia mediante la fede, obbedivano in Cuperus a questa considerazione del cristianesimo tipicamente sociniana, come di una fede che si traduce nelle opere, e richiede pertanto un coinvolgimento attivo e cosciente<sup>515</sup>.

Quanto alla «tentazione» di Abramo, o all'«indurimento del cuore del faraone», ad esempio, si tratta di episodi biblici perfettamente compatibili con l'affermazione del libero arbitrio: nel primo caso Dio (onnisciente ma non pre-sciente) davvero *non conosce* quali saranno le azioni future che Abramo sceglierà liberamente di compiere (giacché se le conoscesse non sarebbero veramente libere), sicché nel metterne alla prova la sincerità sta configurando un esperimento dall'esito affatto scontato<sup>516</sup>; nel secondo caso, vale il ragionamento che era stato già di Erasmo, per cui il cuore del faraone viene indurito da Dio – è vero – ma solo dopo avergli concesso una *chance* per redimersi, sicché è unicamente del faraone la responsabilità di non essersi pentito. Ancora una volta, le azioni dell'uomo sono assolutamente libere, e in quanto tali sottratte alla prescienza divina<sup>517</sup>.

Le ragioni teoriche di questo rifiuto della prescienza divina dei futuri contingenti le abbiamo già riassunte: in sostanza, le future azioni dell'uomo sono attualmente un «mero nulla» e Dio può conoscere solo ciò che è, ma non un *nihil*.

Tuttavia al sociniano capitava di aggiungere un'ulteriore considerazione in punta di teoria, riguardante non solo le azioni future, ma lo statuto stesso di ciò che debba esser considerato 'azione'.

Le azioni sono «movimenti volontari» e «contingenti» di «enti provvisti di ragione»; ciò equivale a dire che solo questi enti esistono realmente, mentre le loro azioni, prima di compiersi, sono in essi soltanto «in potenza», cioè attualmente sono nulle («actiones [...] antequam ferent nihil erant actu, sed potentia

---

<sup>511</sup> AAR 38.

<sup>512</sup> AAR 103: in Dio «e» in Cristo: prudente formula in cui risuona l'antitrinitarismo dell'autore, che non attribuisce natura divina all'uomo Gesù. Che la religione dei Vangeli sia eticamente più perfetta di quella dell'Antico Testamento era posizione diffusa nel mondo dell'antitrinitarismo polacco: cfr. Z. OGONOWSKI, *Socinianism*, cit., p. 65.

<sup>513</sup> AAR 179-180: come libero è l'atto di Adamo, che non comporta però conseguenze per l'umanità, così è libero quello di Gesù (il quale «non rifiuta di farsi condannare a morte»: p. 193), atto che allo stesso modo non determina di per sé ripercussioni per il «genere umano». Sul rifiuto del sacrificio nel socinianismo, cfr. J.-P. OSIER, *Faust Socin ou le christianisme sans sacrifice*, Paris, Cerf 1996; G. IMBRUGLIA, *Religione senza sacrificio. Grozjo e Sozzini alle origini di un tema illuminista*, «Rivista Storica Italiana», 2, 2016, pp. 383-421; ID., *La religione sociniana. Culto e comunità*, «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken», 102, 1, 2022, pp. 69-85.

<sup>514</sup> Specie la doppia predestinazione, riguardante anche «le pene infernali»: AAR 194.

<sup>515</sup> AAR 116: e qui il sociniano tenta di conciliare, contro Spinoza, il messaggio di Paolo e quello di Giacomo, nel nome della centralità delle buone opere necessarie alla salvezza (buone opere che però andranno intese come il prodotto che «emana» dalla fede in Cristo).

<sup>516</sup> AAR 184; la lettura del sociniano è acuta: sarebbe assurdo se Dio, pur pre-conoscendo le gesta future di Abramo, gli ordinasse lo stesso di compiere un'azione così atroce come l'uccisione del proprio figlio. Eppure è esattamente questo Dio perfido che si configura nei teorici della prescienza divina. Al contrario, se si vuole salvare la veridicità del racconto biblico occorre attenersi a quanto in esso si dice esplicitamente (come «giustamente» fanno «i sociniani»), e che non contrasta con la ragione. Il Dio della Bibbia, quindi, non conosce i futuri contingenti.

<sup>517</sup> AAR 195. Come appare evidente, nella logica argomentativa del sociniano il primato è assegnato alla libertà umana: poiché le azioni dell'uomo sono libere, *ne segue che* Dio non le pre-conosce. Già Erasmo rigettava «la colpa» dell'indurimento sul Faraone stesso, «il quale per la sua malizia si fece più ostinato verso quelle cose per le quali doveva poi esser condotto a pentimento» (ERASMO DA ROTTERDAM, *Libero arbitrio*, cit., pp. 79-80).

tantum)»<sup>518</sup>. Detto altrimenti, «le azioni» non hanno una propria «essenza», e a rigore quindi «non sono enti». Esempio: quando un animale riposa<sup>519</sup>, in esso si danno sì una «facoltà di agire» e una «materia» da cui «devono essere estratte le azioni», ma non c'è alcuna azione in atto («motus quidem [...] non vero actio locum habet»). Ad esistere in senso proprio, dunque, è solo l'ente-animale, le cui potenzialità (prive di una qualsiasi consistenza ontologica) resteranno inesprese finché non sopraggiungerà una sua scelta «volontaria» ad «attivarle». L'agire parrebbe così una categoria che *può essere predicata di* un soggetto, ma senza *essere* un soggetto, ossia un ente a sé stante.

Impostato secondo una matrice generalmente aristotelica, l'argomentare di Cuperus è febbrile, ma in più, come spesso accade nel trattato, in esso si dipana una critica che va letta fra le righe, rivolta sì contro il determinismo generalmente assunto come spinoziano (segnatamente, quello del *Tractatus*), ma al tempo stesso anche contro una forma di determinismo mai esplicitata ma sempre presente dietro le quinte: quella di Bredenburg, l'autore già ricordato dell'*Enervatio* e della *Mathematica Demonstratio*. Questi così aveva argomentato: posto che in natura si danno delle azioni, e che queste non possono venire dal nulla (*ex nihilo nihil...*), si darà anche un ente necessario (Dio); ma tutti gli effetti di un tale ente saranno necessari eternamente, poiché le azioni sono gli «attributi» di un ente, e da un ente necessario seguiranno azioni altrettanto necessarie; conclusione: la libertà non esiste.

Al che Cuperus poté rispondere nel modo che s'è visto, disattivando cioè quella dimostrazione in più punti: l'*ex nihilo nihil* è certo un principio incontestabile, ma esso non si applica alle azioni, poiché le azioni non sono enti<sup>520</sup>; le azioni, per quanto contingenti, non traggono la loro origine dal nulla, ma dall'ente di cui sono predicate; ogni ente dotato di ragione (Dio compreso) può dunque agire e non agire – essendo anche questa seconda opzione legittimata proprio in virtù della persistenza ontologica della sostanza in cui l'azione è soltanto in potenza (come dire: a differenza di quanto sostiene Bredenburg, non-agire non è mostro logico e mera negazione, giacché ad esistere positivamente è un soggetto, il quale *può agire e può non agire*)<sup>521</sup>.

---

<sup>518</sup> AAR 208.

<sup>519</sup> Caso-studio ben singolare, l'animale, in un contesto in cui serve a illustrare le azioni di un «ente provvisto di ragione»...

