

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

**Christian Wolff, Spinoza e lo
spinozismo**

This is a pre print version of the following article:

Original Citation:

Availability:

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/1770141> since 2021-01-30T07:55:39Z

Publisher:

Edizioni della Normale

Terms of use:

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)

La fortuna di Spinoza in età moderna e contemporanea

vol. I
Tra Seicento e Settecento



EDIZIONI
DELLA
NORMALE

41*



STUDI

La fortuna di Spinoza in età moderna e contemporanea

vol. I
Tra Seicento e Settecento

a cura di
Carlo Altini



EDIZIONI
DELLA
NORMALE

La pubblicazione del presente volume è resa possibile dal contributo dei fondi PRIN 2015 sul progetto «Nuovi approcci al pensiero della prima età moderna: forme, caratteri e finalità del metodo costellatorio».

© 2020 Scuola Normale Superiore Pisa

ISBN 978-88-7642-669-8 (due volumi)

Indice

Introduzione. Appunti sulla ricezione di Spinoza nella modernità CARLO ALTINI	7
Spinoza e Blijenbergh. L'impossibilità di una «filosofia cristiana» FILIPPO MIGNINI	23
Uno spinozista <i>malgré lui</i> ? Il caso Malebranche MARIANGELA PRIAROLO	39
Spinoza in Bayle. L'ateo di sistema GIANLUCA MORI	57
Leibniz lettore di Spinoza STEFANO DI BELLA	73
Spinoza e Maometto nel Settecento deista LUISA SIMONUTTI	97
Spinoza nella letteratura clandestina francese FEDERICO LODOLI, PAOLO QUINTILI	115
«Se Dio non esistesse, bisognerebbe inventarlo». Lo Spinoza di Voltaire MARIA LAURA LANZILLO	133
Deschamps <i>contra</i> Spinoza? La <i>Réfutation simple et courte</i> e il <i>Vrai système</i> FRANCESCO TOTO	151
Spinoza e la materia. Totalità, organismo e libertà nello <i>spinosisme</i> di metà Settecento MATTEO MARCHESCHI	167

Le idee e le cose. Note sullo Spinoza di Vico EMMA NANETTI	189
Christian Wolff, Spinoza e lo spinozismo PAOLA RUMORE	199
Lessing, Mendelssohn e Jacobi. La disputa sul panteismo WILLI GOETSCHEL	223
L'immagine di Spinoza nella critica di Kant ANSELMO APORTONE	255
Spinoza in Schleiermacher JULIA A. LAMM	295

Christian Wolff, Spinoza e lo spinozismo

A Berlino c'è chi preferirebbe che io ammettessi che la mia metafisica è tutt'uno con lo spinozismo; è per questa ragione che Formey ha dovuto modificare la seconda parte della *Belle Wolfienne* ripetendo le accuse di Lange. È quindi possibile che cerchino di intimidirmi con il nuovo Aristofane per condurmi dalla loro parte, ma nessuno mi convincerà per un qualsivoglia vantaggio ad abbandonare scienza e coscienza. Per tutta la mia vita mi sono attenuto alla verità, sperimentandovi assai chiaramente la provvidenza di Dio, e voglio condurre in questo modo anche la parte restante della mia esistenza. Capiti quel che capiti. Se non mi fossi immaginato che in futuro le cose sarebbero mutate così radicalmente, sarei rimasto nella mia Patmo come in un paradiso. E tuttavia, che cosa possiamo sapere di quel che era, anche in questo caso, nella mente di Dio?¹

Con queste parole, nel gennaio del 1743 Christian Wolff (1679-1754) replicava alle notizie che gli giungevano dall'amico Manteuffel sul clima di chiara ostilità al suo sistema metafisico nell'ambiente di Berlino, ormai decisamente orientato alla moda filosofica francese. Wolff rievocava, a vent'anni di distanza, la celebre polemica con Joachim Lange e con i teologi pietisti, in seguito alla quale era stato costretto a lasciare di gran fretta Halle e la Prussia per decreto regio².

¹ Lettera di Wolff a Manteuffel del 7 gennaio 1743 in *Historisch-kritische Edition des Briefwechsels zwischen Christian Wolff und Ernst Christoph Graf von Manteuffel*, hrsg. von K. Middell und H.-P. Neumann, URL = <<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bsz:14-qucosa-106475>>, I, 122, p. 250.

² Sulla controversia tra Wolff e il pietismo hallense rimangono fondamentali i lavori di B. BIANCO, *Libertà e fatalismo. Sulla polemica tra Joachim Lange e Christian Wolff*, in ID., *Fede e sapere. La parabola dell'Aufklärung tra pietismo e idealismo*, Napoli, Morano, 1992, pp. 31-84; C. HINRICHS, *Preussentum und Pietismus*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1971, pp. 388-441. Per una presentazione generale si rimanda alle introduzioni di J. Ecole a C. WOLFF, *Opuscula metaphysica*, Hildesheim, Olms, 1983. Per la storia della polemica e il lungo elenco di scritti a cui ha dato origine si rimanda

Già al tempo le accuse si erano concentrate su una presunta, perniciosamente convergenza tra la sua metafisica e gli esiti dello spinozismo, nelle molteplici tonalità che questa categoria filosofica aveva assunto in un giro di anni di fatto relativamente breve. L'impiego, da parte di Wolff, del principio di ragion sufficiente in ambito metafisico, così come la sua propensione nei confronti dell'ipotesi leibniziana dell'armonia prestabilita avevano infatti spinto i suoi oppositori a rintracciare nel suo sistema quello stesso inarrestabile crescendo che, secondo un'interpretazione non sempre legittima ma indiscutibilmente fortunata, aveva condotto Spinoza da un determinismo di stampo materialistico al fatalismo universale e, in ultima istanza, all'ateismo³. A partire da questo primo pubblico confronto, l'ombra lunga dei sospetti di spinozismo avrebbe segnato l'intero corso della riflessione di Wolff, al punto che la presenza di Spinoza può venir legittimamente considerata uno dei fili conduttori che accompagna le diverse fasi della sua produzione filosofica, dai numerosi tentativi di difesa dalle accuse di spinozismo intrapresi fin dalla prima metà degli anni Venti al confronto definitivo con le tesi dell'*Etica* nella fortunata confutazione con cui si chiude la *Theologia naturalis* del 1737, destinata a diventare uno dei testi di riferimento per la ricezione dello spinozismo nell'età moderna.

Proprio in ragione del lungo perdurare del confronto con Spinoza, le considerazioni di Wolff consentono di portare alla luce almeno due questioni fondamentali nella ricezione del sistema spinoziano nel Settecento tedesco, e non solo tedesco. Esse contribuiscono innanzitutto a fornire un'immagine più puntuale di quello che diversi anni più tardi Jacobi avrebbe giustamente indicato come lo «spettro dello spinozismo»⁴, al tempo nulla più che un'etichetta assai generica, uti-

ovviamente a C.G. LUDOVICI, *Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der Wolffischen Philosophie (1735-1738)*, Hildesheim, Olms, 1977.

³ Sulla prima ricezione tedesca di Spinoza la letteratura è ampia; si è fatto riferimento innanzitutto a L. BÄCK, *Spinozas erste Einwirkungen auf Deutschland*, Berlin, Mayer & Müller, 1895; M. GRUNWALD, *Spinoza in Deutschland*, Berlin, Calvary, 1897; W. SCHRÖDER, *Spinoza in der Frühaufklärung*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1987; R. OTTO, *Studien zur Spinozarezeption in Deutschland im 18. Jahrhundert*, Frankfurt, Lang, 1994; V. MORFINO, *Genealogia di un pregiudizio. L'immagine di Spinoza in Germania da Leibniz a Marx*, Hildesheim, Olms, 2016, a cui si rimanda per una bibliografia più completa.

