

STUDI

DALL'ORIGINE DELLA SUPERSTIZIONE ALL'ORIGINE DEL MOVIMENTO: LO STRANO CASO DELLA CONFUTAZIONE TOLANDIANA DI SPINOZA

di *Andrea Sangiacomo**

Abstract: Toland's *Letters to Serena* proposes a confutation of Spinoza that is rather puzzling. Apparently, the theme of the confutation, which discusses the cause of movement and the activity of matter, is not linked with previous letters addressing the genealogy of religious prejudice. Moreover, the confutation as such seems grounded on a misunderstanding of Spinoza's position. This paper aims to show that Toland's attitude towards Spinoza can be better understood by considering it against the background of seventeenth-century debates on secondary causation and Occasionalism. First, I will show the continuity between the first three letters concerning prejudices and the confutation of Spinoza. Second, I will argue that Toland's confutation as such is philologically mistaken and Spinoza himself may have been in sympathy with Toland's own position on the activity of matter. Third, I suggest that Toland's way of framing the entire discussion is deeply influenced by his attempt to counter a precise argument against body-body causation formulated by Louis de La Forge and reproduced by Antoine Le Grand. According to Toland, this Occasionalistic perspective has dangerous ethical-political consequences that Spinoza's ontology is unable to deal with.

Keywords: Toland, Spinoza, Occasionalism, causality, activity of matter, La Forge, Le Grand.

Se la filosofia, cioè lo sforzo di sostituire alle opinioni la conoscenza, riposa essa stessa su delle semplici opinioni, la filosofia è assurda.

Leo Strauss, *Diritto naturale e storia*

1. Ricostruire il tessuto ermeneutico

La *confutazione di Spinoza* che Toland inserisce nelle *Lettere a Serena* si presta a due opposte letture. La si può infatti considerare un episodio minore e in ultimo marginale, dettato più dall'incomprensione e dai pregiudizi che guidano la lettura tolandiana, che non da un autentico desiderio di avvicinare il

* a.sangiaco@rug.nl; Postdoctoral fellow at the University of Groningen.

pensiero spinoziano, di cui ci si può presto disinteressare. Oppure, si può pensare che in tale *confutazione* si celi invece in qualche modo una tappa di quella segreta diffusione dello spinozismo che costituirebbe il nerbo degli emergenti “Lumi radicali”. L’incontro tra l’ebreo scomunicato e il *free-thinker* inglese sarebbe allora un segno della diffusione di quel pensiero che sovvertirà l’Europa e ne preparerà il rinnovamento. Questa lettura – a suo modo erede quantomeno di un modo di intendere la storia del pensiero di smaccata fattura idealista – valorizzerebbe l’episodio per ciò che di universale o almeno generalizzabile vi sarebbe in esso. Ma in quanto preso come *esempio* di qualcosa di più ampio, anche in questo caso quell’episodio viene in fondo presto messo da parte, giacché il cuore degli interessi che muovono la ricerca e la giustificano stanno altrove e altrove vogliono andare il prima possibile¹.

I due approcci sono in realtà strettamente connessi: è perché si ritiene che episodi apparentemente minori non abbiano valore in sé che si può tentare di valorizzarli in quanto appartenenti a storie di più ampio respiro, ed è perché si guarda a tali storie come alle più significative che si può porre la distinzione tra episodi maggiori e minori. Sembra tuttavia metodologicamente assai più utile interrogare gli episodi storici non già dal punto di vista delle ricostruzioni teleologiche che vi si possono proiettare, quanto piuttosto da quello dei dibattiti coevi, ossia delle opzioni teoriche aperte al momento e su cui il pensiero si interrogava, incerto e combattuto sulla direzione da prendere. In quanto segue vorremmo mostrare che l’episodio della *confutazione di Spinoza* illustra bene quest’ultimo approccio ed è anzi grazie a questo che può rivelare a pieno tutti i suoi motivi di interesse.

Le *Lettere a Serena* lasciano perplessi a una prima lettura. Non solo le ultime due lettere cambiano interlocutore – un *Gentleman* invece che *Serena*, alias la principessa Sofia-Carlotta di Prussia – ma anche tema, passando dallo studio della genesi dei pregiudizi religiosi alla confutazione di Spinoza e alla di-

1. Il nome di Toland ricorre sovente tra le liste degli autori “radicali” richiamati da Israel 2005. Nelle rapide pagine espressamente dedicategli (Israel 2005, pp. 678-682), viene certo rimarcata l’ambivalenza di Toland verso Spinoza, anche se «si può ipotizzare che le sue osservazioni svalutative a proposito di Spinoza riflettono meno un disaccordo che non l’invidia, sentimento che costituiva un tratto saliente della personalità decisamente poco simpatica di Toland [...]. Sembra così che nelle sue *Lettere a Serena*, Toland pretendesse confutare lo spinozismo quando in realtà lo difende, insinuando allo stesso tempo che egli è più ‘spinozista’ di Spinoza, e che ha dunque più titoli per essere riconosciuto come il capo della corrente dello spinozismo clandestino, allora in piena espansione» (p. 681). Sui limiti metodologici dell’impostazione di Israel, cfr. ad es. Breschi 2012. Posizione in fondo abbastanza simile a quella di Israel è sostenuta da Vermij 1994, il quale offre tuttavia qualche spunto interessante nel contesto in cui si iscrive la critica tolandiana. Vermij richiama in particolare la critica presentata da Adriaan Verwer nel suo *t’Mom-Aentischt der atheïstery afgerukt* (Amsterdam, 1683), dove questi tenta di mostrare che proprio perché Spinoza non giustifica la presenza del moto nella materia il suo sistema è instabile e bisogna quindi ammettere un principio immateriale esterno e ordinatore. Circa il contesto della ricezione spinoziana in Inghilterra e da parte del nascente “deismo”, sempre utile resta lo studio di Colie 1959, più recentemente si vedano Lurbe 1990 e Simonutti 2000.

mostrazione della tesi tolandiana dell'attività della materia. Concentrandosi su queste ultime due lettere, poi, le ragioni di perplessità crescono ancora. Toland accusa Spinoza di non essere stato capace di proporre una concezione realmente attiva e dinamica della materia, non avendo fornito alcuna causa del movimento. Ora, si dà il caso che questa interpretazione dei testi spinoziani sia esattamente il contrario di quella attualmente più consolidata, che vede anzi proprio nel dinamismo e nell'ontologia dell'attività elaborata da Spinoza gli elementi fondanti e più originali del suo pensiero².

Attualmente, lo studio più importante dedicato a questo caso è costituito dalla recente monografia di Tristan Dagron, significativamente intitolata *Toland et Leibniz. L'invention du Néo-spinozisme*. Tesi di Dagron è che dietro la ricezione tolandiana di Spinoza si celi soprattutto l'influenza di Leibniz e dei dibattiti con lui avuti negli anni subito precedenti la pubblicazione delle *Lettere*. Secondo Dagron, Toland si opporrebbe alla lettura di Spinoza proposta da Bayle, secondo cui il filosofo olandese sosterebbe anzi una concezione dinamica dell'estensione ammettendo, contro l'eleatismo, la realtà del movimento. Toland mirerebbe invece a mostrare come Spinoza non possa essere un buon alleato per sostenere una simile posizione³. Secondo Dagron, la questione iniziale resta quella di sapere come rendere ragione della molteplicità fenomenica dei corpi e della loro varietà⁴, e Toland mirerebbe a ricostruire, contro Spinoza, una nuova teoria dell'attributo: «la "sistematizzazione" che [Toland] opera impone di riportare le specie non a delle cause fisiche univoche [...] ma a una causalità metafisica equivoca, l'attività essenziale della materia, suscettibile di una molteplicità di manifestazioni, di aspetti o di forme *sui generis*, irriducibili le une agli altri»⁵.

È in questo modo che Dagron dietro il destinatario delle lettere IV e V rintraccia Johann Georg Wachter (1673-1757), autore di un'interpretazione cabalistica di Spinoza, nella quale, per esempio, una funzione centrale aveva la riduzione a natura intelligibile dell'attributo estensione. Alla ricerca delle fonti che possano giustificare questa operazione, Dagron identifica infine come reale ispiratrice del pensiero tolandiano il pensiero di Giordano Bruno e la sua dottrina della vicissitudine universale. Ricostruendo quindi in Henry More e Anne Conway i tasselli intermedi di questa lettura, Dagron colloca la ricezione

2. Che Spinoza difenda un'*ontologia dell'attività* è tesi prevalente nella letteratura spinoziana, a partire dai classici studi di Deleuze 1968 e Matheron 1969, fino ai più recenti Jaquet 2005, Sévérac 2005, Busse 2009, Viljanen 2011, solo per citarne alcuni.

3. Cfr. Dagron 2009, pp. 199-200.

4. Cfr. Dagron 2009, p. 204: «la risposta di Spinoza consisteva nel sostenere che la varietà dei corpi è una molteplicità modale interamente determinata da un certo rapporto di movimento e riposo. Toland, nell'enunciato della lettera 4, §16, propone di riportare ugualmente la diversità quantitativa al movimento, ma fa di questa diversità l'effetto di un'azione essenziale della materia che non rende più ragione soltanto della proporzione di movimento locale e riposo, ma anche di una pluralità di movimenti specifici distinti. In altri termini: egli riporta la diversità quantitativa dei corpi a una varietà qualitativa fondamentale: le specie del movimento intese come modi dell'azione».

5. Dagron 2009, p. 205.

tolandiana di Spinoza soprattutto sul versante cabalistico-neoplatonico, collegandola ai dibattiti sulla natura del continuo e la divisibilità dell'estensione e quindi spostando il centro della riflessione dal piano strettamente fisico a quello metafisico della dottrina degli attributi e dei modi⁶.

Senza nulla togliere all'interesse di queste analisi – illuminanti soprattutto per quanto riguarda il versante leibniziano⁷ e le interpretazioni cabalistiche dello spinozismo – non si possono nascondere alcune difficoltà. In primo luogo, la tesi di Dagron secondo cui l'obiezione tolandiana si ridurrebbe in ultimo al problema classico della deduzione del molteplice dall'uno, non ha riscontro nella lettera dei testi spinoziani, nei quali questo problema è risolto proprio mediante la costituzione di una nuova ontologia della potenza e dell'attività; ontologia che emerge dai testi di Spinoza che Toland mostra di aver letto⁸. In secondo luogo, se la soluzione di Toland consistesse nel ripensare il concetto di forma in modo da render conto della varietà dei corpi in termini meccanici e immanentistici, tale soluzione sarebbe una riproposizione letterale proprio di quanto sviluppato da Spinoza nell'*excursus* sulla natura dei corpi inserito nella seconda parte dell'*Etica*, dopo lo scolio della proposizione 13. In tal senso, la linea neoplatonica in cui Spinoza verrebbe inserito sposta il cuore del dibattito sul piano metafisico, lasciando poco o nullo spazio all'approfondimento dei dettagli più propriamente fisici e rendendo in fondo subalterno questo pia-

6. Dagron 2009, p. 332.

7. Un tentativo analogo a quello di Dagron, volto a considerare la critica tolandiana a Spinoza come profondamente influenzata da un'originale appropriazione di alcuni temi leibniziani, è stato offerto da Leask 2012. Secondo Leask, Toland riprenderebbe da Leibniz soprattutto la sua nozione di forza, per eliminare i residui cartesiani che sarebbero ancora stati operanti in Spinoza, e sviluppare una sua propria originale sintesi. Del resto, l'autore osserva (p. 516): "What is also worth noting is that Leibniz's position, in this respect, is fundamentally at odds with the predominant occasionalism of the age – for this divergence is equally important in our understanding of Toland *vis-à-vis*. The fine detail of the occasionalist' thesis need not concern us". Si tratta però di un'asserzione troppo frettolosa. Leask stesso, infatti, è costretto ad ammettere che la ripresa tolandiana di Leibniz è altamente parziale (cfr. p. 520: "after all, and however great his Leibnizian borrowing, Toland will also reject just about in its entirety the theological, neo-Scholastic frame within which Leibniz's dynamics are presented; accordingly, it seems that this 'Leibnizianism' must be regarded as deliberately, even violently, distorted"). Ma la concezione leibniziana della *forza* non sembra concepibile senza lo sfondo metafisico su cui Leibniz la iscrive e che ne fa un concetto sostanzialmente diverso dalla nozione di attività della materia costruita da Toland sulla rigorosa esclusione di qualsiasi residuo metafisico. D'altro canto, non considerando importante notare i dettagli della posizione occasionalista, Leask non si rende conto che Leibniz concede di fatto all'occasionalismo proprio la natura non materiale della forza, sicché il contrasto sta assai più sul ruolo dell'intervento diretto e continuo di Dio nel mondo, piuttosto che sulla nozione di attività della materia come tale. Ora, senza nulla togliere all'influenza di Leibniz su Toland, i limiti della lettura di Leask – come già nel caso di Dagron – suggeriscono che per evitare un'eccessiva semplificazione del "caso" Toland, i dettagli relativi all'occasionalismo, alla sua diffusione e alla sua influenza, non possano più essere liquidati come non rilevanti.