<sup>520</sup> Che le tesi di Cuperus fossero dirette contro quell'argomento specifico di Bredenburg emerge anche qualche pagina dopo, contro « quanti ritengono che la necessità d'agire dell'uomo possa dimostrarsi col fatto che ogni azione, in quanto azione, è necessaria, dato che è un qualcosa e non un nulla [*quia non est nihil, sed aliquid*]» (AAR 211-212). Dieci anni dopo, infatti, una tesi analoga: esplicitamente stavolta contro il Bredenburg della *Mathematica Demonstratio*, il quale aveva stabilito l'identità di azione-*agitatio*-modo-attributo: al che Cuperus aveva ribadito che l'azione *non* è l'attributo di un ente (su questo punto, e sulla logica specifica che sostiene l'argomentazione di Bredenburg, cfr. H.J. SIEBRAND, *op. cit.*, pp. 151-152).

<sup>521</sup> Che l'azione non sia un attributo era anche la tesi che Cuperus sosterrà contro Bredenburg nel 1684, nella confutazione annessa all'edizione della *Mathematica Demonstratio* bredenburgiana (su cui cfr. la nota precedente). In AAR, in più, Cuperus avanzava la risposta già vista, per la quale il mondo non è un'unica sostanza semplice: e dunque anche il circolazionismo di Bredenburg non era in grado di garantire il necessitarismo.

## Conclusione

A voler isolare il carattere antinomico di molte pagine del trattato, nelle quali ateismo e teismo vengono messi uno davanti all'altro con lo scopo di farli implodere entrambi (ma che fosse il teismo a implodere, fu la cosa più vistosa), s'impорrebbe la domanda sull'ateismo di Cuperus. Quanto era sincero il sociniano nella sua denuncia degli *arcana atheismi*? E quanto c'era invece di squisitamente tattico, nel voler esasperare continuamente le ragioni degli atei, salvo in coda dichiararle nulle, frettolosamente, con un *non liquet*? D'altro canto anche l'esito per così dire 'fideistico', qui declinato nel senso del primato della rivelazione, poteva offrirgli un alibi di ferro, per un'operazione intellettuale libertina tale da garantire una copertura ideologica all'intero progetto di demolizione della teologia naturale<sup>522</sup>.

Eppure la questione riguardante la sincerità del sociniano appare assolutamente indecidibile, come s'è cercato di mostrare, e converrà semmai riassumerla così: nella sua opera Cuperus si muove con spregiudicatezza e fa suoi (persino potenziandoli) i principali argomenti degli atei perché riteneva che *in quella specifica congiuntura* ideologica l'avversario principale fosse un altro (e cioè il razionalismo che stava prendendo piede nel movimento collegiante). Questo, ci sentiamo di dirlo con certezza, è il segreto dell'ateismo di Cuperus: l'intelligenza con il nemico, perché si profila un nemico più urgente alle porte (con, in più, una componente quasi nevrotica di *vis polemica*, che lo rendeva invisibile praticamente a tutti, e che lo portava, pur di spuntarla sul piano della teoria, a non indietreggiare nemmeno dinanzi alle conclusioni più audaci)<sup>523</sup>.

Forse però non è di alcuna utilità, il voler indovinare le intenzioni che presiedevano alla stesura degli *Arcana atheismi revelata* (dove pure, con sospetta insistenza, l'autore ripete di sentirsi a proprio agio nel trattare certi temi, dal momento che da giovane aveva frequentato ed era stato educato fra gli atei...). Basta sfogliare le pagine del trattato per scoprirne gli equilibri interni e le vischiosità. Anche a voler soprassedere sul materialismo, era l'intera operazione di fondo – per cui senza rivelazione non c'è percorso razionale che sappia giungere a Dio – ad essere strutturalmente ambigua. Per una forma di inesorabile dinamica di trascinamento, la pervicacia con cui il sociniano era determinato a far uso degli argomenti dell'ateismo di ogni tempo allo scopo di mostrare i limiti di qualsiasi teologia razionale (e sancire così la superiorità del dato rivelato – che a suo avviso rischiava invece di venir travolto dai razionalismi), si tradusse *di fatto e fin da subito* in un'operazione altamente rischiosa.

Se si toglie la fede nel carattere divino della Scrittura, per Cuperus, la religione resta priva di appigli, e non resta che dare ragione agli atei: su tutto. Nulla resta più in piedi del paradigma religioso: non la ragionevolezza della fede, non il suo carattere consolatorio o la sua utilità sociale, né gli argomenti della teodicea razionale, le prove dell'esistenza di Dio, o l'innatismo. Le strade del razionalismo cristiano sono sbarrate dall'impotenza costitutiva della ragione umana a trascendere i propri limiti (né l'illuminazione interiore dei Quaccheri, o di un Voetius, poteva rappresentare una garanzia valida). *Vox clamantis in deserto*, quella del sociniano poté dunque essere soltanto la constatazione spietata della *débaçle* della filosofia dinanzi al compito impossibile di attingere al divino con i suoi soli strumenti.

---

<sup>522</sup> Sulla rinascita degli studi sul libertinismo, cfr. almeno J.-P. CAVAILLÉ, *Dis-simulation. Religion, moral et politique au XVII siècle*, Paris, Champion 2002; e ID., *Postures libertines. La culture des esprits forts*, Toulouse, Anacharsis 2011. Cfr. anche le considerazioni metodologiche di A. SCHINO, *Battaglie libertine. La vita e le opere di Gabriel Naudé*, Firenze, Le Lettere 2015, p. 15, che alla categoria di 'libertinismo' preferisce quella di 'operazione intellettuale libertina', operazione svolta con l'intento di emancipare il lettore dal giogo della religione trasformandone il punto di vista. In quest'ottica, l'accusa di libertinismo da sempre rivolta a Cuperus si rivela quanto mai pregnante.

<sup>523</sup> L'urgenza avvertita da Cuperus di arginare la deriva razionalista *dall'interno* del socinianismo poteva d'altro canto non essere esagerata, se è vero che persino la campagna antisociniana di un Voetius in quegli anni veniva declinata, come s'è visto, in termini analoghi ai suoi, come una lotta al primato della «ragione» intesa come «fondamento, legge o norma di ciò che deve essere creduto» (cfr. A. GOUDRIAAN, *Reformed Orthodoxy and Philosophy*, cit., pp. 37-39), e cioè esattamente l'opposto del messaggio di Fausto Sozzini e di Cuperus. Sembrerebbe che Cuperus e Voetius quindi si trovino paradossalmente a convergere nella condanna del razionalismo sociniano: ma il primo lo leggeva come un tradimento della dottrina di Fausto, il secondo come un suo inveramento (a suo giudizio deplorabile, perché incurante della corruzione costitutiva della ragione umana). Su Voetius, cfr. anche J.A. VAN RULER, *The Crisis of Causality. Voetius and Descartes on God, nature and Change*, Leiden-New York-Köln, Brill 1995. Sulla complessità del socinianismo, una rapida diagnosi in F. LE MOAL, *Les dimensions du socinianisme*, «Revue d'histoire moderne et contemporaine», 4, 1968, pp 557-596.

Di qui il carattere bicipite del libro, tale da farne un caso esemplare di quel ‘crollo’ della teologia razionale che matura a fine Seicento non come effetto della nuova scienza, ma come implosione, crisi interna alla teologia stessa<sup>524</sup>.