⁴ L'immagine celebre è utilizzata da Jacobi nella lettera a Mendelssohn del 26 aprile 1785: F.H. JACOBI, *Über die Lehre des Spinozas*, Hamburg, Meiner, 2000, p. 85.

lizzata con intenti quasi esclusivamente polemici per stigmatizzare le diverse forme di degenerazione filosofica della tesi del *Deus sive Natura*. In secondo luogo, esse consentono di rintracciare l'origine dell'effettiva riabilitazione dello *Spinoza filosofo*, nella misura in cui fu proprio Wolff a presentare la prima confutazione, per così dire, *iuxta propria principia* della metafisica sottesa all'*Etica*, sostituendo l'argomentazione razionale alle esecrazioni indignate con cui si era fino ad allora combattuto lo spirito ateistico del Maledictus.

1. Wolff fatalista?

Già nel luglio del 1723 Wolff, al tempo professore di Matematica e Filosofia nell'Università di Halle, si era sentito in dovere di precisare la distanza della propria posizione filosofica dallo spinozismo in una breve *Erinnerung* apparsa su uno dei principali organi di informazione culturale del tempo, le «*Neue Zeitungen von gelehrten Sachen*» di Lipsia⁵. L'esigenza nasceva dalle accuse che il capofila del pietismo hallense, Joachim Lange, aveva rivolto alla sua metafisica in uno scritto polemico apparso il mese appena precedente, il *Causa Dei et Religionis Naturalis adversus atheismum*. Secondo Wolff le accuse che Lange aveva esposto nelle quasi 600 pagine della propria disamina potevano facilmente essere raccolte sotto due voci principali. Esse concernevano, in primo luogo, una presunta affinità tra il *nexus rerum materialium* presentato da Wolff nella *Ratio praelectionum* del 1718 e nella *Metafisica tedesca* del 1719 con il *nexus rerum fatalis* della filosofia di Spinoza e, in secondo luogo, l'incompatibilità del sistema dell'armonia prestabilita con il darsi di una libertà degna del proprio nome, che non fosse cioè l'illusoria *libertas a coatione* del fatalismo spinoziano.

Effettivamente quel che Lange intendeva obiettare a Wolff accusandolo di spinozismo rispondeva in linea generale all'immagine di Spinoza che circolava nella Germania del primo Settecento, così come veniva precisato in una delle *propositiones* del *Causa Dei*: Spinoza identifica Dio e l'universo, afferma la necessità assoluta in tutte le cose, sottomette al fato lo stesso Dio e l'anima umana, nega pertanto che in natura si diano fini e una contingenza propriamente detta, afferma l'armonia prestabilita tra l'anima e il corpo negando ogni loro possibi-

⁵ Cfr. «*Neue Zeitungen von gelehrten Sachen*», LIV, 8 luglio 1723, pp. 527-8.

le commercio⁶. Il punto di convergenza tra lo spinozismo e la filosofia wolffiana risultava pertanto essere il fatalismo, giacché secondo Lange sebbene «il sistema wolffiano differisc[a] da quello spinoziano in quanto ammette [...] che Dio è altra cosa rispetto all'universo, tuttavia conviene con esso nella misura in cui ha al proprio centro il *fatum fatuum* dal quale deduce tutte le cose dell'universo»⁷. Sicché il sistema wolffiano «contiene i principi dell'ateismo, nella teologia naturale non afferma che il deismo e per via del *fatum fatuum* sovverte la dottrina morale nei suoi fondamenti»⁸.

Come avrebbe specificato pochi anni dopo nella seconda edizione del *Causa Dei* (1727), Wolff affermava il principio della necessità assoluta sia riguardo alla connessione degli enti nel mondo, sia riguardo alla loro costituzione interna⁹. Secondo Lange, infatti, Wolff estendeva la necessità e immutabilità che governavano il mondo-macchina, quale serie di enti mutevoli, simultanei e successivi, e tra loro interconnessi, fin dentro le essenze dei singoli enti, i quali erano determinati a essere e ad agire sulla base della medesima necessità che vigeva tra le parti di una macchina¹⁰. Agli occhi di Lange ciò non era che la conseguenza di un uso non naturale, adeguato (*genuinus*) del principio di ragion sufficiente, il quale, se collocato entro un buon sistema, avrebbe dovuto consentire l'affermazione di libertà e necessità, mentre nel sistema wolffiano «non è [inteso in senso] proprio, ma semplicemente *spinoziano* e *stoico*, e deriva da un *fatum fatuum*»¹¹. Escludendo uno spazio per la contingenza, il *nexus rerum* wolffiano risultava, come nel caso di Spinoza, un *nexus fatalis*, sia relativamente agli enti materiali del *mundus adspectabilis*, sia relativamente alle relazioni tra anima e corpo, le cui modificazioni, comunque soggette

⁶ Cfr. J. LANGE, *Causa Dei et Religionis Naturalis adversus Atheismum*, Halle, 1727 (1723), riprod. Hildesheim, Olms, 1984, prop. VIII, pp. 106-7.

⁷ *Ibid.*, prop. IX, p. 125.

⁸ *Ibid.*, prop. IX, p. 124.

⁹ Nella prima edizione dell'opera mancano accenni alla dottrina wolffiana della necessità delle essenze, che è invece al centro di una puntuale disamina nella seconda edizione (pp. 14-9, 33-5). Sulla centralità del tema nella disputa tra Wolff e i teologi pietisti cfr. M. FAVARETTI CAMPOSAMPIERO, *L'origine delle essenze. Wolff, Spinoza e i teologi*, in *Essentia actiosa. Riletture dell'Etica di Spinoza*, a cura di F. Toto e A. Sangiacomo, Milano-Udine, Mimesis, 2016, pp. 93-116.

¹⁰ Cfr. LANGE, *Causa Dei*, pp. 362-7.

¹¹ *Ibid.*, p. 20.

al determinismo meccanicistico della natura, non prevedevano alcuno spazio per la libertà.

Alle accuse di Lange Wolff replicava diffusamente già nel 1723 con una *Luculenta commentatio* sulla differenza tra la propria idea della connessione sapiente tra le cose e il fatalismo necessario, nella quale, riprendendo argomenti già accennati nella *Erinnerung*, sottolineava le differenze tra il sistema dell'armonia prestabilita e l'ipotesi spinozista¹². Il fatto che tutto sia ordinato nello spazio e nel tempo in base a *rationes* non significa che il mondo non avrebbe potuto essere fatto altrimenti e governato da leggi diverse: poiché tutto ciò che esiste è frutto di un decreto di Dio assolutamente libero e saggio, non vi è nessuna necessità all'origine dell'esistenza delle cose e delle loro proprietà, ma una somma contingenza. Per di più, il monismo della metafisica di Spinoza aveva ben poco a che fare con l'ipotesi armonicistica, dove l'armonia era pensata come l'accordo di (almeno) due diverse sostanze¹³.

Al di là di queste divergenze, la *Luculenta commentatio* portava però in primo piano un tema centrale per la comprensione tanto della filosofia wolffiana in generale, quanto della sua distanza dallo spinozismo, ossia la contrapposizione tra le coppie di concetti possibile/impossibile e necessario/contingente, concepite da Wolff sulla scorta dell'insegnamento di Leibniz e in netta opposizione a Spinoza. Secondo Wolff la coppia possibile/impossibile andava spiegata a partire dal principio di non contraddizione: *possibile* è ciò il cui concetto non contiene nessuna contraddizione e si oppone dunque a ciò che è *impossibile*, nella misura in cui *impossibile* è ciò che, implicando una contraddizione interna, non è per ciò stesso *possibile*¹⁴. In questo senso la nozione wolffiana di *possibile* si distingueva da quella di Spinoza, il quale, affermando la necessità incondizionata di tutte le cose, sembrava non aver compreso, secondo Wolff, il ruolo fondante del principio di non contraddizione. Intendendo come *possibile* soltanto ciò che è effettivamente reale, che lo è stato o lo sarà, Spinoza riduceva enormemente il numero delle cose possibili, concependo la possibilità come una mera

¹² Cfr. C. WOLFF, *Commentatio de differentia nexus rerum sapientis et fatalis necessitatis, nec non systematis harmoniae praestabilitae et hypothesisum Spinosae luculenta commentatio*, Halle, 1727 (1723), riprod. Hildesheim, Olms, 1983, d'ora in poi *Luculenta commentatio*.

