

# La natura e Dio secondo Spinoza. Alcuni rilievi critici da un punto di vista tomistico

*Nature and God according to Spinoza.  
Some critical remarks from a thomistic point of view*

GRAZIANO PERILLO  
Pontificia Università Urbaniana  
g.perillo@urbaniana.edu

**Riassunto:** L'autore illustra le nozioni fondamentali della filosofia di Spinoza (sostanza, Dio e natura) e sottolinea la loro origine nel contesto storico e culturale. Egli passa poi a evidenziare il presupposto della posizione spinoziana che è individuato nell'identità di essere e pensiero. Dal punto di vista tomistico, una tale posizione mostra molte debolezze, perché non riesce a cogliere una reale distinzione ontologica tra Dio e gli enti creati. Infatti, essa non considera adeguatamente che l'ente umano conosce a partire dall'ente reale e soltanto in questo modo può giungere a scoprire la distinzione tra essere ed essenza.

**Parole chiave:** Dio, natura, Spinoza, critica tomistica.

**Abstract:** The author illustrates the fundamental notions of Spinoza's philosophy (substance, God and nature) and underlines their origin in the historical and cultural context. He then goes on to highlight the presupposition of the Spinozian position which is the identity of being and thought. From the Thomistic point of view, such a position shows many weaknesses, because it fails to grasp a real ontological distinction between God and created beings. In fact, it does not adequately consider that the human being knows starting from the real beings and only in this way he can come to discover the distinction between being and essence.

**Keywords:** God, nature, Spinoza, Thomistic critique.

---

Artículo recibido el día 16 de noviembre de 2020 y aceptado para su publicación el 11 de diciembre de 2020.

---

Espíritu LXX (2021) · n.º 161 · 129-146

È un luogo storiografico comune considerare l'inizio dell'epoca moderna con una rivoluzione del paradigma culturale, epistemologico, filosofico, preparata e realizzata da diversi ingegni tra il XVI e il XVII secolo e che trova notoriamente in Cartesio la più significativa espressione filosofica. Nel nuovo paradigma sicuramente la nozione di natura è tra quelle che hanno subito un più radicale sovvertimento, determinato dal passaggio da una concezione nella quale la natura è principalmente avvertita come il luogo delle vestigia del Creatore a una concezione nella quale la natura è considerata una macchina autonoma con le proprie regole ontologicamente indipendenti da una causa prima. Mi piace ricordare qui un breve saggio di Romano Guardini, che doveva costituire un'introduzione a un corso su Pascal, poi diventato un contributo a sé. Per Romano Guardini la natura è uno dei principali concetti a subire una radicale trasformazione con l'avvento dell'epoca moderna: l'uomo medievale vede nella natura un luogo ricco di simboli religiosi, di forme che indicano al di sopra di sé qualcosa di diverso, di più alto fino all'altezza di Dio stesso<sup>1</sup>; l'uomo moderno, invece, vede nella natura una realtà da dominare, l'insieme delle cose, delle energie, delle sostanze, delle essenze e delle leggi sulle quali agire<sup>2</sup>.

In realtà, la questione è decisamente più articolata e il salto di paradigma non è avvenuto senza una linea di continuità e senza una fondazione, almeno nello spirito di ricerca, che affonda le sue radici nella filosofia medievale<sup>3</sup>. È dunque nel segno della continuità e della discontinuità che si devono trovare i nodi del cambiamento e, con esso, quel pensiero che ha dato vita a una radicale critica alla tradizionale concezione di Dio, aprendo così la strada alla forma moderna di ateismo. L'eredità medievale è, infatti, fortemente presente nel pensiero dei filosofi che hanno tracciato la linea della modernità, come Gilson ce l'ha insegnato a proposito di Cartesio e Jacob Freudenthal l'ha fatto emergere per Spinoza con il celebre lavoro su Spinoza e la scolastica<sup>4</sup>. La serie degli studi sul lessico spinoziano, d'altra parte, dà ormai per acquisito il debito linguistico che Spinoza ha nei confronti della scolastica, anche se non si smetterà mai di rilevare che l'edificio che ne viene fuori è radicalmente diverso dalle sintesi medievali.

<sup>1</sup> Cf. R. GUARDINI, *La fine dell'epoca moderna*, 30.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 40.

<sup>3</sup> Cf. E. GRANT, *La fondazione medievale della scienza moderna*.

<sup>4</sup> Cf. É. GILSON, "Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien. Freudenthal, J. Spinoza und die Scholastik". In *Philosophische Aufsätze Edward Zeller gewidmet*, 83-138.