In quella che passa come l’età dei razionalismi, il disincanto con cui il sociniano registrava lo scacco della teologia – con l’amarezza del sincero cristiano e assieme con il compiacimento del polemista, che di certe battaglie aveva fatto la propria ragion d’essere – parve a dir poco obliquo. Significava sostenere che se si prescindere dal dato rivelato la ragione è *a pieno titolo* autorizzata a pronunciarsi a favore dell’ateismo: come minimo, una posizione sospetta di indifferentismo (che poi, storicamente, dell’ateismo fu una declinazione tangibile). Condensata in poche righe, vale allora la perfida diagnosi che di quell’ateismo tutto ‘strumentale’ diede fin da subito Johannes Bredenburg (lui che di Cuperus era stato prima un amico e poi l’avversario di una vita):

per dimostrare che siamo per natura atei, [Cuperus] [...] ha respinto e cercato di confutare tutte le prove della divinità di altri cristiani eruditi e sinceri; [solo che] ci si può chiedere: se non si può dimostrare con ragioni naturali che esiste un Dio; se per vie naturali non si può provare altro che una natura increata e non governata; se i miracoli non hanno un potere così perfetto da dimostrare che provengono da Dio; e se non c’è alcuna santità nella dottrina [cristiana], tale da mostrare una qualche corrispondenza con la natura divina; allora dove si trovano le ragioni per credere che esiste un Dio, e che la religione cristiana è vera?<sup>525</sup>

Di quest’ateismo nei limiti della sola ragione’ abbiamo cercato di valutare il peso specifico. (E che questi temi abbiano anticipato gran parte dei dibattiti sull’ateismo dei decenni seguenti, lo si può solo constatare, tanto è lampante.)

---

<sup>524</sup> Facciamo nostra qui la tesi di S. LANDUCCI, *I filosofi e Dio*, p. 198; cfr. anche S. BROGI, *Teologia senza verità. Bayle contro i ‘rationaux’*, Milano, FrancoAngeli 1998; e A. MINERBI BELGRADO, *Sulla crisi della teologia filosofica nel Seicento. Pierre Jurieu e dintorni*, Milano, FrancoAngeli 2008.

<sup>525</sup> J. BREDENBURG, *Noodige Verhantwoording op de ongegronde Beschuldiging...*, cit., pp. 31-32.

## Bibliografia

- AA, A.J. VAN DER, *Biographisch Woordenboek der Nederlanden*, Haarlem, Brederode 1862.
- Aanwijzing der groote uitspoorigheden en grove onwaarheden, die J.D.V. in zijn Brief aan F.K. tegen P.S. gedaan heeft*, Rotterdam, s.n. 1687.
- ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, a c. di A. Plebe, Roma-Bari, Laterza, ora Milano, Mondadori 2008.
- ID., *La vita*, a c. di D. Lanza e M. Vegetti, Milano, Bompiani 2018.
- ARNOBIO, *Difesa della vera religione*, Roma, Città Nuova 2000.
- ARNOLD, G., *Unpartheische Kirche- und Ketzehistorie*, Frankfurt, Fritschens sel. Erben 1729.
- AUBERT DE VERSÉ, N. *Traité de la liberté de conscience*, Cologne, Marteau 1687, ora Paris, Fayard 1998.
- BAUMGARTEN, S.J., *Nachrichten von einer Hallischen Bibliothek*, Halle, Gebauer 1748.
- BAYLE, P., *Dictionnaire historique et critique*, Amsterdam-Leide-La Haye-Utrecht, P. Brunel et al., 1740.
- BECK, A.J., *Gisbertus Voetius (1589-1676) on God, Freedom and Contingency. An early Modern Reformed Voice*, Leiden-Boston, Brill 2007.
- BENIGNI, F., *Socinianismo e crisi del cartesianismo in Aubert de Versé*, in *Le ragioni degli altri. Dissidenza religiosa e filosofia nell'età moderna*, a c. di M. Priarolo, E. Scribano, Venezia, Ca' Foscari 2017, pp. 135-152.
- ID., *Itinerari dell'antispinozismo. Spinoza e le metafisiche cartesiane (1648-1718)*, Firenze, Le Lettere 2018.
- ID., "Ogni atomo pensa". *Una polemica sociniana, fra Gassendi e Locke*, «Giornale critico della filosofia italiana», 2, 2019, pp. 447-460.
- ID., "Una religione assai materiale". *L'Epistola altera di Henry More e alcune disputationes antisocinane in area tedesca*, «Rivista di storia della filosofia», 4, 2020, pp. 669-688.
- ID., *The 'hereticide'. Freedom of conscience and popular indignation in a debate around Pierre Jurieu*, «Intellectual History Review», 32, 2, 2022, pp. 219-237.
- ID., "Familia communistarum". *Percorsi dei 'beni comuni' fra diritto naturale e dissidenza religiosa*, «Paradigmi. Rivista di critica filosofica», 1, 2022, pp. 135-150.
- ID., *Il problema dell'ateismo in Franciscus Cuperus (1629-1691)*, «Bruniana & Campanelliana», 2, 2022, pp. 553-564.
- BERNIER, F., *Abrégé de la philosophie de Gassendi*, Lyon, Anisson & Posuel 1678.
- BIAGIONI, M., *Mortalismo cristiano in Fausto Sozzini e Thomas Hobbes*, «Bruniana & Campanelliana», 27, 1-2, 2021, pp. 235-250.
- BIANCHI, L., *L'inizio dei tempi. Antichità e novità del mondo da Bonaventura a Newton*, Firenze, Olschki 1987.
- BIE, J.P. DE, ET AL., *Biographisch woordenboek van protestantsche godgeleerden in Nederland*, Den Haag, Nijhoff 1943.
- BIETENHOLZ, P.G., *Erasmus en het zeventiende-eeuwse antitrinitarisme. Het geval Daniel Zwicker en Daniel de Breen*, «Doopsgezinde Bijdragen», 30, 2004, pp. 103-125.

- BINSBERGEN, TH. VAN, *The Early German Reception of the Tractatus Theologico-politicus. A Conversation with Winfried Schröder*, OSF Preprints, 8 May 2022, Web.
- BLAIR, A., *Mosaic Physics and the Search for a Pious Natural Philosophy in the Late Renaissance*, «Isis», 91, 2000, pp. 32-58.
- BLOCH, O., *La philosophie de Gassendi. Nominalisme, matérialisme et métaphysique*, Den Haag, Nijhoff 1971.
- BLUM, P.R., *Studies on Early Modern Aristotelianism*, Leiden-Boston, Brill 2012.
- BLYENBERGH, W. VAN, *Wederlegging van de Ethica of Zede-kunst, van Benedictus de Spinoza*, Dordrecht, 1682.
- BOER, P. DEN, *Le dictionnaire libertin d'Adriaen Koerbagh*, in *Qu'est-ce que les Lumières "radicales"?*, éd. par C. Sécretan et al., Paris, Éditions Amsterdam 2007, pp. 104-130.
- BONNET, J. DE, *Essay de l'astronomie naturelle*, in *Abregé de l'astronomie inférieure des sept metaux*, Paris, Senlecque-Remy-Henault 1645, pp. 127-183.
- BORDOLI, R., *Ragione e scrittura tra Descartes e Spinoza*, Milano, FrancoAngeli 1997.
- BORGHERO, C., *La certezza e la storia. Cartesianismo, pirronismo e conoscenza storica*, Milano, Angeli 1983.
- BREDENBURG, J., *Enervatio Tractatus theologico-politici. Unà cum Demonstratione Geometrico Ordine disposità Naturam non esse Deum*, Rotterdam, Naeranum 1675.
- ID., *Wiskunstige Demonstratie, dat alle verstandelijke werking, noodzaakelyk is. Met de weerlegging van F.K. van die Wiskunstige Demonstratie*, Amstedam, Lemmerman 1684.
- ID., *Verhandeling van de oorsprong van de kennisse Gods*, Amsterdam, Claas Schaft 1684.
- ID., *Noodige Verhantwoording op de ongegronde Beschuldiging...*, Rotterdam, Naeranus 1684.
- ID., *Mathematica Demonstratio*, in I. OROBIO [DE CASTRO], *Certamen philosophicum*, Amsterdam, Ossaan 1703, in *Refutation des erreurs de Benoit de Spinoza...*, Bruxelles, Foppens 1731.
- BRENIUS, D., *Opera theologica*, Amsterdam, Kuyper 1666.
- ID., *Door Frans Kuyper uyt het Latijn vertaalt. Mitsgaders des zelfs boek van het Triumferend ryk onzes zaligmakers Jesus Christus: den tweed Verklaring over het boek des H. Jobs, en der Openbaring des apostels Johannes en druk*, Amsterdam, Kuyper 1666.
- BROGI, S., *Il cerchio dell'universo. Libertinismo, spinozismo e filosofia della natura in Boulainvilliers*, Firenze, Olschki 1993.
- ID., *Teologia senza verità. Bayle contro i 'rationaux'*, Milano, FrancoAngeli 1998.
- ID., *Il ritorno di Erasmo. Critica, filosofia e religione nella "République des Lettres"*, Milano, FrancoAngeli 2012.
- ID., *Arminiani e sociniani nel Seicento: rifiuto o reinterpretazione del cristianesimo sacrificale?*, in *Early Modern Antitrinitarianism and Italian Culture. Interdisciplinary Perspectives*, hrsg. R. Suitner, «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken», 102, 1, 2022, pp. 86-109.
- BRUNDELL, B., *Pierre Gassendi: From Aristotelianism to a New Natual Philosophy*, Dordrecht, Kluwer 1987.
- BUCCOLINI, C., *Dalle Objections di Pierre Petit contro il Discours de la méthode alle secundae objectiones di Marin Mersenne*, «Nouvelles de la Republique des Lettres», 18, 1998, pp. 7-28.
- BUDDEUS, J.F., *Theses theologicae de atheismo et superstitione*, Utrecht, Van Lynden 1737.
- BUNGE, W. VAN, *Johannes Bredenburg and the Korte Verhandeling*, «Studia Spinozana», 4, 1988, pp. 311-318.