¹³ Cfr. *ibid.*, 3; *Erinnerung*, p. 528.

¹⁴ Cfr. WOLFF, *Luculenta commentatio*, 7.

limitazione epistemica soggettiva, legata cioè alla conoscenza inadeguata delle cause efficienti. Sicché, per Spinoza, qualcosa era *possibile* nella misura in cui non si era in grado di giudicare se la causa che lo avrebbe dovuto determinare lo avrebbe effettivamente determinato¹⁵.

A questa nozione di possibilità, Wolff ne opponeva una insieme logica e ontologica, secondo cui ciò che è *logicamente* possibile, quindi non contraddittorio, è anche *ontologicamente* possibile, cioè formalmente reale; sicché la possibilità non concerneva affatto la realtà effettiva, l'esistenza, ma ne costituiva piuttosto la condizione necessaria, seppur non sufficiente. Pertanto, per Wolff, esistente è ciò che è *anche* possibile, laddove non tutto ciò che è possibile è per ciò stesso anche esistente.

Un'osservazione analoga vale per la coppia necessario/contingente: secondo Wolff *necessario* è ciò il cui contrario implica una contraddizione, ed è quindi impossibile, mentre il contrario del *contingente* è sempre possibile¹⁶. Spinoza – così almeno sosteneva Wolff, richiamandone in maniera non del tutto opportuna i *Cogitata metaphysica* – considerava *necessario* soltanto ciò la cui essenza implica l'esistenza, quindi la sostanza ovvero, in ultima analisi, Dio. Quando invece si guarda alle cose finite, Spinoza contrapponeva la necessità all'impossibilità, nel senso che riteneva necessarie le cose che hanno una causa che le determina a essere e impossibili quelle rispetto a cui non si dà alcuna causa¹⁷. A ben vedere, neppure la definizione di necessità presentata nell'*Etica* è vicina a quella di Wolff, in quanto lì Spinoza la concepiva come mera coazione – nel senso che necessario è ciò che è determinato a essere da e per altro – e la contrapponeva pertanto alla libertà¹⁸.

Precisamente da questa diversa concezione del possibile e del necessario seguiva, secondo Wolff, la differenza tra il proprio sistema del nesso universale tra le cose e il fatalismo di Spinoza, una differenza che egli si sentiva di compendiare in cinque punti: 1. Spinoza non riteneva possibile altro mondo se non quello reale; 2. rifiutava la tesi corrente per cui la possibilità o l'essenza delle cose non riposa su una decisione divina, ma l'intelletto divino se la rappresenta prima ancora di quella decisione; 3. derivava la possibilità e la realtà delle cose da un decreto divino, così che le cose non avrebbero potuto essere, né esistere in

¹⁵ Cfr. *ibid.*, 7, p. 16.

¹⁶ Cfr. *ibid.*, 8.

¹⁷ Cfr. *ibid.*, 8, pp. 20-1.

¹⁸ Cfr. *ibid.*, 8, pp. 22-3.

altro modo rispetto a come sono; 4. privava Dio della possibilità di scelta, affermando che tutto deriva dalla necessità della sua natura; 5. negava che nelle cose si dia perfezione e imperfezione, essendo queste soltanto caratteristiche del nostro modo di rappresentarcele e confrontarle tra loro¹⁹.

Ora, al di là della scorretta attribuzione a Spinoza di una concezione di Dio dotato di intelletto e volontà, il punto dirimente su cui Wolff insisteva per segnare la distanza che separava il proprio sistema da quello del fatalismo universale concerneva il fatto che Spinoza, circoscrivendo la necessità all'ambito della realtà effettiva e non anche a quello delle essenze, non lasciava spazio alcuno alla *contingenza* propriamente detta: «egli nega del tutto chiaramente che nel mondo vi sia qualcosa di contingente; tutto è necessariamente determinato dalla natura divina a essere e ad agire in un certo modo»²⁰. La vera differenza tra il nesso sapiente che connette le cose del mondo e il nesso fatale degli spinoziani si radicava, secondo Wolff, in alcuni capisaldi della propria filosofia: la possibilità delle cose è indipendente dall'eventualità che Dio decida di renderle effettivamente reali e l'ambito della possibilità è pertanto più ampio di quello della realtà; la contingenza riguarda esclusivamente l'esistenza delle cose e la potenza di Dio si estende anche alle cose che non sono effettivamente reali o che non lo saranno mai; le leggi del movimento non si fondano sulla natura dei corpi, ma derivano dalla saggezza divina; nel mondo si estrinseca una perfezione, una saggezza e un regno di finalità²¹. Così infatti compendiva nella *Luculenta commentatio*:

Sostengo che vi siano molti mondi possibili e che tra di essi Dio abbia scelto liberamente quale creare senza essere costretto da nessuna necessità esterna o interna. Spinoza non ammette nessun altro mondo possibile che quello effettivamente reale, il quale deriverebbe per necessità dall'essenza di Dio, anche se fosse stato creato da Dio per necessità. [...] E se questa differenza non è sufficiente per riconoscere la diversità tra il nesso sapiente delle cose e la necessità incondizionata e fatale di Spinoza, allora occorre davvero affermare che tra le cose non esiste nessuna differenza e che sono anzi tutte una sola e medesima cosa²².

¹⁹ Cfr. *ibid.*, 10, pp. 29-30.

²⁰ *Ibid.*, 10, p. 29.

²¹ Cfr. *ibid.*, 11.

²² *Ibid.*, 11, pp. 30-1.

Sull'affermazione della contingenza quale elemento che rendeva di fatto incompatibile il proprio sistema con qualsivoglia forma di spinozismo, Wolff tornava anche nel *Monitum ad commentationem luculentam* apparso l'anno appena successivo (1724), in cui sottolineava come proprio dalla contingenza diventava possibile argomentare a favore dell'esistenza di Dio, della sua libertà nella creazione e della possibilità dei miracoli²³. La stessa ipotesi dell'armonia prestabilita, di cui già nella *Luculenta commentatio* aveva evidenziato l'incompatibilità con il sistema di Spinoza, non costituiva infatti nessun impedimento all'affermazione della libertà umana: presupponendo una differenza radicale tra anima e corpo e la presenza di forze diverse che presiedono alla produzione della serie delle percezioni e della serie dei movimenti, il sistema dell'armonia rifiutava radicalmente la possibilità di intendere i due poli del commercio psicofisico come due semplici modificazioni di una medesima sostanza, e con ciò l'assunto fondamentale della metafisica spinoziana²⁴. Oltre a ciò, a differenza di quanto aveva sostenuto Spinoza, il sistema dell'armonia manteneva un posto per la libertà dell'anima umana, come mostrava efficacemente il celebre esempio del servo-macchina di Jaquelot, già richiamato da Leibniz a sostegno della propria tesi armonicistica:

Poniamo che un artista eccellente conosca in anticipo gli ordini che intendo impartire in un certo giorno al mio servo e che possa costruire un automa in grado di compiere tutti i movimenti che io gli ordinerò di compiere in quel determinato giorno. È certo che io posso impartire ordini all'automata, come al mio servo, con tutta la libertà che voglio e che l'autodeterminazione dell'automata a compiere quei movimenti non danneggia affatto la mia libertà. La medesima cosa accade, secondo Leibniz, nel corpo umano [...]. Dio ha creato i nostri corpi come macchine che devono accordarsi con certi movimenti della nostra anima. Per Dio un siffatto automa non è impossibile, dal momento che egli è cosciente di tutte le determinazioni del mio volere e ha orientato i movimenti della macchina in maniera ad esse conforme²⁵.

²³ Cfr. CH. WOLFF, *Monitum ad commentationem luculentam*, Halle, 1727 (1724), riprod. Hildesheim, Olms, 1983, 3: «Nei miei *Pensieri razionali intorno a Dio, al mondo etc.*, nella cosmologia, ho affermato questa contingenza dell'ordine delle cose contro Spinoza, in maniera da poterne derivare nella teologia non soltanto che c'è un Dio, ma anche che ha agito liberamente nella creazione, che i miracoli sono possibili e cose simili».