Spinoza è senz'altro un autore controverso, classificato sotto le più differenti etichette: ateo e miscredente per alcuni, mistico o teista per altri, panteista per la maggior parte dei lettori<sup>5</sup>. Certamente la sua filosofia matura con una serie di letture, molte delle quali identificabili grazie alla ricostruzione della sua personale biblioteca, che variano dai classici latini, alla filosofia ebraica medievale in particolare Maimonide e Hasdai Crescas, fino a Cartesio. Ed è proprio l'ambiente cartesiano particolarmente vivace in Olanda e la riflessione sulle opere di Cartesio che formano il più profondo retroterra filosofico del pensiero di Spinoza<sup>6</sup>. Alla filosofia di Cartesio, nel 1663 Spinoza dedica un opuscolo, l'unica opera pubblicata nel corso della sua vita con il proprio nome, il *Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae pars I et II*, corredato di un'appendice dal titolo *Cogitata Metaphysica*. L'opuscolo esamina i principi della filosofia di Cartesio con il metodo geometrico, ossia secondo lo stile degli *Elementi* di Euclide, mentre le *Cogitata Metaphysica* concernono alcune questioni di ontologia scolastica e sono divise in due parti: la prima è dedicata alla spiegazione delle principali nozioni che si incontrano nella parte generale della metafisica, attorno all'ente e alle sue affezioni; la seconda invece è dedicata alle principali questioni discusse nella parte speciale della metafisica riguardo a Dio, i suoi attributi e la mente umana. Si ritiene che i principali interlocutori di questo scritto siano, oltre i già citati Maimonide e Hasdai Crescas, gli scolastici Adriaan Heereboord, Frank Burgersdijk, Christoph Scheibler e forse indirettamente Francisco Suarez e Tommaso d'Aquino. Sebbene la finalità di questo testo sia di illustrare alcuni punti del pensiero cartesiano come lo stesso Spinoza si premura di chiarire, dichiarando di aver scritto in esso "non poche cose di cui ora credo addirittura il contrario"<sup>7</sup>, è altrettanto

<sup>5</sup> Sull'ateismo di Spinoza, cf. G. MORI, *L'ateismo dei moderni. Filosofia e negazione di Dio da Spinoza a d'Holbach*. L'autore ha il pregio di mettere in evidenza alcune ambiguità di Spinoza, che consentono di ricondurlo tanto a una storia della teologia quanto a una storia dell'ateismo. In generale, l'autore considera la storia dell'ateismo come l'altra faccia della teologia filosofica moderna, la cui aspirazione di voler assurgere al ruolo di scienza come la fisica o la matematica ha prodotto la conseguenza di rendere Dio e la teologia oggetto di critiche scientifiche e quindi oggetto di negazione. A questa storia, evidentemente, possiamo aggiungere non appartiene il pensiero medievale.

<sup>6</sup> Cf. A. X. DOUGLAS, *Spinoza and Dutch Cartesianism*. Per una dettagliata biografia su Spinoza e sul suo percorso formativo: S. NADLER, *Spinoza e l'Olanda del Seicento*. Per un'introduzione generale al pensiero di Spinoza: cf. F. MIGNINI, *Introduzione a Spinoza*. L. VINCIGUERRA, *Spinoza*.

<sup>7</sup> B. SPINOZA, *Epistola XIII*, in *Epistolario*, 86.

vero che specifici dati dell'opuscolo costituiscono alcune delle acquisizioni più consolidate del sistema spinoziano.

Anzitutto Spinoza vi adotta il proprio peculiare metodo *more geometrico*, che in quegli anni stava utilizzando nella stesura dell'*Etica*, con lo scopo di garantire un approccio sintetico e logico con il quale dedurre le connessioni del reale dalle evidenze chiare e distinte; poi ci sono le considerazioni con le quali Spinoza integra o corregge più o meno velatamente la posizione di Cartesio. In particolare, la dimostrazione dell'esistenza di Dio che diviene l'atto fondativo di ogni deduzione, rovesciando così l'assunto cartesiano della priorità dell'autoevidenza del *cogito* sull'esistenza di Dio. Possedere, infatti, per Spinoza la sola idea chiara e distinta della sostanza e quindi di Dio è sufficiente per garantire l'idea chiara e distinta del *io penso* e delle matematiche e, dunque, a costituire il fondamento della conoscenza. Va fin d'ora sottolineato che Dio, la cui nozione risente dell'elaborazione cartesiana e attraverso questa dello scotismo, è considerato da Spinoza ente semplicissimo<sup>8</sup>. Si sa che la prospettiva spinoziana è inconciliabile con quella tomistica, ma è opportuno considerare che già tale concezione di Dio segna un'incolmabile distanza rispetto al pensiero di Tommaso d'Aquino, per il quale la semplicità di Dio in quanto privo di parti deve essere intesa nel senso dell'*actus essendi* come ben hanno posto in evidenza gli studi di Gilson e di Cornelio Fabro.