8. In merito alla quale non si può che rimandare a Matheron 1991.

no dell'indagine, nonostante sia quello che proprio Toland rivendica come centrale nella sua confutazione di Spinoza.

Ci pare che questa marginalizzazione dipenda dal fatto che lo stesso Dargon, in fondo, si sforza di inserire la ricostruzione del rapporto Spinoza-Toland in un'altra grande storia su lungo raggio, cioè quella dell'evoluzione delle correnti neoplatoniche e della costruzione di un "neo-spinozismo" che determinerebbe in ultimo la ricezione di Spinoza nella grande stagione tedesca del XIX secolo. Per ridare dunque la dovuta importanza al problema della causalità e della fondazione della fisica – su cui effettivamente Toland sembra investire il grosso della sua argomentazione –, vorremmo proporre in questo contributo una chiave di lettura ancora inedita, anche se meno appariscente, che si rifà a un dibattito per larga parte ancora poco studiato: l'impatto di argomenti occasionalisti sulla costituzione del concetto di causa in età moderna⁹.

I presupposti di questo approccio sono due ed entrambi negativi. Il primo è che l'occasionalismo *non* sia riducibile o sovrapponibile alla filosofia di Malebranche; il secondo che esso *non* sia unicamente incentrato sui rapporti mente-corpo. Le linee di ricerca positiva che si dipartono da questa impostazione sono simmetricamente l'analisi delle differenze tra i vari argomenti occasionalisti invocati contro la causalità finita dei corpi e il loro impatto sulle teorizzazioni coeve del concetto di causa o, in generale, sul modo in cui sia possibile pensare una causalità dei corpi. Si tenterà di dar sostanza a questi presupposti mostrando anzitutto perché Toland introduca la *confutazione di Spinoza* proprio dopo aver ricostruito la genesi dei pregiudizi e in che modo – nonostante le apparenze – ciò determini e orienti la lettura dei testi spinoziani. In secondo luogo, mostreremo in che misura, dal punto di vista di tali testi, la confutazione non regga, presentandosi quindi nel migliore dei casi come un fraintendimento di Toland. In terzo luogo, infine, mostreremo come, alla luce della linea argomentativa messa in campo da Louis de La Forge, e ripresa in Inghilterra da Antoine Le Grand, l'argomento tolandiano recuperi efficacia. Da questa prospettiva, infatti, Toland mostrerebbe come il principale limite del sistema spinoziano sia proprio la sua insufficienza a combattere l'"ipotesi mostruosa" delle cause occasionali.

2. I presupposti della superstizione

L'unità tematica delle prime tre lettere si basa sulla serrata critica che Toland muove ai presupposti, alla genesi e alla storia dei pregiudizi, la matrice

9. Tale dibattito risulta poco studiato nella misura in cui l'occasionalismo è stato per lo più appiattito sulla posizione di Malebranche o, più problematicamente, dello stesso Descartes, come avviene in ricostruzioni come quelle di Yakira 1994, Clatterbaugh 1999 oppure Ott 2009. Certamente, un contesto rilevante per la comprensione delle posizioni tolandiane su questioni di fisica e filosofia della natura, è dato dai dibattiti newtoniani – cui Jacob 1969 già dedicò un'importante ricostruzione. Resta il fatto che non è ancora stato studiato il possibile impatto su questi stessi dibattiti degli argomenti occasionalisti.

religiosa dei quali si rivela in realtà una maschera ideologica per celare ben concrete rivendicazioni politiche. Il piano delle prime tre *Lettere* è dunque chiaro e si sviluppa per intensità crescente.

Nella prima si espongono le condizioni generali per il prodursi e il radicarsi dei pregiudizi. Toland insiste in particolare sulle superstizioni magico-religiose, che vengono introdotte fin dall'infanzia da balie e levatrici nonché dai sacerdoti e infine dalle università, definite «la più fertile culla dei pregiudizi» (LS1, §7)¹⁰. Già a questo livello si impone il nesso tra credenze superstiziose e la pressione politico-sociale che il clero e i suoi apparati temporali esercitano per diffondere e rafforzare la schiavitù imposta dal pregiudizio¹¹.

La seconda lettera affronta quindi una ricostruzione genealogica della dottrina dell'immortalità dell'anima che si mostrerà essere il presupposto di tutte le altre forme di superstizione. L'argomento si divide in due segmenti: anzitutto Toland mostra come e in quali condizioni la dottrina dell'immortalità fu introdotta in Grecia; poi, facendo un passo indietro, quale ne fosse l'origine pre-filosofica¹².

Circa il primo segmento della ricerca, la posizione è desunta da Aristotele:

Aristotele afferma espressamente, e la maggior parte degli scrittori lo accettano come verità indiscussa, che i più antichi filosofi greci non ipotizzavano alcun principio o spirito attivo nell'universo né in alcuna delle sue parti. Spiegavano invece tutti i fenomeni naturali mediante la materia e il moto locale, la leggerezza e la pesantezza o simili; e rifiutavano tutte le descrizioni dei poeti relative a dèi, demoni, anime, fantasmi, cielo, inferno, visioni, profezie e miracoli, come favole inventate arbitrariamente e fantasia per divertire i lettori. Dopo che Talete, Anassimandro, Anassimene e altri avevano sostenuto l'infinità dell'universo e l'eternità della materia, nonostante le trasformazioni delle sue forme, fu Anassagora [...] ad aggiungere un altro principio, che chiamò la *Mente*, quale motore e ordinatore della materia medesima (LS2, §3).

Va ben rimarcato il nesso che già qui Toland suggerisce tra fisica e morale. La filosofia pre-anassagorea è un meccanicismo che rifiuta ogni favola su anime immateriali e tutto ciò che la superstizione può fondarvi; la spiegazione dei fenomeni è fatta dipendere unicamente dai principi della materia in movimento, anche se il modo in cui Toland presenta questa posizione lascia supporre che l'attività della materia non fosse certo al centro dell'attenzione della fisiologia ionica¹³. Così, quando Anassagora introduce il *nous* come principio mo-

10. Tutte le citazioni sono tratte da Toland 2002. "LS" indica *Lettere a Serena*, di cui si cita il numero della lettera e il paragrafo.

11. Cfr. LS1, §11.

12. Sul problema delle fonti di Toland e del loro uso, si veda Giuntini 2000. Sulle dottrine relative all'attività della materia e alla possibilità di una materia pensante, cf. Pfanner 2000. Sul contesto filosofico-scientifico in cui si iscrive la dottrina di Toland già Casini 1969, pp. 205-237 e Iofrida 1983, pp. 87-137 avevano proposto interessanti ricostruzioni, segnalando l'importanza del rapporto con Newton e i dibattiti scientifici coevi. Costante, in ogni caso, l'assenza di ogni riferimento all'impatto dell'occasionalismo su tali dibattiti e alla presa di posizione di Toland in merito.

13. Toland sembra sovrascrivere alle dottrine ioniche una lettura atomistica, cfr. LS2,

tore e ordinatore – inaugurando quella che per Toland è la premessa teorica di ogni superstizione –, ciò è reso possibile dal fatto che una concezione della materia che non la consideri esplicitamente capace di attività non rende ragione di sé, ed è quindi profondamente insufficiente. Quella di Anassagora fu in fondo una scappatoia, che tuttavia, date le impervie difficoltà cui si esponeva la fisiologia presocratica, era dotata di una sua cogenza: «alcuni sostengono che [Anassagora] non comprendeva la filosofia corpuscolare e che adottava l'opinione dell'anima separata – della quale però non era l'autore – per risparmiarsi la fatica di capire la meccanica, di fare lunghe deduzioni e osservazioni accurate, o di indagare sulla natura delle cose» (LS2, §4).

Il secondo segmento dell'argomentazione consiste nel mostrare da dove Anassagora derivasse tale dottrina. Toland mostra come questa non potesse che procedere dagli Egizi e dalla peculiarità delle loro pratiche di imbalsamazione e culto dei morti (LS2, §11). Da lì, la dottrina dell'immortalità conobbe un'incredibile diffusione, sostenuta dalle lusinghe e dai benefici che sembrava promettere: «essa fu anzitutto adottata dalla gente del popolo, che la insegnò ai propri figli, finché non divenne alla fine parte dell'educazione di tutti [...] e così anche le persone colte vi crederono ancora prima di averne una giustificazione» (LS2, §13).

Si tratta di un punto particolarmente significativo in cui Toland derubrica gli argomenti razionali volti a dimostrare l'immortalità dell'anima a mere giustificazioni *ad hoc* di pregiudizi e superstizioni. La dottrina anassagorea dell'immortalità si rivela dunque un dogma frutto più di condizionamenti religiosi e di un insufficiente approfondimento della *rerum natura*, che non di fondate ragioni per credervi. La genealogia di questa dottrina ne individua così tre cause fondamentali: un'interpretazione ingenua dei dati d'esperienza, l'esigenza di trovare un fondamento alle proprie immaginazioni e un potente movente socio-politico di stabilizzazione sociale. Toland può dunque osservare:

è vero che la gente comune, non abituata a riflettere, l'accorse sempre in seguito per fede o per autorità, come avviene ancora oggi: ma non così i filosofi, che offrirono molti argomenti probabili a favore dell'esistenza separata e della vita eterna dell'anima. Essi ritenevano che i loro pensieri o idee fossero immateriali e non avessero nulla in comune con l'estensione; scoprivano una volontà libera e un movimento spontaneo nei loro corpi; osservavano un perpetuo contrasto fra la passione e la ragione; attribuivano grande importanza ai sogni e pensavano di avere talvolta da svegli dei presagi di

§3: «è vero che Talete sosteneva che la materia era composta essenzialmente di acqua e Anassimene affermava che consisteva di aria, e che, secondo entrambi, mediante le varie rarefazioni e condensazioni tutte le cose si formavano da questi elementi e si dissolvevano nuovamente in essi: ma il senso di entrambi è che le particelle di materia sono estremamente sottili e in moto perpetuo come l'aria o l'acqua. Sulla base di tale movimento e dell'infinità dell'universo l'intera schiera dei filosofi ionici, come ho appena detto, spiegava tutti i fenomeni naturali, finché Anassagora non aggiunse l'intelligenza motrice e ordinatrice». Il limite della posizione presocratica sembra quello di non rendere ragione del moto della materia, che proprio per questo appare infondato. Come emergerà dalla confutazione di Spinoza, lasciare aperto questo problema non è diverso dall'ammettere la passività della materia.

pericoli futuri; vedevano che l'uomo ha un'inestinguibile sete di conoscere, delle aspettative per l'avvenire, e desidera ardentemente una felicità senza fine: perciò concludevano che tutti questi aspetti dovessero necessariamente derivare da qualche entità distinta dal corpo, dotata di movimento autonomo e di conseguenza immortale, dal momento che ogni particella di materia viene messa in moto da qualche causa esterna, e ciò che possiede il movimento in se stesso non può mai perderlo. L'immortalità dell'anima fu inoltre sostenuta con energia dai legislatori pagani, molti dei quali non vi credevano personalmente. Tuttavia, osservando che alcuni erano virtuosi per natura o per carattere, mentre altri lo diventavano soltanto per la speranza di compensi o di onori o per il timore di punizioni e disgrazie, adottarono questa opinione considerandola adatta alla condizione di tutti gli uomini (LS2, §13).