²⁴ Cfr. WOLFF, *Luculenta commentatio*, 20.

²⁵ Cit. in *ibid.*, 21, pp. 66-7.

2. Wolff materialista?

L'accusa di fatalismo mossa da Lange alla metafisica wolffiana, preludio per la condanna del suo sostanziale orientamento ateistico, implicava un'altra questione a essa strettamente connessa, e a sua volta legata all'immagine dello spinozismo che circolava all'inizio del secolo, vale a dire il problema del materialismo. Era stato infatti Johann Franz Budde, teologo luterano con dichiarate simpatie per il pietismo, anch'egli schierato sul fronte di Lange nella disputa contro la filosofia wolffiana, ad aver sollevato la convergenza tra l'ateismo di Spinoza e le metafisiche di orientamento materialistico. Dapprima nella fortunata *Dissertatio philosophica de Spinozismo ante Spinozam* (1701), quindi nelle fortunate *Theses de atheismo et superstitione* (1717), Budde era giunto a rintracciare uno dei cardini di quella particolare forma di *ateismo sistematico* qualificabile come *spinozismo* proprio nel passaggio che conduceva dalla spiegazione meccanicistico-deterministica della natura all'affermazione di una metafisica che prevedeva la sola esistenza di corpi materiali – al tempo non ancora ufficialmente battezzata come *materialismo*²⁶. Secondo Budde, infatti, il monismo panteistico del *Deus sive natura* conduceva necessariamente a «spiegare ogni elemento del mondo sulla base del movimento cieco e fortuito della materia»²⁷, ossia mediante leggi meccaniche, e rifiutava per questa ragione ogni concezione teleologica, ivi compresa la possibilità della provvidenza divina. Era precisamente su questa convergenza tra la metafisica monistica e la spiegazione meccanicistica della natura che si innestava il sotterraneo materialismo degli spinozisti. Questa convinzione espressa all'inizio del secolo veniva ulteriormente specificata da Budde nelle successive *Theses*, in cui egli annoverava tra i dogmi dell'ateismo una serie di concezioni di orientamento materialistico, quali la mortalità dell'anima e la negazione dell'esistenza degli spiriti, sulla base della convinzione che «la grande parte degli atei non ammette altre sostanze che i corpi»²⁸. Come esempio di questa infelice combinazione Budde menzionava proprio Spinoza, dal momento che

²⁶ Sul battesimo tedesco del termine *materialismo* cfr. P. RUMORE, *Materia cogitans. L'Aufklärung di fronte al materialismo*, Hildesheim, Olms, 2013, pp. 67-85.

²⁷ J.F. BUDDÉ, *Dissertatio philosophica de Spinozismo ante Spinozam*, Halle, 1701, IX.

²⁸ J.F. BUDDÉ, *Theses Theologicae de atheismo et superstitione*, Jena, 1717, riprod. Hildesheim, Olms, 2010, III, 2-3.

nel suo sistema questi «attribuisce all'uomo un'anima materiale, come materiali sono gli spiriti finiti, che sono cioè corpi e non spiriti», sicché, «non essendoci [per Spinoza] altra sostanza che la materia, non comporta nessuna contraddizione concepire una materia pensante»²⁹.

In accordo con l'orientamento niente affatto minoritario nella prima ricezione tedesca di Spinoza³⁰, Budde aveva di fatto sovrapposto alle tesi effettivamente spinoziste del panteismo e della necessità universale del sistema di cause efficienti, che costituisce l'ordine immanente della sostanza, una lettura forzatamente unilaterale del *Deus sive natura*, in cui andava persa la distinzione, di origine cartesiana ma ancora ben presente in Spinoza, tra estensione (materia) e pensiero, e quindi tra i corpi e le idee. Così tanto Dio quanto le menti venivano assorbiti all'interno del mondo naturale e del suo meccanismo deterministico. Se tutto poteva venir spiegato sulla base delle leggi del meccanicismo naturale (vale a dire le leggi del mondo materiale), diventava labile, se non superflua, la distinzione tra estensione e pensiero, e al determinismo meccanicistico che riguardava ugualmente l'ordine delle idee e quello dei corpi poteva agevolmente affiancarsi, quale suo *pendant* metafisico, il materialismo³¹. Fatalismo e materialismo, nella loro intima connessione, rappresentavano indiscutibilmente – come nel caso della percezione diffusa di Spinoza – un ottimo viatico per l'ateismo.

La convergenza del wolffismo con lo spinozismo anche rispetto a questo supposto fondamento materialistico era stata sollevata dallo stesso Lange in un'aspra *Bescheidene und ausführliche Entdeckung der falschen und schädlichen Philosophie in dem Wolffianismus* (1724), poi nel già menzionato *Causa Dei*, dove Wolff veniva accusato di aver coniugato all'interno del proprio sistema armonicistico i due più assurdi sistemi filosofici, ossia l'idealismo e il materialismo³². In effetti,

²⁹ *Ibid.*, 3, pp. 201-4.

³⁰ Cfr. P. RUMORE, *La réception matérialiste de Spinoza et la littérature clandestine à l'âge de la Frühaufklärung*, «La Lettre clandestine», 26, 2018, pp. 49-68.

³¹ Sul rapporto tra materialismo e meccanicismo cfr. P. RUMORE, *Mechanism and Materialism in Early Modern German Philosophy*, «British Journal for the History of Philosophy», 24, 2016, pp. 917-39. Sulla discussione delle connessioni tra meccanicismo, determinismo e materialismo nel contesto della disputa tra Wolff e i pietisti cfr. M. FAVARETTI CAMPOSAMPIERO, *La chaîne des causes naturelles. Matérialisme et fatalisme chez Leibniz, Wolff et leurs adversaires*, «Dix-huitième siècle», 46, 2014, pp. 381-98.

³² Cfr. J. LANGE, *Bescheidene und ausführliche Entdeckung der falschen und schäd-*

era stato lo stesso Wolff a presentare l'ipotesi dell'armonia prestabilita come il superamento delle difficoltà incontrate dai sistemi dualistici nel rendere ragione dell'interazione tra sostanze eterogenee per natura e regolate da leggi proprie. Nella prefazione alla seconda edizione della sua *Metafisica tedesca* (1721) egli aveva infatti riproposto la convinzione leibniziana secondo cui l'armonia prestabilita, assumendo che le anime e i corpi seguano in maniera del tutto autonoma le proprie leggi, «raccolge ciò che c'è di buono nelle ipotesi di Epicuro e di Platone, dei più grandi Materialisti e dei più grandi Idealisti»³³. Essa consentiva di spiegare i fatti della natura senza ricorrere a ipotesi inverosimili come l'influsso fisico o a soluzioni antieconomiche come i ripetuti interventi divini suggeriti dall'occasionalismo³⁴. Lungi dall'essere assimilata alla posizione materialistica o a quella idealistica, l'armonia prestabilita era, secondo Wolff, la sola ipotesi capace di superare quelle due forme deteriori del monismo metafisico, mantenendone però i vantaggi. Nel caso del materialismo, quello di consentire una spiegazione efficace dei fenomeni naturali nei termini di un determinismo meccanicistico secondo cui gli eventi del mondo stanno tra loro in una serie regolata da rapporti causali necessari. Nel caso dell'idealismo, quello di rendere ragione delle leggi che regolano autonomamente il corso delle rappresentazioni, senza che queste si riducessero a un mero effetto delle modificazioni del corpo. Ma – come si premurava di sottolineare Wolff – mentre i materialisti sostengono una tesi metafisica in base a cui «non ammettono in filosofia nessun ente che non sia fisico, considerano gli spiriti e le anime mere forze fisiche e non esseri di per sé sussistenti» e «devono attribuire al corpo una forza mediante cui esso produca tutti i movimenti che si avvertono in esso senza nessun intervento da parte dell'anima, che essi credono non esista in nessun luogo»³⁵, i sostenitori dell'armonia affiancano all'ambito metafisico dei corpi quello degli enti spirituali, assolutamente indipendente dalle

lichen Philosophie in dem Wolffianismus, Halle, 1724, rist. Hildesheim, Olms, 1999, p. 177; ma cfr. anche *Causa Dei*, pp. 5-6.