- ID., *On the early Dutch reception of the Tractatus theologico-politicus*, «Studia Spinozana», 5, 1989, pp. 225-251.
- ID., *Johannes Bredenburg (1643-1691). Een Rotterdamse collegiant in de ban van Spinoza*, Rotterdam, Universiteits Drukkerij 1990.
- ID., *Van Velthuysen, Batelier and Bredenburg on Spinoza's interpretation of the Scriptures*, in *L'hérésie spinoziste. La discussion sur le Tractatus Theologico-Politicus 1670-1677 et la réception immédiate du spinozisme*, éd. par P. Cristofolini, Amsterdam & Maarssen, APA-Holland University Press 1995, pp. 49-65.
- ID., *Kuyper (Kuiper, Cuperus), Frans (Franciscus)*, in *Biographisch lexicon voor de geschiedenis van het nederlandse, IV*, ed. by J. Van den Berg et al., Kampen, Kok 1998, pp. 283-285.
- ID., *Spinoza and the Collegiants*, «Philosophia OSAKA», 7, 2012, pp. 13-29.
- BURMAN, F., *Synopsis theologiae*, Utrecht, Noenardum 1671.
- BURNS, N., *Christian Mortalism from Tyndale to Milton*, Cambridge (MA), Harvard UP 1972.
- CALVIN, J., *Istituzione della religione cristiana*, III, xxi, 5, Torino, UTET 2009.
- CANTIMORI, D., FEIST, E., *Per la storia degli eretici italiani del secolo XVI in Europa*, Roma, Reale Accademia d'Italia 1937.
- CAVAILLÉ, J.-P., *Dis-simulation. Religion, moral et politique au XVII siècle*, Paris, Champion 2002.
- ID., *Postures libertines. La culture des esprits forts*, Toulouse, Anacharsis 2011.
- CICERONE, M.T., *Opere politiche e filosofiche*, a c. di N. Marinone, Torino, UTET 1955.
- COLIE, R.L., *Light and Enlightenment.. A Study of the Cambridge Platonists and the Dutch Arminians*, Cambridge, Cambridge UP 1957.
- CRAIG, W.L., *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*, London, Macmillan 1980.
- CRELL, J., *Prima ethices elementa*, in *Bibliotheca fratrum polonorum quos Unitari vocant*, Irenopoli, s.n. 1656, t. IV.
- ID., *De Deo et eius attributis*, a c. di R. Torzini, Roma, Storia e letteratura 2109.
- CRISTOFOLINI, P., *Cartesiani e sociniani. Studio su Henry More*, Urbino, Argalia 1974.
- CUPERUS, F., *Arcana atheismi revelata, philosophice et paradoxe refutata, examine Tractatus theologico-politici*, Rotterdam, Naeranus 1676.
- ID., *Den filosofierenden boer, handelende van de dwalingen der hedensdaagse Christenen, filosofhen, Cartesianen en Quaakers*, &c., s.l., s.n. 1676.
- ID., *Tweede deel of vervolg van de Philosopheerende boer...*, Rotterdam, Naeranus 1676.
- ID., *Korte verhandeling van de duyvelen waar in beweezen word dat 'er duyvelen zyn*, Rotterdam, Naeranus 1676-1678.
- ID., *De Diepten des Satans, of Gebeymenissen der Atheisterij ondekt en Vernielt...*, Rotterdam, Naeranus 1677.
- ID., *Filosofisch en Historiaal Bewijs dat 'er Duyvelen zyn*, Rotterdam, Naeranus 1678.
- ID., *Broederlijke Onderhandeling van de Waterdoop*, Rotterdam, Terwout 1680.

- ID., *Aanmerkingen of weerlegging, van de zoo genoemde wiskuntige demonstratie van J.B. dat alle verstandelijke noodzaakelyk*, Amsterdam, Bakkamude 1684.
- ID., *Bewijs dat noch de schepping van de natuur noch de mirakelen, die de H. Schrift verhaalt, op eeniger handen wijs teegen de natuurlyke reeden strijdig zijn*, Amsterdam, Oostzaan 1685.
- ID., *Bewijs, dat Jan Dionijssen Verburg Zelfs bekend, dat bij Frans Kuyper, Met groote onwaarheid... zoo leelyk heeft uytgemaekt*, s.l., s.n. 1687.
- ID., *Weerlegging van de voornaamse gronden, van de valselyk genaamde Zeedekunst, Van B.D. Spinoza*, in H. MORE, *Korte en bondige wederlegging van het wiskuntig bewijs van B.D. Spinoza*, s.l., s.n. 1687, pp. 75 sgg.
- DAL PRETE, I., *On the Edge of Eternity. The Antiquity of the Earth in Medieval & Early Modern Europe*, Oxford, Oxford UP 2022.
- DE ANGELIS, E., *Crisi di coscienza fra i seicentisti per il metodo geometrico*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Lettere, Storia e Filosofia», 31, 3-4, 1962, pp. 253-271.
- DEL PRETE, A., *Universo infinito e pluralità dei mondi. Teorie cosmologiche in età moderna*, Napoli, La città del sole 1998.
- De recht weerlooze Christen of verdediging van het gevoelen der eerste Christenen en gemartelde Doops-gezinden*, Rotterdam, s.n. 1678.
- DERODON, D., *L'athéisme convaincu: traité démontrant par raisons naturelles qu'il y a un Dieu*, Varennes, Orange 1659.
- DESCARTES, R., *OEuvres*, éd. par Ch. Adam et P. Tannery, Paris, Vrin 1996.
- ID., *Tutte le lettere 1619-1650*, a c. di G. Belgioioso, Milano, Bompiani 2005.
- ID., *Opere 1637-1649*, a c. di G. Belgioioso, Milano, Bompiani 2012.
- DES CHENE, D., *Physiologia. Natural Philosophy in Late Aristotelian and Cartesian Thought*, Ithaca-London, Cornell UP 1996.
- DESMARETS, S., *De abusu philosophiae cartesianae*, Groningen, Everts 1670.
- DUNIN BORKOWSKI, S. VON, *Einige rätselhafte Quellen der Korte Verhandeling Spinozas*, «Chronicon Spinozanum», 3, 1923, pp. 108-141.
- Eenige aanmerkingen voor Den filosofheerende boer*, Rotterdam-Amsterdam, Wijnbrugge-Claus 1676.
- EPISCOPIUS, S., *Opera theologica*, Amsterdam, Blaev 1610.
- ID., *Opera theologica*, Amsterdam, Boom 1665.
- ID., *Opera theologica, editio secunda*, Hagae Comitum, Leers 1678.
- ERASMO DA ROTTERDAM, *Compendium theologiae Erasmi*, Rotterdam, Hoogstraeten 1677.
- ERASMO DA ROTTERDAM, M. LUTERO, *Libero arbitrio – Servo arbitrio (passi scelti)*, a c. di F. De Michelis Pintacuda, Torino, Claudiana 2018.
- FACCA, D., *Early Modern Aristotelianism and the Making of Philosophical Disciplines. Metaphysics, Ethics and Politics*, London, Bloomsbury Academic 2020.
- FATIO, O., *La vérité menacée. L'apologétique de Philippe Duplessis-Mornay*, in *Coexister dans l'intolérance: l'Édit de Nantes (1598)*, éd. par M. Grandjean e B. Roussel, Genève, Labor et Fides 1998, pp. 253-264.