Dopo aver quindi mostrato – nella prima lettera – che la condizione della superstizione è la religione, e in particolare la credenza dell'immortalità dell'anima, Toland ha così ricostruito – nella seconda lettera – la genesi di tale credenza. Essa si impone in Grecia grazie alla dottrina anassagorea del *nous*, derivata dalla religione egizia. Le ragioni che supportano tale dottrina sono filosoficamente deboli e trovano terreno fertile solo grazie alle insufficienze delle dottrine presocratiche, che attribuendo alla materia un carattere passivo avrebbero demandato a difficili e complessi ragionamenti l'indagine sulla causa del movimento e la spiegazione dei fenomeni; difficoltà risolta in modo semplice e rapido dall'introduzione del *nous*. A ciò si aggiunga – ed è il movente cruciale – l'indubbia potenza socio-politica della dottrina dell'immortalità, capace di legittimare il potere e creare forti moventi per la subordinazione e l'obbedienza dei più.

Questo aspetto teologico-politico è quello che emerge soprattutto nella terza *Lettera*, dedicata alla genesi e alle cause dell'idolatria e del paganesimo. Toland sostiene che proprio il convincimento nell'esistenza di realtà spirituali separate e immortali è la condizione di possibilità per fingere l'Olimpo degli dèi, ma che allo stesso tempo tali finzioni sono sempre accompagnate da precise mire volte all'instaurazione o al mantenimento del dominio che un sovrano o un tiranno esercitano anzitutto sulle coscienze dei sudditi. Infatti, «coloro i quali elaborarono per primi progetti contrari alla libertà degli uomini furono anche i primi a corrompere la loro ragione» (LS3, §3), sicché è possibile rinvenire una correlazione diretta tra il grado di incivilimento e libertà di un popolo e la sua libertà dalla superstizione, arrivando a sostenere che «il diritto divino rivendicato di recente da alcuni sovrani cristiani e l'obbedienza passiva e senza riserve che il clero adulatore pretendeva fosse loro dovuta erano, se non espedienti migliori di quelli dei pagani per mantenere la tirannia, indiscutibilmente rivolti allo stesso scopo e intento» (LS3, §11). Ora, è chiaro che lo scopo e l'intento della nuova idolatria è non solo lo stesso di quella pagana, ma che analoghe devono esserne anche le condizioni di possibilità – tanto che la funzione politica delle genealogie tolandiane si gioca proprio sulla possibilità di mostrare come siano di fatto ancora operanti i condizionamenti che fin dall'antichità mettono gli uomini in catene.

Fin qui Toland non sembra essersi fatto portavoce di istanze realmente nuove. La terza e la quarta parte del *Leviatano* di Hobbes mostrano *ad abundan-*

tiam come il “regno delle tenebre” instaurato dalla superstizione religiosa – in particolare da quella cattolica – sia fondato sul dogma fondamentale dell'esistenza di sostanze incorporee, alla cui confutazione Hobbes dedicò di fatto ogni fibra del suo filosofare¹⁴. Lo stesso Spinoza, com'è noto, dimostrò non solo l'impossibilità dell'esistenza dei miracoli in generale, ma anche l'inesistenza di spettri e consimili, cercando di convincere i suoi interlocutori dell'infondatezza di tali credenze e delle contraddizioni che esse celano, e condividendo con Hobbes tutti i sospetti possibili circa la malafede del clero, sempre interessato a sfruttare a proprio vantaggio la credulità popolare¹⁵.

Rispetto alla radicalità teorica dei discorsi di Hobbes e Spinoza, Toland sembra aggiungere unicamente l'approccio storico e genealogico, che pare quasi stemperare con il suo tono erudito la nettezza dell'attacco politico. Eppure questa genealogia mostra anche qualcosa di più, ossia *perché* gli attacchi sferrati da Hobbes e Spinoza alla superstizione non siano sufficienti. Il caso di Hobbes è forse più netto¹⁶. Il fondamentale principio della fisica hobbesiana è che ogni moto procede sempre da un corpo esterno mosso, ossia che ogni produzione di effetti – che è sempre una forma di movimento – sia sempre causata dall'esterno¹⁷. Il meccanicismo di Hobbes apparirebbe così a Toland assai

14. Ciò non toglie che, come ha rimarcato Lurbe 2000, la filosofia tolandiana resti fondata su un'ispirazione decisamente più sociale che non individualistica; elemento che lo allontanerebbe fin da principio dai fondamenti della politica hobbesiana.

15. Sulla concezione spinoziana dei miracoli si veda il celebre capitolo 6 del *Trattato teologico-politico*, sugli spettri si vedano le lettere a Boxel (Ep51-56), sulle superstizioni la lettera a Burgh (Ep76). Per traduzioni e originali si fa riferimento a Spinoza 2011².

16. Duncan 2012 ha avanzato l'ipotesi che in effetti Toland sia più influenzato da Hobbes che non da Spinoza (p. 278: «he became a Hobbesian who believed that matter was active rather than passive, not a Leibnizian or a Spinozist»). Il problema è che uno dei tratti fondamentali dell'ontologia hobbesiana è proprio quella concezione della causalità e del movimento da cui risulta la passività della materia, sicché essere un “hobbesiano che crede nell'attività della materia” suona come un paradosso.

17. Cfr. *De Corpore*, 9, 7: «causa motus, nulla esse potest in corpore nisi contiguo et moto». Circa l'impossibilità per i corpi hobbesiani di essere *di per sé* causa di effetti, si veda anche la definizione di *causa intera*, donde segue che (*De Corpore*, 10, 3): «*posse scilicet agens, si modo patienti applicetur, et posse patientis, si modo agenti applicetur; aliter neutrum quicquam posse, neque ergo accidentia, quae in illis sunt, potentiae proprie loquendo dici possunt; neque actus aliquis possibilis dici propter potentiam solius agentis aut solius patientis*». Leijenhorst 2002 ha ricostruito la genealogia tardo-scolastica del principio per cui niente può muoversi da sé, che sarebbe già parte della rielaborazione combricense della fisica aristotelica. Quello che valeva però solo per gli agenti naturali, e faceva eccezione per l'uomo, viene esteso universalmente da Hobbes, che ne fa l'unica concezione della causalità dotata di senso. Leijenhorst (ivi, p. 205) vede inoltre in Melantone una fonte plausibile del concetto di causa intera, pur sottolineando come Hobbes generalizzi il concetto facendone un tratto costitutivo di *ogni* forma di causalità. D'altro canto, si noti che già Robert Boyle rinfacciava a Hobbes come l'ipotesi epicurea rimessa in auge da Gassendi spiegasse assai meglio i fenomeni supponendo l'inerenza del moto alla materia (cfr. Robert Boyle, *Examen of Mr. T. Hobbes his Dialogus Physicus De Natura Aeris*, in Boyle 1999-2000, vol. 3, pp. 121-122; analoga critica sarà ripetuta anche nella *Reconcilableness of Reason and Religion* [1675], in Boyle 1999-2000, vol. 8, pp. 258-265). Da questo punto di

vicino a quello presocratico, in quanto basato su una fondamentale passività dei corpi, che hanno sempre fuori di sé il principio del loro agire¹⁸. Non sarebbe allora un caso se Hobbes, pur scagliandosi contro il potere temporale dei papi e del clero, pensi che l'unica salvezza per gli individui sia affidarsi a un sovrano assoluto¹⁹. Toland non può che dissentire nettamente da tale posizione e, riprendendo il Locke del *Secondo Trattato sul Governo*, ricorda come «nessuno che sia in possesso delle proprie facoltà può [...] essere mai persuaso a privarsi volontariamente della propria libertà» (LS3, §3).

Da questo punto di vista, però, il caso di Spinoza sembra assai più complesso. Egli infatti non solo condivideva la critica hobbesiana della radice della superstizione e del suo uso ideologico, ma aveva anche dedicato l'intero *Trattato teologico-politico* a dimostrare le necessità per ogni potere politico di concedere la libertà di pensiero ai propri cittadini, indicando la democrazia come la miglior forma di governo – in netta antitesi a Hobbes. Se poi si passa al piano metafisico-ontologico, non è forse l'immanentismo spinoziano l'antidoto più radicale a ogni superstizione, tanto che lo stesso pensiero spinoziano venne da subito recepito come ateo e materialista?²⁰ Il fatto stesso che Toland dedichi proprio la quarta lettera – cioè il prosieguo del discorso fin qui visto – alla confutazione di Spinoza deve però render cauti sulla risposta da dare a un simile interrogativo. In effetti, secondo Toland la filosofia spinoziana *non* costituirebbe un antidoto alla superstizione migliore di quello che potrebbe essere fornito dalla filosofia hobbesiana, dato che, nonostante tutto, nemmeno Spinoza riuscirebbe a emanciparsi dall'idea che la materia sia passiva.

3. La causa del moto e la passività della materia

Da un punto di vista generale, il parallelismo tra le insufficienze del meccanicismo antico e quelle del moderno spinozismo è esplicito²¹, come anche il

vista, Toland parrebbe poter sottoscrivere senz'altro la posizione di Boyle. Sul complesso rapporto tra Boyle e Hobbes non si può che rimandare a Lupoli 2006.

18. Esempio emblematico è offerto in tal senso da Hobbes nel *De Homine*, a proposito della spiegazione di come lo stesso moto vitale del sangue – che definisce il moto fondamentale su cui si regge la vita del corpo umano – sia in ultimo derivato dal moto delle particelle di nitro disciolte nell'aria e trasmesso al sangue tramite la respirazione (cfr. *De Homine*, 1, 2).

19. In effetti, come noto, secondo Hobbes solo un'autorità esterna agli individui può garantire le condizioni di validità dell'obbligazione naturale, permettendo la fuoriuscita dallo stato di natura e l'istituzione della condizione civile. Da questo punto di vista, l'unità sistematica del pensiero hobbesiano sarebbe garantita dalla non equivocità della concezione stessa della causalità intera, secondo cui così come un corpo non può muoversi da sé ma solo reagire al moto che riceve dall'esterno, così anche un corpo complesso come quello umano non può garantirsi da sé le condizioni della propria sopravvivenza se non sottomettendosi a un'autorità garante che per definizione deve restare esterna e altra rispetto ai suoi soggetti.

20. Che questa ne fosse la ricezione nell'Inghilterra degli anni '70 è testimoniato tra l'altro dall'Ep74 inviata da Oldenburg a Spinoza a proposito del *Trattato teologico-politico*.

21. LS4, §10: «è difficile determinare quali fossero le vere opinioni dei più antichi sag-

fatto che l'opposizione tolandiana si giochi tutta non già sulle istanze programmatiche – che in fondo può anche condividere –, quanto sul problema del loro fondamento²². A questo riguardo la tesi di Toland è anzi piuttosto semplice: Spinoza non dimostra perché il movimento dovrebbe essere essenziale all'estensione, e quindi, dato che il movimento è il principio di ogni azione, concipisce l'estensione – cioè la natura dei corpi – come essenzialmente inattiva.