³³ G.W. LEIBNIZ, *Reponse aux réflexions contenues dans le seconde Edition du Dictionnaire Critique de M. Bayle, article Rorarius, sur le système de l'Harmonie préétablie*, in Id., *Die philosophischen Schriften*, hrsg. von C.I. Gerhardt (1875-90), IV, Hildesheim, Olms, 1960-61, pp. 554-71: 560.

³⁴ Cfr. C. WOLFF, *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen*, Halle 1721 (1719), riprod. ed. 1751, Hildesheim, Olms, 1983, Vorrede.

³⁵ *Ibid.*, pp. 17-9.

leggi meccaniche che regolano il primo. Sicché il timore che il determinismo meccanicistico della natura fisica potesse essere assimilato a un fatalismo necessario era del tutto infondato: non soltanto nell'anima veniva preservato uno spazio per la libertà d'arbitrio, ma la stessa necessità che governava gli eventi del mondo fisico, lungi dall'essere una necessità assoluta, aveva a proprio fondamento la contingenza con cui Dio aveva deciso di creare, tra i molti possibili, proprio *questo* mondo materiale regolato da *queste* precise leggi.

Nella lettura di Lange, tuttavia, l'indipendenza di anima e corpo sostenuta da Wolff rimaneva irretita negli errori delle due assurdità filosofiche dei sistemi monistici. Essa comportava infatti una «definizione idealistica dell'anima», nella misura in cui essa, concepita come lo specchio rappresentativo dell'universo, non era che un automa spirituale la cui vita interna non richiedeva nessuna interazione con il corpo a cui la si voleva connessa, né con il mondo organico³⁶. A essa Wolff avrebbe affiancato, sempre secondo Lange, una «definizione materialistica del corpo»: concepito come mera macchina, mero automa meccanico, esso era in grado di svolgere le proprie funzioni obbedendo alle sole leggi deterministiche della natura senza bisogno di alcun intervento da parte dell'anima³⁷. Ciò conduceva, da un lato, a una completa autonomia della vita spirituale da quella corporea, tale da rendere vano qualsiasi tentativo di attribuire all'anima la responsabilità delle azioni del corpo, ivi comprese quelle contrarie alla morale e ai precetti della religione, come i peccati; dall'altro all'egemonia di un determinismo meccanicistico che privava l'anima della propria libertà, limitandosi di fatto a riflettere passivamente l'immagine dell'universo corporeo. La controversa tesi wolffiana secondo cui la bocca avrebbe potuto pronunciare i propri discorsi *anche senza* la presenza di un'anima, così come l'anima avrebbe potuto evolvere nella serie delle proprie rappresentazioni *anche senza* il contributo del corpo³⁸ veniva così interpretata da Lange come il risultato della perniciosa, quanto assurda, comunione di quelle due «chimere in una»³⁹: da un lato la riduzione del mondo corporeo alle rappresentazioni dell'automa spirituale (con la conseguente estensione del

³⁶ Cfr. LANGE, *Causa Dei*, p. 5.

³⁷ Cfr. *ibid.*, pp. 5-6.

³⁸ Cfr. WOLFF, *Vernünfftige Gedancken*, 843.

³⁹ Cfr. J. LANGE, *Nova Anatomie, Seu Idea Analytica Systematis Metaphysici Wolfiani*, Frankfurt-Leipzig, 1726, pp. 69-71.

meccanicismo deterministico anche al dominio della vita dell'anima); dall'altro l'affermazione del dominio indiscusso delle leggi del meccanicismo naturale (con l'implicita affermazione della mutua implicazione di meccanicismo e materialismo). Sicché il determinismo diventava viatico al fatalismo, un fatalismo onnipervasivo del tutto conforme al «fato spinoziano»⁴⁰.

Sulla falsariga delle accuse di Lange, la disputa sul materialismo sotteso alla metafisica wolffiana sarebbe stata portata avanti dallo stesso Budde, che nei propri *Bedencken über die Wolffianische Philosophie* (1724), avrebbe messo la questione al centro della propria condanna dell'armonia prestabilita, accusando Wolff di ridurre l'anima a uno specchio delle connessioni meccaniche del mondo fisico, quindi a un meccanismo essa stessa, le cui modificazioni non erano altro che movimenti che occorrono *nexu mere mechanico*⁴¹. Anche nel caso del materialismo, dunque, le accuse mosse a Wolff intendevano ravvisare una forma di spinozismo sotteso alle sue tesi metafisiche: il materialismo rappresentava così un altro punto della perniciosa convergenza tra i destini filosofici di Wolff e di Spinoza.

Malgrado le accuse di determinismo, fatalismo e materialismo fossero solitamente associate nelle invettive dei detrattori a quelle di ateismo e raccolte sotto il cappello comune dello *spinozismo*, è chiaro che esse non avrebbero potuto rivestire il medesimo peso reale quando rivolte alla filosofia wolffiana. Se l'accusa di fatalismo poteva rivendicare una propria consistenza, nella misura in cui Wolff se ne sottraeva in effetti soltanto contemplando la possibilità, già leibniziana, di un determinismo contingente, diverso era il caso per l'accusa di materialismo e, ancor più, di ateismo. La prima era infatti fondata sostanzialmente sulla proiezione del meccanicismo deterministico dall'ambito materiale a quello dello spirito (per via dell'armonia prestabilita), e quindi implicitamente del materialismo proprio del meccanicismo naturale anche alla sfera dell'anima. Ma questo presunto materialismo, indiretto, era ben altra cosa rispetto all'affermazione

⁴⁰ *Ibid.*, p. 169.

⁴¹ Si cita dal commento di Wolff ai *Bedencken* di Budde: *Herrn Buddei Bedencken über die Wolffianische Philosophie mit Anmerkungen erläutert von Christian Wolff*, Frankfurt, 1724, riprod. Hildesheim, Olms, 1980, 12, p. 102. Sulla polemica con Budde e sul tentativo di Wolff di rimandare al proprio detrattore l'accusa di materialismo sulla base della sua vicinanza alla tesi lockiana dell'inconoscibilità delle essenze reali cfr. RUMORE, *Materia cogitans*, pp. 86-101.

della sola esistenza della natura corporea, del tutto estranea alla filosofia wolffiana. Persino debole si rivelava invece, se rivolta a Wolff, l'accusa di ateismo, sia perché fondata solo sulla connessione non sufficientemente provata con il fatalismo e il materialismo, sia perché lo stesso Wolff – come ci si accinge a mostrare – saprà delineare molto lucidamente i limiti dell'*ateismo* di Spinoza.

3. *Un confronto diretto: Wolff e la confutazione dell'Etica*

Nel 1737 Wolff tornava sulla questione dello spinozismo, affrontandolo sul terreno che aveva fino ad allora rappresentato lo sfondo dell'intera discussione di quella filosofia: la disputa sull'ateismo. Nella seconda parte della *Theologia naturalis*, Wolff inseriva la disamina della filosofia spinoziana in coda a una serie di capitoli dedicati alle diverse maniere in cui la tradizione aveva voluto rinvenire manifestazioni più o meno esplicite di ateismo nelle dottrine ritenute a vario titolo incompatibili con i principi della teologia e della religione rivelata. Così, accanto a una prima sezione genericamente dedicata all'ateismo, Wolff prendeva in esame quelle che a suo parere rappresentavano le tre principali famiglie delle eresie filosofiche: il fatalismo, il deismo e il naturalismo; l'antropomorfismo, il materialismo e l'idealismo; e infine il paganesimo, il manicheismo, lo spinozismo e l'epicureismo⁴². Tra di esse la discussione dello spinozismo occupa, con i suoi 45 paragrafi, un posto di assoluta preminenza, come a confermare l'urgenza mai sopita di Wolff di mettere in chiaro la propria divergenza rispetto alle tesi portanti di quella filosofia.