Sul concetto di ente, Spinoza ritorna nei *Cogitata Metaphysica*, dove sostiene che gli enti di ragione non sono enti, ma soltanto modi del pensiero funzionali al ricordo, alla spiegazione e all'immaginazione. Gli enti di ragione, pertanto, non sono idee delle cose<sup>9</sup> e non hanno neanche un ideato. Per questo motivo, dopo aver messo in guardia dal confondere l'ente reale con l'ente di ragione, Spinoza ritiene che si debba negare al bene il valore di ente reale, così come si devono negare i trascendentali. Nel sesto capitolo dei *Cogitata Metaphysica*, infatti, si legge che chi pensa che l'uno sia qualcosa di reale al di fuori dell'intelletto, confonde l'ente reale con l'ente di ragione: "l'unità non si distingue in nessun modo dalla cosa stessa, o che non aggiunge niente all'ente, ma è soltanto un modo di pensare, mediante il quale separiamo una cosa da altre che gli sono simili o che si accordano con essa in qualche modo"<sup>10</sup>. Un analogo ragionamento è fatto valere per il

<sup>8</sup> Cf. B. SPINOZA, *Principi della filosofia di Cartesio*, prop. 17, in *Tutte le opere*, 443-444.

<sup>9</sup> B. SPINOZA, *Pensieri metafisici*, I, 1, in *Tutte le opere*, 531.

<sup>10</sup> *Ibidem*, I, 6, 553

vero e per il bene che vengono così intesi soltanto come modi del pensiero senza alcuna consistenza ontologica.

Al frequentatore della filosofia di Tommaso d'Aquino, pur se a una prima lettura dei testi spinoziani sembra cogliere qualcosa di familiare, appare successivamente chiara la distanza delle due posizioni. Nel *De ente et essentia*, infatti, Tommaso distingue l'ente reale dall'ente logico, considerandoli ovviamente diversi, ma pur sempre enti. La distinzione di Tommaso risulta poi determinante per gli ulteriori chiarimenti che riguardano l'essenza, la quiddità, la nozione di natura intesa come equivalente dell'essenza, ma anche il composto di materia e forma e la fondamentale nozione di forma sostanziale. Per Spinoza, tutto questo è fuori luogo e falso<sup>11</sup>.

Una delle critiche più forti che Spinoza porta verso alcuni concetti della filosofia scolastica, e implicitamente tomistica, è la negazione della forma sostanziale e della nozione di accidente. In un passo Spinoza è molto eloquente e non lascia alcun dubbio: "Abbiamo già mostrato che in natura non esiste nient'altro all'infuori delle sostanze e dei loro modi, perciò qui non bisognerà aspettarsi che diciamo qualcosa sulle forme sostanziali e degli accidenti reali: queste cose e altre della stessa risma, non sono altro che sciocchezze"<sup>12</sup>. L'insieme di questi contenuti filosofici: la negazione della distinzione tra ente reale e ente logico con la riduzione dell'ente logico a solo modo del pensiero, l'abbandono della forma sostanziale e della nozione di accidente, insieme ad altre scelte teoretiche, come ad esempio l'assunzione esclusiva dell'univocità, costituiscono i primi presupposti che conducono Spinoza a concepire la natura in una maniera radicalmente diversa rispetto alla gran parte degli scolastici e in particolare a Tommaso d'Aquino. Il profondo solco che separa le due concezioni appare, però, in tutta la sua evidenza, come è noto, con il *Breve trattato* e con la principale opera di Spinoza, ossia con l'*Etica*<sup>13</sup>, della quale ora si prenderà in esame la prima parte intitolata *De Deo*.

<sup>11</sup> Cf. *Ibidem*, I, 1, 533.

<sup>12</sup> *Ibidem*, II, 1, 561.

<sup>13</sup> Ovviamente non si può non ricordare qui il *Tractatus theologico-politicus*, l'opera con la quale Spinoza esprime tutte le sue critiche alla considerazione della sacralità della Bibbia, dei profeti, dei miracoli e della religione rivelata. Per un'introduzione generale all'*Etica*, cf. F. MIGNINI, *L'Etica di Spinoza. Introduzione alla lettura*. E. SCRIBANO, *Guida alla lettura dell'Etica di Spinoza*.