La *confutazione* è svolta sulla base di due gruppi di testi, tratti dagli *Opera Posthuma* e per lo più dall'*Epistolario*. In primo luogo, Toland cita l'*excursus* inserito nello scolio alla proposizione 13 della seconda parte dell'*Etica*, sostenendo che per Spinoza esisterebbe una quiete assoluta, e che quindi alla materia non inerebbe in alcun modo il movimento:

[Spinoza] era dell'opinione che la materia fosse naturalmente inattiva [*naturally inactive*]²³: infatti nella seconda parte del suo sistema, l'*Etica* (proposizione 13, assioma 1), dice espressamente: «Tutti i corpi sono in stato di moto o di quiete». Per mostrarvi che non intendeva la quiete relativa, o la resistenza degli altri corpi, nella dimostrazione del secondo lemma afferma inoltre che «tutti i corpi possono talvolta essere assolutamente in moto, e talvolta essere assolutamente in quiete» [*all Bodys may sometimes be absolutely mov'd, and sometimes be absolutely at rest*]²⁴. Non può esservi un'asserzio-

gi della Grecia: ma la maggioranza dei filosofi, dall'epoca di Anassagora, ha stabilito come postulato che la materia fosse di per sé inattiva, una massa insensibile e pesante, e che la divinità (della quale si riconosceva il carattere distinto rispetto a tale materia) vi comunicasse il moto, secondo modalità superiori alla comprensione umana. Di qui procedevano a mostrare quali divisioni il moto producesse nella materia, quali particelle di differenti masse e figure ne risultassero formate e come l'universo (non dirò quanto bene) e tutte le sue parti avessero raggiunto il loro stato presente. Spinoza, al contrario, non riconosce alcun essere separato o differente dalla sostanza dell'universo, un essere capace di attribuirvi movimento, di mantenerlo e conservarlo, se non lo possiede per propria natura. Utilizza tutte le nozioni correnti sul moto locale senza mai indicarne una causa, non essendo disponibile ad ammettere l'impulso di una divinità ordinatrice e incapace (come capirete fra breve) di addurre una ragione migliore o altrettanto buona. Tuttavia era dell'opinione che la materia fosse essenzialmente inattiva».

22. LS4, §9: «chiunque s'impegni a spiegare mediante le loro cause prime le origini del mondo, i suoi meccanismi attuali o le affezioni della materia deve dunque cominciare con la prima causa del moto: poiché nella semplice idea di estensione non è inclusa alcuna forma di varietà, né alcuna causa di alterazione. Considerando dunque che solo l'azione può produrre qualche mutamento nell'estensione, tale azione o principio del moto dev'essere stabilito in modo chiaro, o il sistema si rivelerà presto inadeguato. [...] Non basta dunque riferirsi al moto locale che, come abbiamo già detto, è solo un effetto di tale azione, al pari di tutte le varie manifestazioni della natura. Tra queste è anche la quiete, che oggi non è intesa come una privazione o uno stato di assoluta inattività, poiché è necessaria la medesima forza per mantenere i corpi in riposo o per muoverli. Perciò moto locale e quiete sono solo termini relativi, modi transitori e non enti positivi o reali».

23. Correggiamo “essenzialmente” con “naturalmente” nella traduzione, seguendo Toland 1704, p. 143.

24. Correggiamo la traduzione italiana di Toland 2002, p. 286, che riporta “in moto assoluto” e “in quiete assoluta”, cioè traduce l'avverbio “absolutely” come un aggettivo. Una simile traduzione parrebbe giustificata dal procedimento stesso del testo di Toland, che po-

ne più positiva: ma se tutte le particelle di materia o qualcuna di esse possono essere in quiete assoluta [*absolute rest*], debbono persistere per sempre in quello stato senza l'intervento di qualche causa esterna che li metta in movimento, e questa causa non è stata indicata in nessun testo. Inoltre bisogna ricordare che tutta la materia può essere inattiva, se può esserlo qualcuna delle sue parti (LS4, §10).

La citazione dell'assioma 1 è chiaramente ambigua per il motivo che lo stesso Toland riconosce, ossia che lo stato di moto o quiete può essere inteso in senso relativo, e quindi risultare quantomeno neutrale circa l'assai più impegnativa tesi ontologica di un'inerenza o meno del moto all'estensione. Non a caso, l'illazione deve essere supportata da un altro testo, che però viene letto in modo parziale, travisandone il senso originale. Scriveva infatti Spinoza:

Omnia corpora in quibusdam conveniunt. Demonstratio: In his enim omnia corpora conveniunt, quod unius, ejusdemque attributi conceptum involvunt (*per Defin. 1. hujus*). Deinde, quod jam tardius, jam celerius, & absolute jam moveri, jam quiescere possunt (E2p13sL2 con Dem).

Anzitutto è grammaticalmente scorretto interpretare l'*absolute* del testo spinoziano nel senso di un aggettivo. È infatti difficile non riconoscere che il testo spinoziano non sta trattando di un moto assoluto o di una quiete assoluta, asserendo piuttosto che, assolutamente parlando, ogni corpo può essere ora in moto ora in quiete; è chiaro che l'*absolute* si riferisce al periodo precedente, che Toland ha ommesso *ad hoc* nella citazione e nel quale Spinoza si riferisce a moti più lenti o più veloci; considerazioni che sono appunto relative. Il testo dell'*Etica*, quindi non dice – e vedremo che nemmeno potrebbe farlo – che esiste una quiete assoluta, ma solo che i corpi convengono in alcune cose, come ad esempio l'essere modi di uno stesso attributo, l'estensione, ed essere caratterizzati dalle loro determinazioni cinetiche, cioè da lentezza o velocità; ovvero – visto che lentezza e velocità sono variazioni di moto e quiete – nel poter essere ora in movimento e ora in riposo.

La cogenza dell'obiezione di Toland sta nel fatto che *se* Spinoza ammettesse la quiete assoluta, allora la sua concezione della materia andrebbe interpretata in termini di passività. Ma perché Spinoza dovrebbe ammettere questo? L'argomento puramente testuale pare alquanto labile, e non a caso Toland sviluppa in seconda battuta un'obiezione più articolata – e significativamente fondata su testi tratti non già dall'*Etica*, ma dall'*Epistolario* –, nella quale giustifica il fatto che Spinoza debba ammettere la passività della materia per il fatto che non dimostra mai che il movimento sia essenziale all'estensione stessa, ovvero che esso sia un autentico attributo²⁵.

che righe dopo parlerà appunto di “absolute rest”. Tuttavia, trattandosi di una citazione da Spinoza, va mantenuto il senso dell'avverbio “absolute” che si trova nel latino dell'*Etica* e che Toland traduce in Inglese alterandone il senso, per arrivare a dire, come farà subito, che Spinoza intende riferirsi a un moto o a una quiete “assolute” e non, come intendeva invece Spinoza stesso, al moto considerato di per sé (cioè *absolute loquendo*).

25. Toland accusa Spinoza anche di non aver *definito* il movimento «il che è imperdonabile per un filosofo» (LS5, §11). In merito, basta però anticipare che Toland stesso asse-

Il primo testo su cui poggia l'illazione è tratto dall'inizio della corrispondenza:

[Spinoza] non riteneva che il moto fosse un attributo eterno della materia. [...] Nella sua prima lettera a Oldenburg, in cui gli comunica il contenuto di una parte della sua *Etica*, scrive in questo modo: «Dovete osservare che per attributo intendo ogni cosa che sia concepita per se stessa e in se stessa, in modo tale che il suo concetto non implichi» o presupponga «il concetto di un'altra cosa. L'estensione, ad esempio, è conosciuta in sé e per sé, ma non così il movimento: poiché esso è concepito come esistente in un'altra cosa e il suo concetto implica l'estensione». Questa è un'affermazione molto chiara e perentoria (LS4, §11).

Affermazione molto chiara, certo, ma non del fatto che l'estensione non implichi il movimento. Piuttosto, il testo citato da Toland ribadisce soltanto come il movimento non sia un attributo divino, poiché presuppone un'estensione in cui realizzarsi come modificazione. Senz'altro Spinoza negava il carattere assoluto o infinito nel suo genere del movimento, che non riteneva potesse considerarsi un attributo. D'altronde, egli non riteneva nemmeno la materia la sostanza di cui gli attributi si considerano – come sembra suggerire il modo tolandiano di porre l'obiezione stessa –, riferendosi invece a Dio stesso come all'unica vera sostanza infinita, della quale anche l'estensione doveva essere attributo.

Toland cerca di rinforzare la sua prova della mancata dimostrazione che l'estensione implica il movimento citando la nota corrispondenza con Tschirnhaus, dove Spinoza concedeva di non aver ancora messo ordine alla sua fisica, ma dove altresì criticava la nozione di estensione di Descartes in base al fatto che essa dovrebbe definirsi in modo da esprimere un'essenza eterna e infinita, e non già una mole quiescente (Ep83). Eppure Toland sembra avere buon gioco nel rilanciare le insufficienze di un tale discorso:

non ci risulta che abbia fatto nulla del genere a proposito del moto, il che lo rende ancor meno scusabile, poiché, sebbene a quell'epoca la sua *Etica* fosse completata, tuttavia avrebbe potuto cambiare, aggiungere o togliere ciò che voleva, dal momento che il libro fu pubblicato solo dopo la sua morte. *Né poteva essere il movimento l'attributo che menziona qui*, avendo prima espressamente dichiarato il contrario e non essendovi nessun elemento a sostegno di tale concezione, in tutte le sue opere (LS4, §13; corsivo mio).

Ora, ciò che veramente viene rinfacciato a Spinoza è di non aver considerato il movimento come un attributo. Eppure, nel sistema spinoziano vi era un'ottima ragione per non arrivare a tanto. Fin dal *Breve Trattato*, infatti, obiettivo dell'ontologia spinoziana è dimostrare la possibilità di pensare l'e-

rirà perentorio nella quinta lettera: «se chiedete la definizione del movimento in se stesso, rispondo che non solo io non ve la posso dare, ma nessun altro, per quanto capace: non perché ne sappiamo meno, ma al contrario perché lo conosciamo meglio di qualsiasi altro oggetto che sia suscettibile di definizione» (LS5, §28).

stensione come attributo divino e i corpi come sue modificazioni²⁶. Il maggior ostacolo a questa concezione è l'inconciliabilità tra la natura divina, che deve essere per definizione assolutamente indivisibile, e la natura invece intrinsecamente sempre divisibile dell'estensione medesima. La soluzione spinoziana sarà complessa e impiegherà tempo per svilupparsi, ma nell'*Etica* verrà ribadito esplicitamente che la divisibilità può riguardare solo i modi dell'estensione (E1p15s), lasciando quest'ultima, in sé considerata, come assolutamente indivisibile.

Nell'ottica secentesca, e in particolare nel *milieu* cartesiano da cui Spinoza trae la terminologia e i concetti su cui lavora, la divisione è il frutto del movimento, ovvero il movimento come tale è principio di divisione. Se quindi si deve pensare qualcosa come attributo di Dio, questo non potrà essere qualcosa di intrinsecamente divisibile o in corso di divisione, come lo sarebbe un'estensione in movimento. Eppure, in virtù della medesima ascrizione a Dio della natura estesa, Spinoza non può nemmeno pensare, come faceva Descartes e gran parte della tradizione a lui precedente e contemporanea, che Dio aggiunga dall'esterno il moto all'estensione, visto che questa risulta espressione della stessa essenza divina e come tale non può mancare di nulla. Da questo punto di vista, dunque, Spinoza usa la distinzione tra attributo e modo per fare ad un tempo del concetto cartesiano di estensione un attributo divino – mostrandone il carattere in sé indivisibile –, e considerando invece il movimento – o meglio lo stato di moto-quiete – come una sua modificazione infinita immediata, cioè come il volto infinitamente cangiante di tutto l'universo, che in sé rimane sempre uguale e tuttavia comprende ogni variazione possibile. In tal modo, il movimento e la divisibilità restano implicati nella natura dell'estensione come una sua conseguenza che si realizza sul piano dei modi, senza però compromettere l'indivisibilità dell'attributo come tale.