Quali siano i tratti che Wolff ritiene peculiari di quella che non esitava a presentare come «un'ipotesi» filosofica si evince dalla definizione con cui ne introduce la trattazione:

Lo *spinozismo* è l'ipotesi secondo la quale non si ammette che un'unica sostanza, dotata di infiniti attributi, due dei quali sono il pensiero e l'estensione infiniti, ciascuno dei quali esprime l'essenza eterna e infinita; si suppone tuttavia che gli enti finiti derivino dalla modificazione necessaria degli attributi

⁴² Questi i titoli dei quattro capitoli della seconda sezione della seconda parte della *Theologia naturalis*, Frankfurt-Leipzig, 1737, riprod. ed. 1741 Hildesheim, Olms, 1980, pp. 369-736 (d'ora in poi *Theol. II*).

di questa sostanza: le anime dalla modificazione del pensiero infinito e i corpi dalla modificazione dell'estensione infinita⁴³.

Caratteristica peculiare dello spinozismo era pertanto, secondo Wolff, il monismo della sostanza, il quale rappresenta soltanto il presupposto metafisico su cui si innesta, come una sua conseguenza, la tesi panteistica del *Deus sive Natura*, erroneamente ritenuta ciò in cui propriamente consiste lo spinozismo⁴⁴. Il panteismo rappresentava pertanto agli occhi di Wolff soltanto una delle molteplici conseguenze che Spinoza traeva dalla propria ipotesi metafisica; e lo faceva sulla base di un procedimento fallace che rappresentava per Wolff l'autentica debolezza di quella filosofia, vale a dire l'utilizzo scorretto del metodo dimostrativo. Secondo Wolff, infatti, lungi dal procedere *more geometrico*, Spinoza si era servito di definizioni di per sé non sufficientemente evidenti, e anzi oscure, al punto da generare confusione, aveva utilizzato termini ed espressioni di cui non si era premurato di spiegare il significato e aveva semplicemente presupposto la realtà delle proprie definizioni, senza curarsi di averla precedentemente dimostrata⁴⁵. Così facendo, Spinoza aveva violato le regole della buona filosofia, ossia di quel *metodo filosofico e scientifico* che Wolff aveva ampiamente illustrato nel *Discursus praeliminaris de philosophia in genere* anteposto alla *Logica* latina (1728) e scrupolosamente impiegato nelle proprie opere quale strumento di garanzia della validità delle loro tesi e inferenze. Wolff insegnava infatti che in filosofia, come in matematica, occorre innanzitutto definire i termini di cui ci si serve con precisione, quindi dimostrare sufficientemente i principi, dedurre correttamente le proposizioni da principi dimostrati e ordinare le dimostrazioni in maniera tale che quel che segue sia fondato in ciò che lo precede⁴⁶. D'altra parte già nella *Logica* tedesca del 1713, Wolff aveva denunciato l'incapacità di Spinoza e di un altro grande conoscitore della matematica quale era stato Joseph Raphson di applicare correttamente il metodo geometrico in filosofia:

⁴³ WOLFF, *Theol. II*, 671.

⁴⁴ Cfr. *ibid.*, 671 nota.

⁴⁵ Cfr. *ibid.*, 672, 673, 679.

⁴⁶ Cfr. C. WOLFF, *Discursus praeliminaris de philosophia in genere* (1728), ed. critica Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1996, cap. IV.

Spinoza nella sua *Ethica* e Raphson nella sua dimostrazione di Dio seguirono un pessimo procedimento nella dimostrazione, quantunque entrambi non fossero privi di ingegno e neppure inesperti in matematica. Essi definiscono molti termini come sinonimi, assumono senza dimostrazione ciò che spesso avrebbe dovuto più di tutto essere dimostrato, e addirittura non connettono a volte l'un con l'altro i sillogismi, come sarebbe doveroso fare⁴⁷.

Questa mancata applicazione di un metodo corretto aveva indotto Spinoza in una serie di errori che la lunga e complessa confutazione wolffiana⁴⁸ raccoglieva di fatto sotto due tipologie generali: quella degli errori che concernono le definizioni, secondo Wolff non sufficientemente evidenti, ma «oscuere», «capziose e fallaci» e persino «ambigue»⁴⁹; e quella degli errori che occorrono nel procedimento di deduzione, in quanto «Spinoza ha fondato le proprie definizioni su ipotesi che aveva già precedentemente concepito nel proprio animo, in maniera da poter dimostrare quelle da queste come se fossero principi e non ha invece derivato le definizioni dalle cose stesse, deducendo quindi le ipotesi, come avrebbe dovuto fare»⁵⁰.

Rispetto alla prima tipologia di errori, Wolff prendeva in esame essenzialmente le definizioni della prima parte dell'*Etica*, rileggendo i fondamenti della metafisica spinoziana alla luce della propria ontologia. Così, secondo Wolff, le definizioni che Spinoza offriva della *sostanza*, dell'*attributo*, del *modo* e di *ciò che è finito nel proprio genere* riposavano tutte su una confusione di fondo rispetto alla nozione di sostanza su cui nei secoli era maturato un generale accordo tra i filosofi, tanto da consentire una convergenza di tradizioni tra loro altrimenti distanti come quella scolastico-aristotelica e quella cartesiana⁵¹:

⁴⁷ C. WOLFF, *Vernünfftige Gedancken von den Kräfften des menschlichen Verstandes*, Halle, 1713, riprod. ed. 1751 Hildesheim, Olms, 1965, p. 107.

⁴⁸ Per una ricostruzione dettagliata della confutazione di Wolff, attenta alla struttura delle argomentazioni, anche se assolutamente disinteressata al contesto e al significato culturale dell'opera, cfr. K. CRAMER, *Christian Wolff über den Zusammenhang der Definitionen von Attribut, Modus und Substanz und ihr Verhältnis zu den beiden ersten Axiomen von Spinozas Ethik*, in *Spinozas Ethik und ihre frühe Wirkung*, hrsg. von K. Cramer et al., Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, 1981, pp. 67-106.

⁴⁹ Cfr. WOLFF, *Theol. II*, 672, 677, 685.

⁵⁰ *Ibid.*, 677 nota.

⁵¹ Cfr. C. WOLFF, *Philosophia prima, sive Ontologia*, Frankfurt-Leipzig 1729, riprod. ed. 1736 Hildesheim, Olms, 1962, 771-2.

Spinoza non prende la sostanza nel significato tradizionale. Infatti, se lo facesse, la intenderebbe come il soggetto delle determinazioni intrinseche costanti e variabili, soggetto in cui alcune di esse permangono, ossia gli essenziali e gli attributi, mentre le altre variano, ossia i modi⁵².

Nella definizione di Wolff la sostanza era il «soggetto di determinazioni intrinseche costanti e variabili», dove le prime determinazioni sono *essentialia* e attributi, le seconde sono modi: nell'esempio di Wolff, la pietra e l'anima sono entrambe sostanze nella misura in cui sono soggetti perdurabili e modificabili, che mantengono cioè intatta la propria essenza al variare delle loro proprietà accidentali⁵³. Ma, avendo inteso gli attributi come «ciò che l'intelletto percepisce della sostanza come costituente la sua stessa essenza» (*Etica*, I, d4), Spinoza era stato indotto a confonderli con gli *essentialia*, che erano invece per Wolff gli elementi costitutivi dell'essenza di un ente, i quali non coincidono con gli attributi, ma li *determinano* quali loro ragioni sufficienti⁵⁴. Gli stessi modi, in quanto elementi variabili della sostanza, sono determinati dagli *essentialia*, seppur *minime*, nel senso che devono anch'essi essere compatibili con le determinazioni intrinseche dell'essenza di quello specifico ente⁵⁵. Definendo invece il modo, anziché come un elemento accidentale della sostanza, come «ciò che è in altro, per mezzo del quale è anche concepito» (*Etica*, I, d5), Spinoza lo aveva erroneamente contrapposto alla sostanza – ossia a «ciò che è in sé ed è concepito di per sé» (*Etica*, I, d3) – sulla base di un'ambiguità di fondo relativa al significato mai chiarito delle espressioni «ens a se» ed «ens ab alio»⁵⁶. Proprio questa ambiguità aveva condotto Spinoza a negare una natura sostanziale agli enti in generale, che nella sua metafisica diventavano semplici modi finiti, riservandola invece all'unico *ens a se*, che veniva pertanto reso «necessariamente esistente, dal momento che l'esistenza necessaria e l'esistenza in virtù dell'essenza sono un privilegio dell'*ens a se*»⁵⁷. Se la sostanza esiste necessariamente, il finito non sarà, come voleva Wolff, ciò la cui essenza non implica necessariamente l'esistenza ma esiste in maniera del tutto contingente

⁵² WOLFF, *Theol. II*, 683.