- FIRPO, L., *Il processo di Giordano Bruno*, Roma, Salerno 1993.
- FIX, A., *Kuyper, Frans*, in *Dictionary of Seventeenth and Eighteenth-Century Dutch Philosophers*, ed. by W. van Bunge et al., Bristol, Thoemmes Press, pp. 578-580.
- ID., *Prophecy and Reason. The Dutch Collegiants in the Early Enlightenment*, Princeton, Princeton UP, 1991.
- FRANCÈS, M., *Spinoza dans les pays néerlandais de la seconde moitié du XVIIe siècle*, Paris, Alcan 1937.
- FRIGO, A., *Fausto Sozzini, la mortalità d'Adamo e la teologia moderna*, «Rivista di storia della filosofia», 1, 2020, pp. 25-50.
- GASSENDI, P., *De Motu impresso à Motore translato Epistolae Duae*, Paris, Heuqueville 1642.
- ID., *Epicuri philosophia*, Lyon, Barbier 1649.
- ID., *Animadversiones in Decimum Librum Diogenis Laertii...*, Lyon, Barbier 1649.
- ID., *Opera omnia*, Lyon, Anisson-Devent 1658.
- GENGOUX, N., *Un athéisme philosophique à l'âge classique: le Theophrastus Redivivus, 1659*, Paris, Champion 2014.
- GERDES, D., *Twee godgeleerde verhandelingen*, Groningen, s.n. 1741.
- GOUDRIAAN, A., *Reformed Orthodoxy and Philosophy, 1625-1750. Gisbertus Voetius, Petrus van Mastricht, and Anthonius Driessen*, Leiden, Brill 2006.
- GRAFTON, A., *Isaac Vossius, Chronologer*, in *Isaac Vossius (1618–1689): Between. Science and Scholarship*, ed. by E. Jorink and D. Van Miert, Leiden, Brill 2012, pp. 43-84.
- GREGORY, T., *Theophrastus redivivus. Erudizione e ateismo nel Seicento*, Napoli, Morano 1979.
- GROENEWEGEN, H.Y., *Het Remonstrantisme te Rotterdam*, Rotterdam, Nevens 1907.
- GROOT, A. DE, *Arcana Atheismi (1676) Frans Kuyper contra de ongodisten van zijn eeuw*, «Tijdschrift voor Nederlandse Kerkgeschiedenis», 3, 2010, pp. 98-110.
- GUERICKE, O., SCHOTT, K., *Experimenta Nova (ut vocantur) Magdeburgica de Vacuo Spatio*, Amsterdam, Waesberge 1672.
- GUICHARD, A., *Histoire du socinianisme*, Paris, Barois 1723.
- HARRISON, P., *Physico-Theology and the Mixed Sciences: The Role of Theology in Early Modern Natural Philosophy*, in *The Science of Nature in the Seventeenth Century. Patterns of Change in Early Modern Natural Philosophy*, ed. by P.R. Anstey and J.A. Schuster, Dordrecht, Springer 2005, pp. 165-184.
- HEERING, J.P., *Hugo Grotius' De veritate Religionis Christianae*, in *Hugo Grotius Theologian. Essays in Honour of G.H.M. Posthumus Meyjes*, ed. by H. J. M. Nellen et E. Rabbie Leyde, Brill, 1994, p. 41-52.
- HOBBS, T., *Leviatano*, Milano, BUR 2013.
- ID., *Opere*, a c. di A. Negri e G. Paganini, Torino, UTET 2013.
- ID., *De cive. Elementi filosofici sul cittadino*, a c. di T. Magri, Roma, Editori Riuniti 2018.

- HODGEN, M.T., *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press 1971.
- HULL, W.I., *Benjamin Furly and Quakerism in Rotterdam*, Swarthmore, Swarthmore College 1941.
- HYLKEMA, C.B., *Reformateurs: Geschiedkundige studiën over de godsdienstige bewegingen uit de nadagen onzer gouden eeuw*, Groningen-Amsterdam, Bouma's Boekhuis-Bert Hagen Kuhler 1978.
- IMBRUGLIA, G., *Religione senza sacrificio. Grozio e Sozzini alle origini di un tema illuminista*, «Rivista Storica Italiana», 2, 2016, pp. 383-421.
- ID., *La religione sociniana. Culto e comunità*, «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken», 102, 1, 2022, pp. 69-85.
- ISRAEL, J., *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford, Oxford UP 2002.
- ID., *Enlightenment contested. Philosophy, Modernity and the Emancipation of Man 1670-1752*, New York, Oxford UP 2006.
- JÄGER, J.W. (praes.), BEUTTLER, G.F.M. (resp.), *Franciscus Cuperus mala fide, aut ad minimum frigide atheismum Spinozae oppugnans*, Reis, Tubingen 1710.
- JÖCHER, C.G., *Allgemeines Gelehrten Lexicon*, Leipzig, Gletischens 1750.
- KAPLAN, Y., *From Christianity to Judaism. The Story of Isaac Orobio De Castro*, Oxford-Portland, The Littman Library of Jewish Civilization 2004.
- KATZ, D., *Vossius and the English Biblical Critics. 1670-1689*, in *Scepticism and Irreligion in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, ed. by R. Popkin and A. Vanderjagt, Leiden, Brill 1993, pp. 142-184.
- KENNY, A., *The Five Ways: St Thomas Aquinas' Proofs of God's Existence*, London-New York, Routledge 2003.
- KNIJEF, P., VISSER, S.J., *Bibliographia sociniana. A Bibliographical Reference Tool for the Study of Dutch Socinianism and Antitrinitarianism*, ed. by P. Visser, Hilversum-Amsterdam, Uitgeverij Verloren-Doopsgezinde Historische Kring 2004.
- KOLAKOWSKI, L., *Chrétiens sans Église. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVIIe siècle*, Paris, Gallimard 1969.
- KROP, H., *Spinoza. Een paradoxaal icoon van Nederland*, Amsterdam, Prometheus 2014.
- ID., *The Tractatus Theologico-Politicus and the Dutch: Spinoza's Intervention in the Political-Religious Controversies of the Dutch Republic*, «Philosophies», 6, 23, 2021, pp. 1-15.
- KÜHLER, W.J., *Het Socinianisme in Nederland*, Leiden, Sijthoff 1912.
- LAGRÉE, J., *Le statut de la croyance dans le socinianisme*, «Revue de théologie et de philosophie», 134, 2002, pp. 199-215.
- ID., *Spinoza et le débat religieux*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes 2004, pp. 57-63, 111-144.
- LA MOTHE LE VAYER, F., *Oeuvres... suite du second tome*, Paris, Courbé 1662.
- ID., *Cinq Dialogues faits à l'imitation des Anciens, par Oratius Tubero*, Francfort, Savius 1716.
- LAMY, G., *Discours anatomiques...*, Rouen, Lucas 1675.
- LANDUCCI, L., *La teodicea nell'età cartesiana*, Napoli, Bibliopolis 1986.