Il fatto quindi che il moto inerisca alla natura dell'estensione, ma soltanto come una sua modificazione, pur coeterna all'attributo stesso, non è affatto un'insufficienza del discorso, ma dipende anzi strettamente dal fondamento stesso dell'immanentismo spinoziano. In quest'ottica, del resto, che il moto sia sempre pensato in relazione alla quiete testimonia non già della possibilità di una quiete assoluta, quanto piuttosto del fatto che le determinazioni cinetiche – di per sé sempre correlate – definiscano le modificazioni possibili della sostanza pensata sotto l'attributo estensione.

Se Toland avesse prestato più attenzione al testo dell'*Etica* – e soprattutto a quella proposizione 16 della prima parte che già Tschirnhaus, nelle lettere citate, richiamava giustamente come fondamento del discorso spinoziano – avrebbe forse rilevato come il cuore dell'ontologia spinoziana stesse nel riconoscimento che la «*Dei potentiam nihil esse, praeterquam Dei actuosam essentiam*» (E2p3s), il che implica che ogni modificazione di tale sostanza deve pur essere un'espressione finita di tale infinita potenza. Spinoza, quindi, non difende affatto una concezione passiva della natura corporea, ma ne dimostra

26. Cfr. KV1, 2, §§26-27.

tuttavia l'attività in un modo ben diverso da quello che auspicherebbe Toland. Ciò fa pensare che il modo in cui il testo spinoziano viene letto sia orientato da altre preoccupazioni, a prima vista meno evidenti.

Un indizio importante in tale direzione è suggerito proprio alla fine della quarta lettera, dove tirando le fila della sua confutazione, Toland scrive:

dite molto giustamente che anche coloro che distinguono con cura la causa e l'effetto sono tuttavia estremamente imbarazzati riguardo al tipo di essere che costituisce la forza motrice; [si chiedono] se quest'ultima risieda nella materia, come passi da un corpo all'altro, o sia divisa fra molti corpi mentre altri sono in riposo, e mille altri enigmi del genere. Non sono capaci di scoprire un simile essere reale in natura, né di determinare se sia un corpo o uno spirito, e tanto meno farne un modo, dal momento che – a parte altre obiezioni – *nessun accidente può passare da un soggetto a un altro, né essere privo della sua causa specifica in qualsiasi soggetto*, e [l'accidente] può essere interamente distrutto mentre il soggetto rimane integro. *Perciò sono infine obbligati a fare ricorso a Dio e a sostenere che, come in origine ha comunicato il moto alla materia, così lo produce e lo conserva sempre e per tutto il tempo in cui ve ne è occasione, e che concorre effettivamente in ogni movimento dell'universo. Ma questo sistema è oggetto di conseguenze più fatali di quelle che si vorrebbero evitare con esso*: poiché, a parte il fatto che in questo modo si demolisce quanto molti hanno detto sull'intervento iniziale di Dio nell'imprimere il moto nella materia, come un'entità che era in se stessa sufficiente per il futuro, essi fanno inoltre di Dio l'autore di tutto il male nella natura, anche se il moto ne fosse soltanto un modo (LS4, §15; corsivi miei).

L'obiezione di fondo che secondo Toland impedirebbe di pensare l'inerenza del movimento alla materia sarebbe dunque quella per cui il moto, pensato come accidente, non può essere comunicato ad altri corpi, il che darebbe luogo all'ipotesi secondo cui Dio «concorre effettivamente in ogni movimento dell'universo». Dietro la perifrasi si staglia in modo piuttosto esplicito l'approccio occasionalista, nato proprio come tentativo di risolvere le aporie lasciate aperte dalla fisica cartesiana. Ma Toland sottolinea come il rimedio in questo caso sia peggiore del male; anzitutto, ancora una volta, sul piano morale. Nell'economia della quarta lettera, questo rilievo punta quindi sul fatto che l'insufficienza del pensiero spinoziano riposi proprio sul suo costituire una risposta insufficiente alla degenerazione occasionalista.

Tale suggerimento è confermato dalla quinta lettera dove Toland, per il modo stesso in cui argomenta la propria posizione circa la natura essenziale del moto alla materia, dimostra di voler prevenire un simile esito.

4. L'ipotesi mostruosa e le insufficienze dello spinozismo

La quinta lettera è dedicata a presentare la concezione positiva che Toland intenderebbe opporre a Spinoza e, non troppo celatamente, all'intera tradizione, rivendicando contro il meccanicismo della passività il carattere invece essenzialmente attivo della materia, che consentirebbe di farne il principio esplicativo fondamentale di tutti i fenomeni, rinunciando così al ricorso a principi

extra-materiali. Ancora una volta, la posizione tolandiana è presentata in modo obliquo e si costruisce come una serie di risposte a presunte obiezioni del suo interlocutore. Il fondo dell'argomento, però, è piuttosto lineare e consta di tre tappe.

In primo luogo Toland mostra la necessità di considerare il moto come intrinseco alla materia; in secondo luogo procede a dimostrare che ciò è autenticamente possibile solo se il moto stesso si distingue in moto fenomenico e attività vera e propria, da assumersi a sua volta come soggetto di ogni variazione determinata. Da ciò conseguono, in terzo luogo, una serie di corollari e conseguenze, tra cui l'impossibilità di una quiete assoluta, l'inutilità di un principio spirituale nella spiegazione dei fenomeni e, in ultimo, la confutazione dell'"ipotesi mostruosa" costituita dall'occasionalismo.

Procediamo quindi in quest'ordine all'analisi dell'argomentazione tolandiana. Circa il primo punto, l'implicazione tra materia e movimento è presentata in questi termini:

una materia senza attività dev'essere una cosa priva di ogni figura o colore, non pesante o leggera, ruvida o liscia, dolce o amara, calda o fredda: priva (in una parola) di ogni qualità sensibile, senza parti, proporzioni o relazioni di qualunque sorta. Tutti questi aspetti dipendono infatti dal movimento, così come le forme di tutti gli esseri corporei, la loro generazione e corruzione mediante le innumerevoli commistioni, trasposizioni e altre combinazioni delle loro parti, che sono tutte effetti naturali e indiscutibili del movimento o piuttosto sono il movimento stesso sotto questi vari nomi e determinazioni. La divisibilità della materia, che è comunemente ammessa, è un'altra prova innegabile del fatto che essa non può essere concepita senza il moto, dal momento che è il moto che la diversifica e la divide: quindi quest'ultimo è presupposto al pari dell'estensione nell'idea di divisibilità, e di conseguenza l'uno è altrettanto essenziale alla materia dell'altra. Come potete concepire che la materia sia una sostanza, se non è dotata di attività? Come può essere il soggetto di accidenti – secondo la definizione corrente – dal momento che gli accidenti non sono altro che varie determinazioni dell'attività della materia, diversificate in base alle loro differenti situazioni relative ai nostri sensi, ma in realtà non distinte dalla nostra immaginazione, o dalla cosa stessa in cui si ritiene che esistano? (LS5, §4)

In questo passo, Toland riprende la centralità del movimento come causa universale di tutti i fenomeni naturali. Ogni ipotesi meccanicistica infatti – sia il meccanicismo di Descartes o quello di Hobbes o Boyle – tende a pensare che il fondamento ontologico della varietà dei fenomeni dipenda in ultimo da varie ridefinizioni cinetiche delle parti di materia, e che queste stesse parti siano divise come tali proprio in virtù dei loro diversi movimenti. Emerge però anche un tratto tipico della posizione tolandiana, già incontrato nella lettera precedente. La materia viene infatti considerata soggetto delle sue modificazioni e quindi i diversi moti particolari come accidenti di tale soggetto. Questo risponde alla distinzione tra moto fenomenico empiricamente osservabile e attività, intesa come soggetto soggiacente a tutte le variazioni, e che tali variazioni rende possibile.

Proprio il concepire la materia come soggetto di accidenti cinetici porta Toland a impostare il problema dell'inerenza del moto all'estensione in termini

piuttosto precisi. Infatti, per poter definire la materia come soggetto di accidenti cinetici, sarà necessario assumere la materia stessa come essenzialmente attiva; ovvero il movimento non già come una sua semplice modificazione, ma come un suo aspetto intrinseco e originario, che non fa che determinarsi in modo di volta in volta diverso nelle differenti circostanze in cui si realizza:

dovete sempre distinguere fra l'energia interna, l'autocinesi o azione essenziale di tutta la materia, senza la quale non potrebbe essere suscettibile di particolari alterazioni e divisioni, e il moto locale esterno o il cambiamento di luogo, che sono soltanto modificazioni dell'azione essenziale del loro soggetto [...]. Nessuna parte della materia è dunque priva della sua energia interna, sebbene sia condizionata dalle parti circostanti a seconda che la loro particolare determinazione sia più o meno forte, ceda o resista. [...] *Ora dal momento che tutti i moti locali immaginabili sono riconosciuti come accidenti che crescono, si alterano, diminuiscono e periscono senza la distruzione del soggetto che essi modificano o in cui esistono, tale soggetto non può essere totalmente immaginario, una nozione puramente astratta, ma dev'essere una realtà positiva. L'estensione non può essere un tale soggetto, dal momento che l'idea di estensione non implica necessariamente alcuna varietà e alterazione né alcun movimento. Quindi, come ho appena detto, deve trattarsi dell'attività, dato che tutti questi movimenti sono soltanto le differenti modificazioni dell'attività.* (LS5, §17; corsivi miei)

L'attività, dunque, non è qualcosa che *spetti* alla materia, quanto piuttosto qualcosa che la materia propriamente *è*, e deve essere per potersi considerare soggetto di tutti gli accidenti specifici in cui la si trova modificata e a cui si riducono tutti i fenomeni naturali. In tal senso, la griglia predicativa con la quale Toland legge il rapporto materia-movimento porta ad argomentare che l'evidenza empirica del movimento, preso come condizione di realizzazione di ogni fenomeno, non sarebbe comprensibile se non si supponesse un soggetto adeguato, al quale tale varietà deve inerire. Ne consegue, per dirla altrimenti, che il movimento stesso deve essere inteso come soggetto di ogni attività possibile.

Su queste basi la quiete come tale non può esistere né essere concepita come un carattere intrinseco all'estensione, ma deve sempre pensarsi come risultato di moti contrari e reciprocamente in equilibrio tra loro²⁷. La posizione di Toland circa la quiete sembra allinearsi così a una posizione che era venuta prendendo campo in modo maggioritario nella filosofia naturale del secondo Seicento, in chiara opposizione con la tesi contraria di una natura positiva della forza di riposo rivendicata da Descartes. Dapprima Hobbes, poi Boyle, lo stesso Leibniz e addirittura Malebranche avevano tutti rivendicato che i fenomeni ricondotti alla natura positiva della quiete potessero in realtà dipendere da moti insensibili, a loro volta spiegati in termini di movimento²⁸. Ciò che

27. Cfr. LS5, §19: «dal momento dunque che la quiete è soltanto una certa determinazione del moto dei corpi, un fenomeno reale di azione e resistenza tra movimenti uguali, è chiaro che non esiste una forma di inattività assoluta nei corpi, ma solo una quiete relativa rispetto ad altri corpi che mutano sensibilmente di luogo».

28. Cfr. Hobbes, *De Corpore*, 28, 5; Boyle, *Of the Absolute Rest in Bodies*, in Boyle

tuttavia a Toland importa è soprattutto mostrare come l'assunzione di una quiete assoluta trasformi l'estensione in un soggetto rispetto al quale non sarebbe necessario predicare il movimento, e che quindi apparirebbe inadeguato a spiegare in modo autonomo la totalità dei fenomeni.