⁵³ Cfr. WOLFF, *Ontologia*, 769-70.

⁵⁴ Cfr. *ibid.*, 143.

⁵⁵ Cfr. *ibid.*, 148.

⁵⁶ Cfr. WOLFF, *Theol. II*, 675-6.

⁵⁷ *Ibid.*, 684 nota.

in seguito a un libero decreto dell'unico *ens a se*, bensì un qualcosa di *limitato* o, come affermava Spinoza nella seconda definizione della prima parte dell'*Etica*, «una cosa che può essere limitata da un'altra della medesima natura».

Queste definizioni erranee, costruite su termini oscuri, diventano i principi «precarî, confusi e ambigui» su cui poggiava lo spinozismo⁵⁸. Così, per riprendere l'ultima delle questioni menzionate, Wolff criticava Spinoza per aver ritenuto che soltanto cose della medesima natura potessero limitarsi reciprocamente o, come si legge nell'*Etica*, che «un corpo non sia delimitato da un pensiero, né un pensiero da un corpo» (*Etica*, I, d2). A ciò Wolff ribatteva che, in accordo con l'esperienza – quella medesima esperienza a partire dalla quale egli stesso aveva inaugurato pochi anni prima la *psychologia empirica* – l'anima, quale soggetto di mutevoli rappresentazioni, è limitata proprio dalla posizione che il suo corpo occupa nell'universo. Così si esprimeva Wolff: «In realtà, la forza dell'anima in cui consistono la sua essenza e la sua natura è limitata *materialiter* dalla posizione del corpo organico nell'universo, dato che si possono percepire chiaramente solo le cose che agiscono sul corpo stesso, che provocano cioè una qualche modificazione negli organi di senso, e *formaliter* dalla costituzione degli organi di senso»⁵⁹.

Analogamente, prendendo le mosse da una nozione confusa dell'estensione qual è quella che offrono i sensi, Spinoza la considerava un qualcosa di *reale*, capace di esprimere l'essenza della sostanza infinita ed eterna, laddove essa, come Wolff rivendicava di aver dimostrato nella propria *Cosmologia* «a partire da nozioni vere», non è che «un fenomeno sufficientemente fondato sulle realtà», ossia «la coesistenza in un'unità di molte cose esistenti una fuori dall'altra»⁶⁰. Ritenendo l'estensione una realtà, anziché la maniera in cui realtà esterne l'una all'altra si presentano nella nostra percezione unitaria, Spinoza ne derivava una concezione erranea riguardo all'origine dei corpi, intesi come modificazioni di questa realtà che esprime l'essenza infinita dell'unica sostanza⁶¹. Le stesse nozioni di *estensione infinita* e *pensiero infinito*, lungi dall'essere reali come aveva assunto Spinoza, altro non erano che nozioni immaginarie; questo era ciò che Wolff spiegava

⁵⁸ Cfr. *ibid.*, 687.

⁵⁹ *Ibid.*, 686.

⁶⁰ *Ibid.*, 688-90.

⁶¹ Cfr. *ibid.*, 694.

in una lunga nota, che proprio in virtù della sua chiarezza, merita di venir riportata quasi per esteso:

Spinoza non ha prestato attenzione al fatto che questa nozione di infinito è soltanto immaginaria, ancorché egli rimproveri continuamente quelli che confondendo immaginazione e intelletto non distinguono le cose che immaginiamo da quelle che concepiamo [per mezzo dell'intelletto]. [...] Perciò, non avendo se non una nozione confusa dell'estensione che egli considera erroneamente una realtà, ha ritenuto l'idea di estensione infinita come ciò a cui, data una qualsiasi grandezza, se ne può immaginare una più grande, e da ciò ha creduto che l'idea di estensione infinita derivasse dalla ripetizione infinita di qualsiasi estensione finita, ossia limitata; abbiamo già dimostrato altrove che la nozione di quantità infinita è soltanto immaginaria (Ont. § 804). Similmente all'estensione infinita egli ha immaginato anche un pensiero infinito che deriverebbe dalla addizione continua e infinita di pensieri finiti. Da ciò ha creduto che l'estensione infinita fosse costituita da cose estese numericamente infinite e il pensiero infinito da cose pensanti numericamente infinite [...]. Se tuttavia avesse considerato che una cosa finita è concepita attraverso i limiti che necessariamente le ineriscono, avrebbe visto che la nozione di cosa infinita nasce dalla rimozione di ogni limite. Avrebbe perciò riconosciuto [...] che non possiamo avere l'idea di estensione infinita prima che si sia dimostrato che può esistere una cosa estesa senza alcuna figura [*scil.* senza alcun limite] [...] e che non ci può essere idea di pensiero infinito prima che sia stata dimostrata la possibilità della rappresentazione simultanea distinta e adeguata di tutti i possibili⁶².

I corpi e le anime non stanno pertanto in Dio come parti nel tutto, né possono venir concepiti, come avrebbe voluto Spinoza, quali semplici *particulae Dei*, prive di una loro propria sostanzialità⁶³. Conseguenza diretta di questa falsa attribuzione della natura sostanziale al solo *ens a se*, e delle correlate opinioni erronee circa la natura del pensiero e dell'estensione infiniti, era secondo Wolff proprio quel *fatalismo universale* ripetutamente invocato contro il suo proprio sistema: «Spinoza difende l'assoluta necessità di tutte le cose del mondo che, negando la libertà della volontà umana, estende anche alle azioni umane. Perciò, poiché fatalista universale è colui il quale difende la necessità assoluta delle cose estendendola anche alle azioni

⁶² *Ibid.*, 706 nota.

⁶³ Cfr. *ibid.*, 708.

umane, Spinoza è un fatalista e in particolare un fatalista universale»⁶⁴. E proprio al fatalismo andavano ricondotte secondo Wolff tutte quelle tesi che avevano contribuito a rendere lo spinozismo uno dei prediletti nemici della religione: la negazione di una finalità interna all'universo, la negazione dei miracoli, la negazione dell'obbligazione divina alle azioni moralmente oneste⁶⁵.

Soltanto in coda a questa serie ininterrotta di confutazioni, armato di un solido corredo dimostrativo, Wolff affrontava finalmente la *vexata quaestio* dell'ateismo di Spinoza. Un ateismo che non si presentava, a questo punto, soltanto come un'ingenua negazione dell'esistenza di Dio, ma come una delle conseguenze coerenti delle premesse metafisiche dell'*Etica*. Spinoza affermava certo che vi fosse un Dio, ma il suo non era affatto il *vero* Dio: non era cioè sufficiente per Wolff il fatto che Spinoza riconoscesse in Dio la *causa prima* di tutto ciò che è; accanto a ciò gli avrebbe dovuto riconoscere tutte le perfezioni – *in primis* sapienza e libertà – che avrebbero consentito a Spinoza di concepire il Dio-causa prima come un Dio che crea liberamente il mondo e lo governa secondo i principi della propria saggezza. Anche per Wolff valeva insomma quel che all'incirca un secolo dopo e con tutt'altre intenzioni avrebbe affermato Feuerbach, definendo «ateo» non colui il quale nega l'esistenza di Dio, ma chi ne nega gli attributi. Sicché lo spinozismo, negando di fatto l'esistenza del *vero* Dio, si distanziava assai poco dall'ateismo, con il quale condivideva un notevole grado di pericolosità nella misura in cui si opponeva ai dettami della religione e impediva la prassi morale. Anzi, in forza del suo intrinseco fatalismo e della conseguente negazione della libertà del volere, esso introduceva un ostacolo ancor più insormontabile al principio della responsabilità dell'azione, rivelandosi pertanto ancor più pericoloso del semplice ateismo⁶⁶.