- ID., *I filosofi e Dio*, Roma-Bari, Laterza 2005.
- ID., *I filosofi e i selvaggi*, Torino, Einaudi 2014.
- LA PEYRÈRE, I., *Prae-Adamitae, sive Exercitatio...*, s.l., s.n. 1655.
- LAVAERT, S., *Entre clandestinité et sphere publique. Le cas Koerbagh*, «La Lettre clandestine», 26, 2018, pp. 33-48.
- LE CLERC, J., *Sentimens de quelques théologiens de Hollande sur l'Histoire critique du vieux testament*, Amsterdam, Desbordes 1685.
- LEEUWEN, M. VAN, *Simon Episcopijs en het socinianisme*, «Doopsgezinde Bijdragen», 30, 2004, pp. 202-210.
- LEGER, J.S., *The 'etiamsi daremus' of H. Grotius*, Roma, Herder 1962.
- LEMMERMAN, A., *Enige bewijzen dat Johannes Bredenburg geentzins kan gelooven dat ere en God is als de H. Schrift leert*, Amsterdam, Bakkamude 1684.
- LE MOAL, F., *Les dimensions du socinianisme*, «Revue d'histoire moderne et contemporaine», 4, 1968, pp 557-596.
- LÉRY, J. DE, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil, autrement dite Amerique*, [Genève,] Chuppin 1578.
- LEVITIN, D., *Rethinking English Physico-theology: Samuel Parker's Tentamina de Deo (1665)*, «Early Science and Medicine», 19, 2014, pp. 28-75.
- LIM, P.C., *Mystery unveiled. The Crisis of the Trinity in Early Modern England*, Oxford, Oxford UP 2012.
- LOCKE, J., *Saggio sull'intelletto umano*, a c. di V. Cicero e M.G. D'Amico, Milano, Bompiani 2004.
- LUBIENIECKI, S., *Theatri cometici exitus de significatione Cometarum*, Amsterdam, Kuyper 1668.
- MARCHETTI, V., *I simulacri delle parole e lavoro dell'eresia. Ricerca sulle origini del socinanesimo*, Bologna, Cisec 2000.
- MARÉCHAL, S., *Dictionnaire des athées*, Bruxelles, chez l'éditeur, 1833<sup>2</sup>.
- MASTRICHT, P. VAN, *Novitatum cartesianorum Gangraena seu theologia cartesiana detecta*, Amsterdam, Waesberge 1677.
- MEHL, E., Firmamentum. *La querelle théologico-philologique du ciel étoilé, de Copernic à Kepler*, in *The Philosophers and the Bible*, ed. by A. Del Prete, A. L. Schino P. Totaro, Leiden-Boston, Brill 2022, pp. 217-232.
- MEINSMA, K.O., *Spinoza et son cercle. Étude critique historique sur les hétérodoxes hollandais*, Paris, Vrin 2006.
- MERSENNE, M., *Quaestiones celeberrimae in Genesim*, Paris, Cramoisy 1623.
- MEYER, L., *Philosophy as the Interpreter of Holy Scripture (1666)*, ed. by L.C. Rice and F. Pastijn, Milwaukee, Marquette UP 2005.
- MIERT, D. VAN, *The Emancipation of Biblical Philology in the Dutch Republic (1590-1670)*, Oxford, Oxford UP 2018.
- MIGNINI, F., *Spinoza e i sociniani*, in *Fausto Sozzini e la filosofia in Europa*, a c. di M. Priarolo ed E. Scribano, Siena, Accademia senese degli Intronati 2005, pp. 137-178.
- MINERBI BELGRADO, A., *Sulla crisi della teologia filosofica nel Seicento. Pierre Jurieu e dintorni*, Milano, FrancoAngeli 2008.
- EAD., *L'eternità del mondo. Hobbes e la filosofia aristotelica*, Roma, Carocci 2016.
- MORE, H., *Opera omnia*, London, Macock 1679.

- ID., *Demonstrationis duarum propositionum... brevis solidaque Confutatio*, ora in A. JACOB, *Henry More's Refutation of Spinoza*, Hildesheim-New York, Olms 1991.
- MORHOF, D.G., *Polyhistor sive de notitia auctorum et rerum commentarii*, Lubeck, Böckmann 1688.
- MORI, G., *Bayle e il socinianesimo*, in *Fausto Sozzini e la filosofia in Europa*, a c. di M. Priarolo ed E. Scribano, Siena, Accademia senese degli Intronati 2005, pp. 179-210.
- ID., *Athéisme et lumières radicales: état de la question*, in *Qu'est-ce que les Lumières "radicales"?*, éd. par C. Sécretan et al., Paris, Éditions Amsterdam 2007, pp. 259-276.
- ID., *L'ateismo dei moderni. Filosofia e negazione di Dio da Spinoza a d'Holbach*, Roma, Carocci 2016.
- ID., *Athéisme et dissimulation au XVII<sup>e</sup> siècle. Guy Patin et le Theophrastus redivivus*, Paris, Champion 2022.
- MORNAY, PH. DE, *De la verité de la Religion Chrétienne Contre les Athees...*, Paris, Richer 1585.
- MORTIMER, S., *Human Liberty and Human Nature in the Works of Faustus Socinus and His Readers*, «Journal of the History of Ideas», LXX, 2009, pp. 190-211.
- EAD., *Reason and Religion in the English Revolution. The Challenge of Socinianism*, Cambridge, Cambridge UP 2010.
- EAD., *Human and Divine Justice in the Works of Grotius and the Socinians*, in *The Intellectual Consequences of Religious Heterodoxy. 1600-1750*, ed. by S. Mortimer and J. Robertson, Leiden-Boston, Brill 2012, pp. 75-94.
- MOSCOROVIVUS, H., *Refutatio libri de baptismo Martini Smigleci Iesuitae*, Raków, s.n. 1617.
- MOTHU, A., *Remarques sur les objections "athées" de Pierre Petit à Descartes*, «La Lettre clandestine», 19, 2011, pp. 227-249.
- ID., *Pierre Petit à l'école antichrétienne de Jean Fontanier (1621)*, «La Lettre clandestine», 23, 2015, pp. 261-270.
- [NIJMEGEN, E. VAN], *Historie der Rynsburgsche vergadering*, Rotterdam, s.n. 1775.
- NUTTAL, G.F., *Early Quakerism in the Hetherlands: Its Wider Context*, «Bulletin of Friends Historical Association», 1, 1955, pp. 3-18.
- OGONOWSKI, Z., *Le 'christianisme sans mystères' selon John Toland et les sociniens*, «Archiwum Historii Filozofii i Mysli społecznej», 12, 1966, pp. 205-233.
- ID., *Le rationalisme dans la doctrine des sociniens*, in *Movimenti ereticali in Italia e in Polonia nei secoli XVI-XVII*, Firenze, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento 1974, pp. 141-157.
- ID., *Der Sozinianismus aus der Sicht der grossen philosophischen Doktrinen des 17. Jarhunderts*, in *Socinianism and its Role in the Culture of XVI-th to XVIII-th Centuries*, ed. by L. Szczucki et al., Warsaz-Łódź 1983, pp. 115-123.
- ID., *Socinianism. History, views, legacy*, Roma, Storia e letteratura 2021.
- OSIER, J.-P., *Faust Socin ou le christianisme sans sacrifice*, Paris, Cerf 1996.
- OUAAN, J., *Roomsche mogenheid*, Amsterdam, Kuyper 1664.
- PACCHI, A., *Filosofia e teologia in Hobbes*, Milano, Unicopli 1985.
- PAGANINI, G., *Analisi della fede e critica della ragione nella filosofia di Pierre Bayle*, Firenze, La Nuova Italia 1980.