Ma la necessità di offrire una spiegazione compiutamente "materialista" del mondo naturale – tale cioè da fondarsi unicamente sul principio dell'attività della materia – si ricollega a una precisa istanza etico-politica che Toland ha ben preparato nelle prime tre lettere: rendere *inutili* quelle finzioni circa principi extramateriali che stanno a fondamento di ogni superstizione. Toland ricostruisce così il quadro dei nemici che intende combattere, dove Spinoza appare significativamente collocato accanto alle posizioni occasionaliste:

le tesi che il moto sia accessorio alla materia, che essa possieda attualmente parti separate e indipendenti, che esista un vuoto o uno spazio incorporeo, non sono i soli errori prodotti dalla nozione della quiete assoluta. Infatti quei filosofi che erano meno superstiziosi e che guardavano più da vicino la natura delle cose hanno sostenuto che tutta la materia era animata. [...] Ne concludevano che la causa di tale moto fosse qualche entità intimamente unita alla materia in ognuna delle sue modificazioni e inseparabile dalla medesima. Ma questa pretesa animazione è inutile, dal momento che la materia possiede il moto per se stessa e non esiste una quiete assoluta. [...] Altri, come Straton di Lampasco e i moderni ilozoisti, insegnavano che tutte le particelle di materia erano dotate di vita e anche di qualche grado di pensiero, o di una percezione diretta senza capacità di riflessione. A queste proprietà Eraclito fra gli antichi e di recente Spinoza aggiungevano l'intelletto o gli atti di riflessione. [...] Ma tutte queste ipotesi sono altrettanti espedienti per spiegare il moto effettivo della materia inattiva e per evitare di portare Dio sulla scena ad ogni momento e di vederlo al lavoro in ogni occasione, anzi in ogni forma di attività senza distinzione, per una necessità assoluta e inevitabile (LS5, §23).

Lungi dall'essere considerato un "materialista", Spinoza viene associato agli ilozoisti dato che rivendicava la pari dignità ontologica di pensiero e movimento e, nonostante i suoi attacchi alle superstizioni relative a spiriti e fantasmi, riteneva necessario ascrivere una mente a ogni corpo attualmente esistente²⁹. In questa prospettiva, dunque, quella spinoziana appare come un'ontologia realmente inefficace, poiché invece di estirpare il fondamento di ogni superstizione – l'ammissione di una natura non-materiale – finisce per moltiplicarne gli esiti al di là di ogni ragionevolezza. Toland considera per altro queste strategie come «espedienti per spiegare il moto effettivo della materia inattiva

1999-2000, vol. 6, pp. 189-212; Leibniz riprende la posizione hobbesiana sulla quiete mostrandone la non contraddittorietà con quella di Boyle nella sua corrispondenza con Oldenburg del 1670-71 (cfr. Leibniz 2006, lettera n. 28, del 28 settembre 1670, p. 102; lettera n. 86, 15/25 ottobre 1671, p. 271); Malebranche 1991, *Recherche de la verité*, 6, 2, 9, pp. 427-449.

29. Cfr. E2p13s. Dal canto suo, Toland asserirà esplicitamente che «il pensiero [...] è un particolare movimento del cervello, che è l'organo proprio di tale facoltà» (*Pantheisticon*, iv, in Toland 2002, p. 583).

e per evitare di portare Dio sulla scena ad ogni momento», cioè strategie che pur dovrebbero, nonostante tutto, prevenire l'opzione occasionalista. Eppure, ciò sarebbe possibile soltanto escludendo fin da principio la possibilità stessa di entità extramateriali e riducendo ogni spiegazione a un puro meccanismo cinetico³⁰.

Che l'esito occasionalista sia il nemico ultimo da combattere è asserito nel modo più esplicito proprio nella chiusa di questa quinta lettera³¹:

assurdità senza fine nascono da sistemi falsi o precari; assurdità così mostruose, che hanno condotto molti cartesiani (per non dire di altri) a ipotesi altrettanto mostruose [*monstrous Hypotheses*]: ad esempio quando, non sapendo in che cosa consista la forza motrice, e per evitare il passaggio di accidenti da un soggetto all'altro, non si sono vergognati di dire che Dio prende il movimento da una palla che corre in avanti e lo comunica all'altra con la quale si scontra, mantenendolo con il suo concorso immediato durante la sua corsa e togliendolo secondo i gradi che si osservano nelle leggi co-

30. Cfr. LS5, §29: «la solidità, l'estensione e l'attività sono dunque tre idee distinte, ma non tre realtà differenti, bensì solo le considerazioni di una medesima materia sotto vari punti di vista. [...] Spesso non indichiamo nessuna causa per molte determinazioni del moto, come nel caso del moto spontaneo degli animali: eppure, per quanto tali movimenti siano accompagnati dal pensiero, tuttavia considerati come movimenti hanno le loro cause fisiche, come quando un cane insegue una lepre e la massa dell'oggetto esterno agisce con la sua intera forza di impulso o attrazione sui nervi, che sono collegati con i muscoli, le giunture e le altre parti in modo tale da produrre vari movimenti nella macchina animale».

31. Che l'orientamento occasionalista fosse tra i bersagli polemicici di Toland è quanto lo stesso Leibniz coglieva in una breve missiva, scritta dopo la lettura della quarta e quinta delle *Lettere a Serena* (trascrizione offerta da Tognon 1983, pp. 791-792): «M. Toland croyt donc que les difficultés sur la cause du mouvement vient de ce qu'on confond le mouvement local avec la force mouvant; et que n'admettant point cette force dans les corps on est obligé de recourir à Dieu pour entretenir le mouvement d'une manière extraordinaire, qui est comme dit Ciceron: *confugere ad deum tanquam in aram*. En quoy je croy que M. Toland a raison, et j'ay soutenu la meme chose dans quelque petits ecrits inserés dans les journaux de Leipzig, de Holland et de France. Je ne voudroit pourtant point nier pour cela le concours ordinaire de Dieu a chaque action en particulier sous pretexte que cela le rendroit auteur du péché. [...] Ainsi il faut prendre garde de conserver la dependance que les actions des creatures ont continuellement du concours de Dieu; et encore la dependance que les actions des corps ont d'un principe immateriel, qui a fourni déjà aux anciens l'argument du mouvement au moteur, et meme au premier moteur, car quoyqu'il ait de la force active dans les corps, neanmoins tant l'existence que l'exercice ou la determination de cette force ne sauroit se mettre dans la matiere que par une raison superieure aux corps. Ainsi les philosophes ont eu raison depuis Anaxagore de prendre la matiere [...] pour une masse sans action». Stessa connessione tra Toland e l'occasionalismo è rilevata da Wotton, il quale scrive (Wotton 1704, p. 70): «this *external Agent* is what Mr. Toland is so much afraid of, and that we may therefore reasonably suppose is the true Cause, why all this Scheme to help out *Spinoza* was at first contrived. Tho' I should not do him injustice, if I did not observe to you, Madam, That when his Friend presses him with asserting that upon *his Principles*, there is no need of a *presiding Intelligence* he talks long and gravely of the Impossibility of producing Plants and Animals by the bare Action and Re-action of Matter. But how to reconcile this with his Invectives against those bungling Philosophers in his *Confutation of Spinoza*, who at every turn are forced to have recourse to a God, is past my skill».

muni del moto. È forse questa una vera spiegazione? O sono questi gli uomini che ridono delle simpatie, antipatie, qualità occulte e simili? (LS5, §30)

Si noti bene l'ultima invettiva. Che l'occasionalismo si proponesse come uno sviluppo della nuova filosofia della natura, nemica giurata dei vaniloqui scolastici ma anche unico autentico rimedio contro paganesimo e ateismo, era una delle maggiori rivendicazioni difese a spada tratta da Malebranche e, a vario titolo, da tutti gli autori connessi a questa impostazione³². Ma l'obiezione di Toland consiste nel mostrare come il rimedio sia molto peggiore del male. Cruciale, in tal senso, è il modo stesso in cui Toland formula il problema di fondo a cui l'occasionalismo vorrebbe porre rimedio: «per evitare il passaggio di accidenti da un soggetto all'altro, non si sono vergognati di dire che Dio prende il movimento da una palla che corre in avanti e lo comunica all'altra con la quale si scontra». Dietro l'etichetta "occasionalismo" si celano una varietà di autori, i quali sviluppano diverse strategie argomentative per raggiungere di fatto il medesimo risultato: eliminare ogni efficacia causale degli enti finiti a favore dell'intervento continuo di Dio nel mondo. Da questo punto di vista, dobbiamo quindi chiederci se è possibile dare un volto più preciso all'interlocutore preso da Toland come bersaglio della sua polemica.

In effetti, quello citato da Toland è uno degli argomenti canonici usati per mettere in discussione l'efficacia delle cause seconde, anche se non è tra quelli preferiti da Malebranche³³. Già Henry More aveva obiettato a Descartes

32. Basti ricordare che il cuore degli argomenti sull'inefficacia causale dei corpi è introdotto nella *Ricerca della Verità* in un capitolo dedicato a estirpare la radice di ogni idolatria e divinizzazione paganeggiante della natura (cfr. Malebranche 1991, 6, 2, 3, pp. 312-320).

33. L'argomento non viene usato nella *Recherche* ma compare solo di sfuggita nei più tardi *Entretiens* (VII, §10), del 1688. Si può supporre che l'introduzione sia la conseguenza della risposta di Malebranche ai *Doutes sur le système des causes occasionnelles* pubblicati da Fontenelle nel 1686, dove si faceva della pretesa inconcepibilità della comunicazione del moto un argomento *a fortiori* contro le cause occasionali (cfr. Fontenelle 1892, vol. 8, pp. 31-32): «pour établir une Cause véritable, il faut voir une liaison nécessaire entre elle et son effet; mais il n'est pas besoin de voir comment elle produit son effet. Dieu est Cause véritable de tous les êtres. [...] Mais conçois-je comment cette chose est, si-tôt que Dieu veut qu'elle soit? Nullement. [...] De même je vois clairement que, puisque les corps sont impénétrables, ils doivent, en se rencontrant, se communiquer un mouvement, les uns aux autres; je viens de le prouver: mais comment ce mouvement passe-t-il des uns dans les autres? je n'en sais rien. S'il falloit entendre ces sortes de *comment-là*, je ne trouverois pas que Dieu même fut une Cause véritable d'aucune effet». Nella sua risposta, Malebranche asseriva (Fontenelle 1892, vol. 8, pp. 66-67): «quand on examine ce que c'est que force mouvante, on ne voit nulle apparence que Dieu en ait mis dans les corps: car cette force mouvante seroit ou un mode, ou une substance. [...] Si c'est un mode, il y a contradiction qu'il passe d'un corps dans un autre, puisque le mode n'est que la substance d'une telle ou telle manière». Nel seguito della polemica interverrà anche Bayle, in supporto di Malebranche. Da notare come Fontenelle riassuma proprio nella non trasferibilità del moto l'argomento principale su cui verte la questione (Fontenelle 1892, vol. 8, pp. 70-71): «selon le P. Malebranche et vous [Bayle], les corps n'ont nulle force de faire passer les uns dans les autres, par le choc, les mouvemens qu'ils ont reçus de Dieu». Sul ruolo di Bayle e il coinvolgimento nell'occasionalismo, si veda Ryan 2009, pp. 63-94.

l'impossibilità di una comunicazione di movimento fondata sul principio dell'impossibilità che un accidente passi da un soggetto all'altro³⁴. La risposta cartesiana è, come spesso in questi casi, piuttosto ambigua³⁵. Molto chiaro è invece il suo fedele discepolo, Louis de La Forge, che nel *Traité de l'esprit de l'Homme* (1666) trasforma l'obiezione nel suo argomento principale per mostrare l'impossibilità di una causalità diretta tra corpo e corpo. Procedendo per assurdo, La Forge mostra che data la distinzione tra movimento e forza di movimento è impossibile considerare quest'ultima come intrinseca ai corpi. La peculiarità di La Forge sta proprio nell'insistere sulla struttura predicativa dell'argomento, riflettendo sulle condizioni alle quali è possibile attribuire al corpo la forza, ovvero pensare un soggetto capace di trasferire il movimento a un altro come se si trattasse di un suo attributo.