Wolff si affrancava così dall'equivalenza tutto sommato riduttiva tra lo spinozismo e l'ateismo, senza tuttavia riabilitarne in nessun modo una nascosta religiosità. In questa maniera riusciva a presentare un esame dello spinozismo che, dopo decenni di affannosa caccia alle streghe, riguadagnava la lucidità del procedimento argomentativo: riconoscendo alla metafisica sottesa all'*Etica* una propria dignità filo-

⁶⁴ *Ibid.*, 709.

⁶⁵ Cfr. *ibid.*, 712-5.

⁶⁶ Nella lapidaria conclusione di Wolff «lo spinozismo differisce poco dall'ateismo ed è altrettanto dannoso; anzi, sotto un certo rispetto, lo è persino di più» (*ibid.*, 716).

sofica, Wolff riusciva a ristabilire sulla base dell'ordine dimostrativo quali erano state le autentiche premesse dello spinozismo e quali invece le conseguenze che avevano contribuito a renderlo negli anni poco più che una oscura minaccia contro cui cautelarsi. Lo spinozismo era pertanto rigettato sulla scorta di una rigorosa confutazione che avrebbe reso vano, da quel momento in poi, qualsiasi tentativo di assimilare la filosofia wolffiana a quel florilegio di oscurità e confusioni:

Il nostro sistema ha consentito di smantellare lo spinozismo, al quale è diametralmente opposto. È quindi impossibile che chi possiede in animo i nostri principi cada in quell'errore. Anzi, nessuno si opporrà allo spinozismo più giustamente e felicemente di chi lo affronta con le armi dei nostri principi⁶⁷.

Sicché Wolff, lungi dall'essere un lettore non imparziale dell'*Etica*, come qualcuno ha voluto sostenere⁶⁸, appare nella lunga storia della ricezione di Spinoza come colui il quale per primo ha saputo cogliere la portata filosofica dello spinozismo, al di là dell'ormai consolidata mistificazione del suo autore⁶⁹. Con Wolff si inaugurava anzi una nuova maniera di guardare a Spinoza, la quale ne avrebbe preparato la riabilitazione filosofica fino a renderlo indiscusso protagonista del *Pantheismusstreit* che di lì a qualche decennio avrebbe accompagnato il lento trapasso della cultura tedesca dall'età del rischiaramento ai fermenti romantici. D'altra parte il filtro della lettura wolffiana avrebbe esercitato un'influenza impareggiabile nelle successive letture di

⁶⁷ *Ibid.*, 711 nota. Sulle ragioni delle incomprensioni di Spinoza da parte di Wolff si interrogano J. ECOLE, *La critique wolffienne du spinozisme*, «Archives de Philosophie», 46, 1983, pp. 553-67; G. GAWLICK, *Einige Bemerkungen über Christian Wolffs Verhältnis zu Spinoza*, in *Spinoza im 18. Jahrhundert*, hrsg. von E. Schürmann et al., Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2002, pp. 109-19.

⁶⁸ Si dissente pertanto dal giudizio con cui D. BOUREL conclude il proprio articolo *La réfutation de Spinoza par Christian Wolff*, in *Spinoza au XVIII^e siècle*, Actes du colloque (Paris, Sorbonne, 6 et 13 décembre 1987), Paris, Méridiens Klincksieck, 1990, pp. 219-23: 221.

⁶⁹ Di quest'idea è in realtà la gran parte della critica. A mero titolo d'esempio cfr. GRUNWALD, *Spinoza in Deutschland*, pp. 53-4; ECOLE, *La critique wolffienne du spinozisme*, p. 566; OTTO, *Studien zur Spinozarezeption*, p. 157 e *passim*; C. BUSCHMANN, *Wolffs «Widerlegung» der Ethik Spinozas*, in *Spinoza in der europäischen Geistesgeschichte*, hrsg. von H. Delf et al., Berlin, Hentrich, 1994, pp. 126-41: 127-8; MORFINO, *Genealogia di un pregiudizio*, p. 113.

Spinoza anche per una ragione, per così dire, più contingente, legata alla fortuna della prima traduzione tedesca dell'*Etica*. Pubblicata anonimamente nel 1744 per opera di Johann Lorenz Schmidt – autore di chiare simpatie wolffiane, il cui nome era al tempo legato alla controversa vicenda della *Bibbia* di Wertheim⁷⁰ – essa restituiva in maniera assai leggibile il testo di Spinoza nella nuova terminologia filosofica chiaramente ispirata al wolffismo⁷¹, corredandolo sia della prefazione di Jarig Jelles agli *Opera posthuma*, sia della confutazione posta in chiusura della *Theologia naturalis*⁷². In questo modo Schmidt non soltanto consegnava al pubblico tedesco quella che sarebbe rimasta per quasi cinquant'anni l'unica traduzione disponibile dell'*Etica*, ma compiva altresì un'importante operazione di politica editoriale. Se, da un lato, accludendo la confutazione wolffiana Schmidt forniva ai lettori un'efficace vaccino contro i veleni dell'*Etica*, dall'altro promuoveva comunque la pubblica circolazione di un'opera ancora guardata con estremo sospetto, suggerendo anzi tacitamente una riflessione sulle considerazioni di Jelles dichiaratamente orientate a rimarcare la fondamentale convergenza tra i principi dell'*Etica* e il cristianesimo. Il wolffismo avrebbe rappresentato, da quel momento in poi, la cornice terminologica e concettuale a cui avrebbero fatto riferimento le successive letture di Spinoza, da Mendelssohn a Lessing, da Goethe a Hamann allo stesso Jacobi – che peraltro proprio da quell'edizione avrebbe tratto la sua celebre immagine dello «spettro dello spinozismo»⁷³ – e quelle di

⁷⁰ Sulla questione si rimanda allo studio di U. GOLDENBAUM, *Der Skandal der Wertheimer Bibel. Die philosophisch-theologische Entscheidungsschlacht zwischen Pietisten und Wolffianer*, in *Appell an das Publikum. Die öffentliche Debatte in der deutschen Aufklärung 1687-1796*, hrsg. von U. Goldenbaum, I, Berlin, Akademie Verlag, 2004, pp. 175-508.

⁷¹ Per una efficace ricostruzione dell'incidenza di questa traduzione e della figura di Schmidt cfr. U. GOLDENBAUM, *Die erste deutsche Übersetzung der Spinozaschen Ethik*, in *Spinoza in der europäischen Geistesgeschichte*, pp. 107-25. Su alcune scelte terminologiche relative al testo dell'*Etica* e della confutazione di Wolff e sulla loro potenziale ambiguità cfr. BUSCHMANN, *Wolffs «Widerlegung» der Ethik Spinozas*.

⁷² Si tratta di B.v.S., *Sittenlehre, widerlegt von dem berühmten Weltweisen unserer Zeit Herrn Christian Wolff aus dem Lateinischen übersetzt*, Frankfurt-Leipzig, 1744, riprod. Hildesheim, Olms, 1981.

⁷³ Lo nota GOLDENBAUM, *Die erste deutsche Übersetzung*, p. 113, nota 21, che rimanda al *Vorbericht* di Schmidt alla *Sittenlehre*, pp. 1-2.

tutti i protagonisti della *Spinoza Renaissance* degli anni Ottanta, dentro e fuori i confini della Germania⁷⁴.

PAOLA RUMORE

⁷⁴ Sull'importanza di Wolff nella mediazione dello spinozismo per la tradizione successiva cfr. U. GOLDENBAUM, *Spinoza – ein toter Hund? Nicht für Christian Wolff*, «Zeitschrift für Ideengeschichte», 5, 2011, pp. 29-41; M. CZELINSKI-UESBECK, *Der tugendhafte Atheist. Studien zur Vorgeschichte der Spinoza-Renaissance in Deutschland*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2004, pp. 159-79; MORFINO, *Genealogia di un pregiudizio*, pp. 104-21.



Finito di stampare nel mese di maggio 2020
presso CSR S.r.l.
Via di Salone, 131/c - 00131 Roma
Tel. +39 06 4182113