- ID., *Un athéisme d'ancien régime? Pour une histoire de l'athéisme à part entière: l'héritage de la pensée de la Renaissance et l'incrédulité moderne*, in *La question de l'athéisme au dix-septième siècle*, éd. par P. Lurbe et S. Taussig, Turnhout, Brepols 2004, pp. 105-302.
- ID., *Hobbes e il socinianesimo*, in *Fausto Sozzini e la filosofia in Europa*, a c. di M. Priarolo ed E. Scribano, Siena, Accademia senese degli Intronati 2005, pp. 109-136.
- ID., *The First Philosophical Atheistic Treatise: Theophrastus redivivus (1659)*, in *Clandestine Philosophy. New Studies on Subversive Manuscripts in Early Modern Europe 1620-1823*, ed. by G. Paganini et al., Los Angeles, The Regents of the University of California 2020, pp. 37-85.
- PARKER, S., *Tentamina physico-theologica de Deo*, London, Sherley-Thomson 1665.
- ID., *Disputationes de Deo et providentia divina*, London, Martin 1678.
- PETTIT, P., *Observationes aliquot eclipsis solis et lunae*, in J.-B. DU HAMEL, *Astronomia physica*, Paris, Pierre Lamy, 1660, t. I.
- PETRY, M.J., *Kuyper's analysis of Spinoza's axiomatic method*, in *Spinozas Ethik und ihre frühe Wirkung*, hrsg. K. Cramer, W.G. Jacobs, W. Schmidt-Biggemann, Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek 1981, pp. 1-18.
- POPKIN, R.H., *Isaac La Peyrère (1596-1676). His Life, Work and Influence*, Leyden, Brill 1987.
- QUATRINI, F., *Adam Boreel and Galenus Abrahamsz. Against constraint of consciences: seventeenth-century dissenters in favor of religious toleration*, «History of European Ideas», 44, 8, 2018, pp. 1127-1140.
- ID., *Adam Boreel on Collegiant Freedom of Speech*, «Journal of the History of Ideas», 80, 4, 2019, pp. 511-531.
- ID., *Adam Boreel (1602-1665): A Collegiant's Attempt to Reform Christianity*, Leiden-Boston, Brill 2020.
- REIMANN, J.F., *Historia universalis atheismi et atheorum*, Hildesheim, Schroeder 1725.
- ROCHEFORT, CH. DE, *Histoire naturelle et morale des îles Antilles de l'Amérique: enrichie de plusieurs belles figures des raretez les plus considérables qui y sont décrites: avec un vocabulaire caraïbe*, Rotterdam, Leers 1658.
- ROBINSON, L., *Kommentar zu Spinozas Ethik*. Leipzig, Meiner 1928.
- ROUX, B., *Le pasteur Charles de Rochefort et l'"Histoire naturelle et morale des îles Antilles de l'Amérique"*, «Cahiers d'Histoire de l'Amérique Coloniale», 5, 2011, pp. 175-216.
- RUES, S.F., *Tegenwoordige staet der doopsgezinden of mennoniten in de Vereenigde Nederlanden*, Amsterdam, Houttuyn 1745.
- RULER, J.A. VAN, *The Crisis of Causality. Voetius and Descartes on God, nature and Change*, Leiden-New York-Köln, Brill 1995.
- SALATOWSKY, S., *Die Philosophie der Sozianer. Transformationen zwischen Renaissance-Aristotelismus und Frühaufklärung*, Stuttgart, frommann-holzboog 2015.
- ID., *Socinian Headaches: Adriaan Koerbagh and the Antitrinitarians*, in *The Dutch Legacy. Radical Thinkers of the 17th Century and the Enlightenment*, ed. by S. Lavaert and W. Schröder, Leiden-Boston, Brill 2017, pp. 165-203.
- ID., *God in Time and Space. Socinian Physics and Its Opponents*, in *Natural Knowledge and Aristotelianism at Early Modern Protestant Universities*, ed. by P.D. Omodeo and V. Wels, Wiesbaden, Harrassowitz 2019, pp. 47-82.
- ID., *Unitarian materialism. Christoph Stegmann, Joseph Priestley, and their concepts of matter and soul*, «Intellectual History Review», 30, 1, 2020, pp. 7-29.