Riassumendo, il punto di partenza è analogo a quello che lo stesso Toland assumerà poi positivamente, ossia la distinzione tra movimento e forza motrice. Ma se un corpo possedesse un'autentica autocinesi, allora – argomenta La Forge – la forza di movimento non sarebbe distinguibile dal corpo stesso, ma gli apparterebbe come un suo attributo inseparabile. Tuttavia, è contraddittorio pensare che la forza appartenga intrinsecamente al corpo; ciò viene dimostrato in questi termini:

mais posons si vous voulez que cette force soit le mode d'un Corps, elle ne pourra donc pas estre distinguée de luy, ny par consequent passer d'un Corps dans un autre; Que si vous la concevez à la manière que l'on conçoit dans l'Ecole les qualitez réelles, et si vous pensez qu'elle ne laisse pas d'estre l'accident d'un Corps, bien qu'elle en soit distinguée, il faut ou que vous conceviez qu'elle se divise lors qu'un Corps en meut un autre, et qu'il luy donne une partie de son mouvement, et partant qu'elle soit un Corps, dans le temps que vous supposez qu'elle est distinguée de la nature Corporelle: car tout ce qui est divisible, et qui a des parties qui peuvent exister les unes sans les autres, est Corps; où il faut que vous disiez qu'elle ne se divise pas, mais que le Corps où elle est en produit une semblable dans celui qui le touche lors qu'il le pousse; et par là vous donnez au Corps la puissance de créer³⁶.

Se si ammettesse per assurdo che la forza sia il modo di un corpo si avrebbero due alternative. Una prima opzione è che la forza sia concepita come una qualità reale al modo degli scolastici; essa dovrebbe infatti allo stesso tempo distinguersi dal corpo ma essere corporea. Se però nell'urto e nelle interazioni

34. Cfr. More a Descartes, 23 Luglio 1649 (AT V, 382): «cum scilicet motus corporis modus sit, ut figura, situs partium etc., qui fieri posset, ut transeat ab uno corpore in aliud, magis quam alii modi corporei?».

35. Cfr. Descartes a More, agosto 1649 (AT V, 404): «recte advertis motum, quatenus est modus corporis, non posse transire ex uno in aliud. Sed neque etiam hoc scripsi; quoniam puto motum, quatenus est talis modus, assidue mutari». È tutt'altro che ovvio capire come questa concessione di Descartes si accordi con svariati testi delle sue opere, come ad esempio il seguente passo dei *Principia*, 2, art. 42 (AT VIII, 66): «Deum ab initio, mundum creando, non modo diversas ejus partes diversimode movisse, sed simul etiam effecisse, ut unae alias impellerent motusque suos in illas transferrent».

36. La Forge 1974, cap. 16, pp. 238-239, corsivi miei.

fisiche la forza si deve dividere, ciò dovrebbe necessariamente implicare la sua natura corporea, sicché essa non potrebbe distinguersi affatto dal corpo mosso cui inerisce. Ammettere quindi la natura corporea della forza di movimento significherebbe distruggere la distinzione tra movimento e forza da cui si era partiti. Se invece si ammettesse la seconda opzione si cadrebbe in un'assurdità ancora più evidente³⁷, giacché bisognerebbe dire che il corpo crea dal nulla le modificazioni cinetiche nei corpi con cui interagisce. Donde segue, secondo La Forge, che la forza di movimento non solo è distinta dal corpo mosso, ma anche che per distinguersene deve essere di natura *non* corporea, cioè venire da Dio³⁸.

Sebbene questo argomento possa essere aggirato negando la premessa secondo cui i modi di un corpo non possono trasferirsi da un corpo all'altro³⁹, esso resta senz'altro il più prossimo al pensiero cartesiano, visto che, come s'è accennato, è rintracciabile nelle sue stesse opere. Forse anche per questo uno tra i primi compilatori di manuali di filosofia cartesiana, Antoine Le Grand, proponendo il suo *Entire Body of Philosophy according to the Principles of the Famous Renates des Cartes* (London, 1694)⁴⁰, riprenderà proprio tale argomentazione per dimostrare che Dio è necessariamente chiamato non solo a conservare, ma anche a intervenire ogni istante nei fenomeni naturali:

Motion in the thing moved is nothing else but a mode, [...]; and consequently cannot pass from this Body into another, because every mode is inseparably tyed to its

37. Espressamente teorizzata da Hobbes, in *De Corpore* 8, 21: «non censendum est accidens ex uno subjecto in aliud migrare, [...] sed unum interire aliud generari».

38. Solitamente, i commentatori (cfr. ad es. Garber 1987, Nadler 2010, pp. 127-130) individuano nella riformulazione che La Forge propone della creazione continua (La Forge 1974, pp. 239-240), il suo argomento principale per negare l'interazione corpo-corpo, non notando che tale appello al *concursus Dei* è funzionale a mostrare che la forza di movimento, dimostrata incorporea in virtù della non trasferibilità, deve derivare in generale da Dio stesso e non, come succede solo nel caso di certi enti finiti come gli uomini, da menti finite.

39. Cioè tornando alla posizione espressamente difesa da un noto "discepolo infedele" di Descartes, Henricus Regius, nella sua *Philosophia Naturalis* del 1654 (Regius 1654, p. 12-13): «nullum novum unquam motus impetum gigni; nec ullum etiam perire: sed motus impetum de uno corpore in aliud tantum transire. [...] Cum itaque motus impetus ita transeat ab uno corpore in aliud, isque sit accidens: hinc jam est manifestum, quod aliquod accidens possit transire de subjecto in subjectum; quod tamen a plurimis hactenus fuit negatum».

40. Se già il trattato di La Forge aveva avuto una larghissima diffusione (cfr. in merito La Forge 1974, pp. 8-9), va pur ricordato che l'*Institutio Philosophiae secundum D. Renati Des Cartes* di Le Grand, uscita a Londra nel 1672 aveva conosciuto numerose ristampe ed era stata adottata come manuale a Cambridge. L'*Entire Body* è in larga parte un rifacimento dell'*Institutio*. Va segnalato, tuttavia, che l'argomento circa la non trasferibilità del moto è un'aggiunta del 1694. Purtroppo, quasi nulli sono gli studi dedicati all'occasionalismo di Le Grand e lo stesso Clatterbaugh 1999, pp. 100-112, che vi si dedica lo fa nell'intento principale di verificare la convergenza o meno con Malebranche. Anche un altro autore di manuali di filosofia cartesiana, Pierre-Sylvain Régis, inserirà l'argomento laforghiano sulla non trasferibilità del moto nel suo *Cours entier de Cours entier de philosophie, ou Systeme general selon les principes de M. Descartes* (Amsterdam, 1691), book 1, *Physique*, II, ii, chap. 4, pp. 303-306, fornendo probabilmente un buon precedente a Le Grand.

Subject. But *motion* consider'd with respect to the *mover*, is not a *mode* of the *Body* moved, because we find by experience that it passeth from that *Body* into another; so that *motion* in the first Sense, is only *modally* distinct from the *Body*, whereas the efficient *mover* is *Really* distinct from it. It is evident therefore that a *Body* hath not its *motion* from it self, in the first of these *Senses*, because this *motion* consists in an *Application* which is *Accidental* to the *Body*; and that every change which happens to any *Subject*, proceeds from an *External Cause*⁴¹.

A questo punto, prevedibilmente, la via è spianata per riconoscere come la causa esterna che muove il corpo non possa essere altro che Dio stesso:

if a *Body* of it self had the *Power* to move it self, this *Power* would be *Essential* to it, and consequently the *Body* would move always, and with the same force, which is contrary to experience, which teaches us that a *Body* sometimes moves more, and sometimes less, and sometimes not at all: Wherefore it receives its force to move from something without it. Now there is nothing without or external to *matter* but *Spirit*; it is *Spirit* therefore that moves the *Body*, that is to say, *God*, who makes the parts of *matter* apply themselves successively as to their outsides, to other parts that *immediately* touch them⁴².

È significativo notare che sia William Wotton nella sua *Letter to Eusebia*, che Samuel Clarke nella *Demonstration of the Being and Attributes of God*, useranno contro Toland proprio un argomento analogo a quello qui accennato da Le Grand, per cui se un corpo avesse da sé il moto dovrebbe muoversi sempre, il che sarebbe assurdo⁴³. Dal canto suo, Toland sembra allo stesso tempo

41. Le Grand 1694, IV, chap. 16, p. 119.

42. *Ibidem*.

43. Cfr. Wotton 1704, p. 63: «if Motion be essential to Matter, every particle of Matter must be in actual Motion, the central parts of the most solid Rocks *as really* (and with Mr. Toland's leave *as intently* too) as the most flitting particles of Air of Fire». Wotton cita poco dopo lo stesso Clarke 1705, il quale presentava un argomento più complesso, fondato piuttosto sull'idea di *determinazione* (Clarke 1705, p. 46): «the essential *Conatus to Motion* of every one or of any one Particle of Matter in this Author's imaginary [i.e. Toland] infinite *Plenum*, must be either a *Conatus* to move some one determinate way at once, or to move every way at once: A *Conatus* to move some one determinate way, cannot be essential to any Particle of Matter, but must arise from some External Cause; because there is nothing in the pretended Necessary Nature of any Particle, to determine its Motion necessarily and essentially one way rather than another: And a *Conatus* equally to move every way at once, is either an absolute Contraddiction, or at least could produce nothing in Matter but an Eternal Rest». Non può non destare interesse il fatto che questo argomento e soprattutto la versione che ne dà Clarke paia riecheggiare il modo in cui Hobbes dimostrava la sua versione del principio di conservazione di stato, riducendolo al gran principio del suo pensiero per cui ogni moto procede sempre dall'esterno (DCp8, 19): «quod quiescit, semper quiescere intelligitur, nisi sit aliud aliquod corpus praeter ipsum, quo supposito quiescere amplius non possit. Supponamus enim corpus aliquod finitum existere et quiescere, ita ut reliquum omne spatium intelligatur vacuum. Si jam corpus illud coeperit moveri, movebitur sane per aliquam viam. Quoniam igitur, quicquid in ipso corpore erat, disponebat ipsum ad quietem, ratio, quare movetur per hanc viam, est extra ipsum; similiter si per aliam viam quamcunque motum esset, ratio quoque motus per illam viam esset extra

concedere l'impossibilità di un passaggio diretto di accidenti nella comunicazione del movimento, ma solo per ricavarne che il movimento non va dunque inteso come accidente, bensì come soggetto. In tal modo, Toland smonta la riduzione all'assurdo costruita da La Forge e ripresa da Le Grand, inferendone non già la necessità di considerare la forza come immateriale, ma quella di pensare la forza stessa come il soggetto materiale del movimento, mettendo cioè in discussione un altro assunto tacito della fisica cartesiana, ossia l'idea che l'estensione definisca da sola l'essenza dei corpi.

Insomma, è certo vero – come vogliono La Forge e Le Grand – che concedendo i corpi come estesi e tenendo ferma la distinzione tra moto e forza di movimento, la forza non può essere pensata come un accidente o un modo dei corpi, ma questo non implica che tale forza debba pensarsi come non-corporea, quanto piuttosto che la corporeità stessa non possa essere pensata in termini di mera estensione, ed anzi debba integrare la forza di movimento come suo tratto costitutivo. In tal senso, Toland capovolge la pretesa aporia rilevata dalla lettura occasionalista della fisica cartesiana, mostrando che è vero che la forza non può essere un modo del corpo, giacché essa stessa deve essere il soggetto di ogni modificazione, mentre «il moto locale esterno o il cambiamento di luogo, sono soltanto modificazioni dell'azione essenziale del loro soggetto».