- SANDIUS, C.C., *Bibliotheca anti-trinitariorum*, Freistad, Aconius 1684.
- SCHINO, A., *Battaglie libertine. La vita e le opere di Gabriel Naudé*, Firenze, Le Lettere 2015.
- EAD., *Come Hobbes costruisce una teologia materialistica: dalle Terze obiezioni a Descartes all'Appendice latina al Leviatano*, in *Lecture di Descartes tra Seicento e Ottocento*, a c. di C. Borghero e A.L. Schino, Firenze, Le Lettere 2018, pp. 1-20.
- SCRIBANO, E., *Da Descartes a Spinoza. Percorsi della teologia razionale nel Seicento*, Milano, Franco Angeli 1988.
- EAD., *Johannes Bredenburg (1643-1691) confutatore di Spinoza?*, in *L'hérésie spinoziste. La discussion sur le Tractatus Theologico-Politicus 1670-1677 et la réception immédiate du spinozisme*, éd. par P. Cristofolini, Amsterdam & Maarssen, APA-Holland University Press 1995, pp. 66-76.
- EAD., *I sociniani e la metafisica moderna. Il caso di Samuel Collier*, in *Filosofia, scienza e politica nel Settecento britannico*, a c. di L. Turco, Padova, Il Poligrafo 2003, pp. 303-31.
- EAD., *Le tracce dell'ateo. Da Lessius a Descartes 'via' Vanini, Mersenne e Petit*, «Rivista di storia della filosofia», 4, 2007, pp. 677-698.
- EAD., *La scolastique comme répertoire et repère: le cas de l'éternité du monde et des genres de connaissance*, in *Spinoza et ses scolastiques. Retour aux sources et nouveaux enjeux*, éd. par F. Manzini, Paris, PUPS 2011, pp. 31-42.
- EAD., *Il materialismo sociniano di Joseph Priestley. Con Locke o contro Locke?*, in *Assonanze e dissonanze. Storie di filosofia, musica, scienza per Ferdinando Abbrì*, a c. di S. Brogi et al., Pisa, ETS 2021, pp. 91-95.
- SIEBRAND, H.J., *Spinoza and the Netherlanders: an inquiry into the early reception of his philosophy of religion*, Assen, Van Gorcum 1988.
- SIMON, R., *Histoire critique du Vieux Testament*, Rotterdam, Leers 1685.
- SIMONUTTI, L., *Necessità, indifferenza, libertà. I rimostranti e Locke*, in *Dal necessario al possibile. Determinismo e libertà nel pensiero anglo-olandese del XVII secolo*, a c. di L. Simonutti, Milano, FrancoAngeli 2001, pp. 135-175.
- EAD., *Fausto Sozzini, gli arminiani e il socinanesimo nell'Olanda del Seicento*, in *Faustus Socinus and his Heritage*, ed. by L. Szczucki, Krakow, Polish Academy of Arts and Sciences 2005, pp. 251-283.
- EAD., *Liberté, volonté, responsabilité: Faust Socin, Gerbard Johannes Vossius et les arminiens de Hollande*, «Asterion» [Online], 3, 2005, Online since 15 September 2005, connection on 21 May 2023. URL: <http://journals.openedition.org/asterion/412>.
- SLEE, J.C. VAN, *De Rijnsburger Collegianten*, Haarlem, Bohn 1895.
- SOUVERAIN, ., *Platonisme dévoilé*, Cologne, Marteau 1700.
- SOZZINI, F., *Opera omnia in duos tomos distincta*, rist. anast. a c. di E. Scribano, Siena, Ciaccheri 2004.
- SOZZINI, F., PUCCI, F., *De statu primi hominis ante lapsum Disputatio*, a c. di M. Biagioni, Roma, Storia e letteratura 2010.
- SOZZINI, F. E SOZZINI, L., *Le Explicationes giovanee*, a c. di M. Biagioni, Roma, Storia e letteratura 2020.
- SPAANS, J., *Réfuter le socinianisme dans la république des Pays-Bas*, in *Le Protestant et l'Hétérodoxe. Entre Églises et États (XVI-XVIII siècles)*, éd. par N. Recous et Y. Krumenacker, Paris, Garnier 2019, pp. 93-113.
- SPANHEIM, F., *Controversiarum de religione... elenchus...*, Basel, Brandmüller 1719.
- SPINOZA, B., *Principi della filosofia di Cartesio. Pensieri metafisici*, a c. di E. Scribano, Roma-Bari, Laterza 1990.



- ID., *Tutte le opere*, a c. di A. Sangiacomo, Milano, Bompiani 2011.
- ID., *Opera* a c. di C. Gebhardt, Heidelberg, Winters 1925.
- STAALKOPF, J. (praes.), MARCHIUS, F.G. (resp.), *De spiritualitate Dei... adversus Franciscum Cuiperum*, Greifswald, Adolph 1707.
- SZLICHTING, J., *Epistola apologetica*, s.l., s.n. 1652.
- TAZBIR, J., *Le socinianisme après la mort de Sozzini (Les Frères Polonais dans les années 1604-1660)*, in *Movimenti ereticali in Italia e in Polonia nei secoli XVI-XVII*, Firenze, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento 1974, pp. 119-139.
- THOMSON, A., *Bodies of Thought. Science, Religion and the Soul in the Early Enlightenment*, Oxford, Oxford UP 2008.
- TOUBER, J., *Spinoza and Biblical Philology in the Dutch Republic, 1660-1710*, Oxford, Oxford UP 2018.
- TRINIUS, J.A., *Freydenker Lexicon*, Leipzig, Cörner 1759, p. 172; F.S. BOCK, *Historia antitrinitariorum maxime socinianismi et socinianorum*, Königsberg, Hartungius 1744.
- VEN, J.M.M. VAN DE, *Printing Spinoza. A Descriptive Bibliography of the Works Published in the Seventeenth Century*, Leiden-Boston, Brill 2022.
- VERBURG, J.D., VAN GEEL, J., *Op F.K en A.L. scheurmakers dezer eeuw*, s.l., s.n. 1684.
- ID., *Brief aen N. N. Totwederlegginge van het zoo genaamde Zedig Bericht ende de aanmerkingen tot Defensie van Abraham Lemmerman*, Rotterdam, Naeranus 1684.
- ID., *Brief an Fr. Kuyper, waar in deszelfs groote uytsporigheden warden aangewesen*, Rotterdam, s.n. 1687.
- VERCRUYSSSE, J., *Frans Kuyper (1629-1691) ou les ambiguïtés du christianisme liberal hollandais*, «Tijdschrift voor de studie van de Verlichting», 2, 1974, pp. 231-241.
- ID., «*Bibliotheca fratrum Polonorum*», *histoire et bibliographie*, «Ordroyenie i reformaja w Polsce», 21, 1976, pp. 197-212.
- ID., «*Bibliotheca fratrum Polonorum*», *tables et index*, «Tijdschrift voor de studie van de verlichting», 5, 1977, pp. 379-403.
- VOETIUS, G., *De Atheismo*, in *Selectarum disputationum theologicarum*, Utrecht, Waesberge 1648, pp. 114-225.
- VÖLKEL, J., *De vera religione Libri Quinque*, Raków, Sternack 1630.
- VORST, C., *Tractatus theologicus de Deo*, Steinfurt, Caesar 1606 e 1610.
- VOSSIUS, I., *Dissertatio de vera aetate mundi...*, Den Haag, Vlacq 1659.
- TH. DE VRIES, *Baruch de Spinoza in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburg, Rohwolt 1970.
- WALL, E. VAN DER, *The Tractatus Theologico-politicus and dutch Calvinism, 1670-1700*, «Studia Spinozana», 11, 1995, pp. 201-226.
- WEBER, D., *Hobbes et le corps de Dieu*, Paris, Vrin 2009.
- WIELELMA, M., *Adrian Koerbagh: Biblical Criticism and Enlightenment*, in *The Early Enlightenment in the Dutch Republic*, ed. by W. Van Bunge, Leiden, Brill 2003, pp. 61-80.
- WILBUR, E.M., *A history of Unitarianism*, Boston, Beacon Press 1945.

- WISSOWATIUS, A., *De hominis vera beatitate Consectanda, Dissertatiuncula*, in *Stimuli virtutum, frena peccatorum, ut et alia hujus generis opuscula posthuma*, Amsterdam, Janssonium 1682.
- ID., *Religio rationalis, Editio trilinguis*, hrsg. Z. Ogonowski, Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek 1982.
- WITTICH, J. (praes.), BROUWER, G.N. (resp.), *Disputatio Philosophica de Natura Dei*, Den Haag, s.n. 1720.
- WOLFSON, H.A., *The philosophy of Spinoza*, Cambridge (MA), Harvard UP 1934.
- WOLZOGEN, L., *Annotationes in Meditationes Metaphysicas Renati Des Cartis*, ora a c. di E. Angelini, Roma, Storia e letteratura 2012.
- WOUDE, S. VAN DER, *Wie was Spinoza*, Amsterdam, Amsterdam University Library 1977.
- YOLTON, J.W., *John Locke and the Way of Ideas*, Oxford, Clarendon 1968.
- ZELTNER, G.G., *Historia crypto-socinismi*, Leipzig, Gleditsch 1729.
- ZIJPP, N. VAN DER, *Kuyper, Frans de (ca. 1629-1691)*, in *Global Anabaptist Mennonite Encyclopedia Online*, 1959 (consultata in data 6 maggio 2023 al link [https://gameo.org/index.php?title=Kuyper,\\_Frans\\_de\\_\(ca.\\_1629-1691\)&oldid=109030](https://gameo.org/index.php?title=Kuyper,_Frans_de_(ca._1629-1691)&oldid=109030)).