Da questo punto di vista risalta tutta l'insufficienza che Toland intendeva mettere in luce nel discorso spinoziano, il quale effettivamente – per le ragioni che si sono viste – non può considerare il movimento al livello dell'attributo estensione, ma può assumerlo solo a quello delle sue modificazioni, e dunque non può fare del movimento il soggetto attivo di ogni fenomeno cinetico⁴⁴. In tal senso, Spinoza sarebbe mal equipaggiato per rispondere alla difficoltà circa la comunicazione del moto e incapace di bloccare la soluzione occasionalista del problema. Non a caso, secondo Toland, nemmeno Spinoza rinuncia a considerare un principio extra-materiale, ma anzi si ricongiunge in questo all'ilo-zoisimo antico e moderno, offrendo così ben deboli armi alla lotta contro superstizione e pregiudizi.

Dal punto di vista spinoziano si tratta di obiezioni che in fondo mancano il bersaglio, giacché quella dell'*Etica* resta un'ontologia dell'infinito, che esclu-

ipsum. Cum autem suppositum sit extra ipsum nihil esse, ratio motus per unam viam eadem esset quae ratio motus per omnem aliam viam; ergo aequae motum esset per omnes vias simul, quod est impossibile».

44. Si noti che nonostante la centralità tributata da Hobbes al movimento, questi lo definisce sempre come un *accidente* che inerisce a un corpo e di fatto permette di definirne ogni effetto o proprietà. Hobbes, tuttavia, non arriva mai a fare del movimento stesso un *soggetto* e in tal senso tiene ferma la distinzione tra soggetto esteso e accidente cinetico, del tutto simmetrica a quella spinoziana tra attributo estensione e modificazione cinetica. Non a caso, secondo Hobbes (*De Corpore*, 8, 24) è pur possibile concepire una *materia prima*, «cujus non est forma nulla, aut accidens nullum, sed in quo forma et accidentia, praeter quantitatem, nulla considerantur, id est, in argumentationem non adhibentur», il che implica, almeno in linea di principio e pur solo come astrazione, una concepibilità dell'estensione senza il movimento, contro quanto intende assumere Toland.

de ogni approccio riduzionistico – e in tal senso anche “materialistico” – alla comprensione dei fenomeni. Eppure Toland può avere buon gioco nel dire che lo spinozismo non è in questo diverso dalle filosofie antiche, che lasciando aperta la possibilità di ammettere un principio immateriale non tagliano la radice di quelle superstizioni che pure intendono combattere. In tal senso, l'unica risposta coerente che possa realmente chiudere l'orizzonte di possibilità di ogni insorgenza superstiziosa è quella di un compiuto “materialismo”. Questo, però, non può realizzarsi se non facendo del movimento un tratto costitutivo della materia, in un modo che Spinoza non avrebbe potuto accettare. Del resto, proprio sulla negazione di tale aspetto costitutivo della materia si fondava quell'“ipotesi mostruosa” dell'occasionalismo che, agli occhi di Toland, costituiva in età moderna la forma di giustificazione teorica più radicale e moralmente dannosa del paganesimo e dell'idolatria.

In fondo, tracciando la genealogia della superstizione, Toland aveva ben asserito di voler mostrare «le cause occasionali dei fantasmi e degli spettri» (L3, §5). E proprio il sistema delle cause occasionali si mostra infine il *deus ex machina* di moderna fattura che, orchestrando le condizioni di possibilità per superstizioni di ogni genere, costruisce lentamente nelle coscienze la disposizione alla schiavitù politica. Sotto questo riguardo, nemmeno il pensiero spinoziano ha offerto strumenti validi per combattere tale battaglia, che per Toland può essere vinta solo rinunciando a ogni compromesso e portando avanti in modo deciso la costruzione di un “materialismo” che non lasci margini a nullo altro che alla vicissitudine universale della materia in movimento.

Riferimenti Bibliografici

Fonti

- Boyle 1999-2000: Robert Boyle, *The Works of Robert Boyle*, edited by Michael Hunter and Edward B. Davis, 14 voll., Pichering and Chatto, London 1999-2000.
- Clarke 1705: Samuel Clarke, *A Demonstration of the Being and Attributes of God. More particularly in Answer to Mr. Hobbes, Spinoza and their Followers*, William Botham for James Knapton, London 1705.
- Descartes 1964-1974: René Descartes, *Oeuvres* a cura di Charles Adam e Paul Tannery, nuova presentazione di Joseph Beaudé, Pierre Costabel, Alan Gabbey e Bernard Rochot, 11 voll., Paris: Vrin, 1964-1974.
- Hobbes 1999: Thomas Hobbes, *De Corpore. Elementorum Philosophiae Sectio Prima*, édition critique, notes, appendice et index par Karl Schuhmann, Vrin, Paris 1999.
- Fontenelle 1892: Bernard le Bovier de Fontenelle, *Œuvres de Fontenelle*, chez Jean-François Bastien, Paris 1892.
- La Forge 1974: Louis de La Forge, *Œuvres Philosophiques*, avec une étude bio-bibliographique, édition présentée par Pierre Clair, Puf, Paris 1974.
- Le Grand 1694: Antoine Le Grand, *Entire Body of Philosophy according to the Principles of the Famous Renates des Cartes*, by Richard Blome, London 1694.
- Leibniz 2006: Gottfried Wilhelm Leibniz, *Philosophischer Briefwechsel*, herausgegeben von der Leibniz-Forschungsstelle der Universität Munster, Erster Band, 1663-1685, Zweite, neuberarbeitete und erweiterte Auflage, 2006.

- Malebranche 1991: Nicolas Malebranche, *Recherche de la vérité, où l'on traite de la nature de l'esprit de l'homme et de l'usage qu'il en doit faire pour éviter l'erreur dans les sciences*, édité par Geneviève Rodis-Lewis [avec la collaboration de Pierre Clair], Vrin, Paris 1991.
- Régis 1691: Pierre-Sylvain Régis, *Cours entier de philosophie, ou Systeme general selon les principes de M. Descartes*, aux depens des Huguétan, Amsterdam 1691.
- Regius 1654: Henricus Regius, *Philosophia Naturalis*, Apud Ludovicum Elzevirium, Amsterdam 1654.
- Spinoza 2011²: Baruch Spinoza, *Tutte le opere*, a cura di Andrea Sangiacomo, Bompiani, Milano 2011².
- Toland 1704: John Toland, *Letters to Serena*, Bernard Linton, London 1704.
- Toland 2002: Id., *Opere*, a cura di Chiara Giuntini, Utet, Torino 2002.
- Wotton 1704: John Wotton, *A letter to Eusebia: Occasioned by Mr. Toland's Letters to Serena*, Tim Goodwin, London 1704.

Critica

- Breschi 2012: Danilo Breschi, *Storia intellettuale o filosofia della storia? L'illuminismo radicale secondo Jonathan Israel*, «Filosofia Politica», XXVI (2012), 3, pp. 483-488.
- Busse 2009: Julien Busse, *Le problème de l'essence de l'homme chez Spinoza*, Pups, Paris 2009.
- Casini 1969: Paolo Casini, *L'universo-macchina. Origini della filosofia newtoniana*, Laterza, Roma-Bari 1969.
- Clatterbaugh 1999: Kenneth Clatterbaugh, *The causation debate in modern philosophy, 1637-1739*, Routledge, New York 1999.
- Colie 1959: Rosmarie L. Colie, *Spinoza and the English Deists*, «Journal of the History of Ideas», XX (1959), 1, pp. 23-46.
- Duncan 2012: Stewart Duncan, *Toland, Leibniz and Active Matter*, «Oxford Studies in Early Modern Philosophy», VI (2012), pp. 249-278.
- Dagron 2009: Tristan Dagron, *Toland et Leibniz. L'invention du Néo-spinozisme*, Vrin, Paris 2009.
- Deleuze 1968: Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Editions de Minuit, Paris 1968.
- Garber 1987: Daniel Garber, *How God causes motion: Descartes, divine sustenance, and Occasionalism*, «Journal of Philosophy», LXXXIV (1987), 10, pp. 567-580.
- Giuntini 2000: Chiara Giuntini, *Le fonti di Toland*, in Santucci 2000, pp. 295-316.
- Iofrida 1983: Manlio Iofrida, *La filosofia di John Toland. Spinozismo, scienza e religione nella cultura europea fra '600 e '700*, Angeli, Milano 1983.
- Israel 2005: Jonathan Israel, *Les Lumières Radicales* (trad. fr.), Amsterdam, Paris 2005 (ed. originale Oxford UP, Oxford 2001).
- Jacob 1969: Margaret C. Jacob, *Toland and the Newtonian Ideology*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», XXXII (1969), pp. 307-333.
- Jaquet 2005: Chantal Jaquet, *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, Pups, Paris 2005.
- Leask 2012: Ian Leask, *Unholy Force: Toland's Leibnizian 'Consummation' of Spinozism*, «British Journal for the History of Philosophy», XX (2012), 3, pp. 499-537.
- Leijenhorst 2002: Cees Leijenhorst, *The mechanisation of Aristotelianism. The late Aristotelian setting of Thomas Hobbes' natural philosophy*, Brill, Leiden 2002.

- Lupoli 2006: Agostino Lupoli, *Nei limiti della materia*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2006.
- Lurbe 1990: Pierre Lurbe, *Le spinozisme de John Toland in Spinoza au XVIIIe siècle*, présentation par Olivier Bloch, Klincksieck, Paris 1990, pp. 33-47.
- Lurbe 2000: Id., *Individuo e società in John Toland*, in Santucci 2000, pp. 370-390.
- Matheron 1969: Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Editions de Minuit, Paris 1969.
- Matheron 1999: Id., *Physique et ontologie chez Spinoza: l'énigmatique réponse a Tschirnhaus*, «Cahiers Spinoza», VI (1991), pp. 83-109.
- Nadler 2010: Steven Nadler, *Occasionalism*, Oxford UP, Oxford 2010.
- Ott 2009: Walter Ott, *Causation and Laws of Nature in Early Modern Philosophy*, Oxford UP, Oxford 2009.
- Pfanner 2000: Dario Pfanner, *William Coward e il problema dell'anima mortale*, in Santucci 2000, pp. 435-546.
- Ryan 2009: Tad Ryan, *Pierre Bayle's Cartesian Metaphysics. Rediscovering Early Modern Philosophy*, Routledge, New York-London 2009.
- Santucci 2000: Antonio Santucci (a cura di), *Filosofia e cultura nel Settecento britannico. Vol. I: Fonti e connessioni continentali. John Toland e il deismo*, Il Mulino, Bologna 2000.
- Sévérac 2005: Pascal Sévérac, *Le devenir actif chez Spinoza*, Champion, Paris 2005.
- Simonutti 2000: Luisa Simonutti, *Filosofia della natura e ateismo. Newtonianesimo e spinozismo nell'Inghilterra del primo Settecento*, in Santucci 2000, pp. 61-88.
- Tognon 1983: Giuseppe Tognon, *Toland, Leibniz et Spinoza*, in *Leibniz: Werk und Wirkung. IV. Internationaler Leibniz-Kongress*, G.W. Leibniz-Gesellschaft, Hannover 1983, pp. 784-793.
- Vermij 1994: Rienk Vermij, *Matter and Motion: Toland and Spinoza*, in Wiep van Bunge e Wim Klever (a cura di), *Disguised and overt Spinozism around 1700*, Brill, Leiden-New York-Köln 1994, pp. 275-288.
- Viljanen 2011: Valtteri Viljanen, *Spinoza's geometry of power*, Cambridge UP, Cambridge 2011.
- Yakira 1994: Elhanan Yakira, *La causalité de Galilée à Kant*, Puf, Paris 1994.