## I. La natura e Dio secondo Spinoza

Spinoza conosce senz'altro almeno due diverse accezioni del termine natura: in una prima accezione, già presente nella filosofia scolastica, il termine natura ricopre il significato di ciò che è contenuto nel concetto di qualcosa e sta ad indicare l'essenza o ciò che appartiene essenzialmente a qualcosa, ciò che costituisce in modo specifico qualcosa. In questo senso, Spinoza lo adotta quando parla della natura di Dio, della natura del corpo e così via<sup>14</sup>. L'altro significato copre la totalità del reale che si identifica con l'unica sostanza, perfetta, infinita e necessaria. Quest'ultimo significato è il risultato diretto dei primi e fondamentali assunti dati dalle definizioni poste all'inizio della prima parte dell'*Etica* e dagli assiomi che seguono. Da essi Spinoza deriva la dimostrazione che esiste un'unica sostanza infinita, che viene poi identificata con Dio, la quale produce necessariamente tutto ciò che esiste in modo tale che nulla possa esistere al di fuori di essa. Per questa ragione, la sostanza infinita, Dio, si identifica con la natura stessa<sup>15</sup>.

La riflessione sulla sostanza è articolata con una serie di dimostrazioni che seguono le corrispondenti proposizioni, la maggior parte delle quali si fondano principalmente sulla prima definizione: "Per causa di sé intendo ciò la cui essenza implica l'esistenza, ossia ciò la cui natura non può essere concepita se non come esistente"<sup>16</sup> e sulla terza definizione: "Per sostanza intendo ciò che è in sé ed è concepito per sé: ovvero ciò, il cui concetto non ha bisogno del concetto di un'altra cosa, dal quale debba essere formato"<sup>17</sup>. Da queste definizioni, infatti, Spinoza, nello sviluppo

<sup>14</sup> Cf. "Idem est dicere, aliquid in rei alicujus natura sive conceptu contineri, ac dicere id ipsum de ea re esse verum" (B. SPINOZA, *Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae*, I, 5 dim., in *Tutte le opere*, 412); "ad Dei naturam pertinet existentia" (Ibidem, *Sc.*); "Quamvis durities, pondus, et reliquae sensiles qualitates a corpore aliquo separentur, integra remanebit nihilominus natua corporis" (Ibidem, II, 1, 456); "Corporis sive Materiae natura in sola extensione consistit" (Ibidem, II, 2). Cf. anche *Cogitata metaphysica*, I, 1, in *Tutte le opere*, 532, e *Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae*, I, introd., in *Tutte le opere*, 390, dove Spinoza parla dell'indagine che Cartesio ha condotto sulla natura del pensiero e sulla natura dell'ente perfettissimo. Gli esempi si potrebbero moltiplicare.

<sup>15</sup> L'identificazione di Dio e della natura era già presente nel *Breve trattato*, dove però, a differenza dell'*Etica*, Spinoza sviluppa il suo ragionamento partendo dalla natura e non da Dio.

<sup>16</sup> B. SPINOZA, *Etica. Dimostrata con Metodo Geometrico*, I, def. 1, 87.

<sup>17</sup> Ibidem, def. 3.

del suo lavoro, deriva che due sostanze che hanno attributi diversi non hanno nulla di comune tra di loro, perché se avessero qualcosa in comune il concetto di una implicherebbe quello dell'altra e così le due sostanze non sarebbero fondate su ciò che è in sé e si concepisce per sé. Dalla definizione di sostanza deriva direttamente la quinta proposizione: "In natura non si possono dare due o più sostanze della stessa natura, ossia dello stesso attributo"<sup>18</sup>, e la sesta: "Una sostanza non può essere prodotta da un'altra sostanza"<sup>19</sup>, che già da sole sono sufficienti per dimostrare l'esistenza di un'unica sostanza. A queste proposizioni Spinoza ne aggiunge altre due per dimostrare che la sostanza esiste e che è necessariamente infinita<sup>20</sup>. L'esistenza di una tale sostanza è fondata in senso rigorosamente logico: se la sostanza può essere intesa come causa di sé e l'essenza di ciò che è causa di sé implica l'esistenza, vuol dire che ciò che è inteso per sé esiste necessariamente.

Pur se Dio appare già nelle definizioni e sia alquanto intuitivo che la sostanza sia Dio, e nonostante un fugace cenno vi sia nello scolio secondo della proposizione ottava, Spinoza arriva a parlare chiaramente di Dio soltanto nella proposizione undicesima: "Dio, ossia la sostanza che consta di infiniti attributi, ciascuno dei quali esprime un'essenza eterna ed infinita, esiste necessariamente"<sup>21</sup>, alla quale segue la dimostrazione dell'esistenza di Dio sia con un argomento a priori che con un argomento a posteriori che fa leva sull'essere necessario e possibile: "Ma noi esistiamo o in noi o in un'altra cosa che esiste necessariamente (*vedi As. 1 e la Prop. 7*). Dunque l'Ente assolutamente infinito, cioè (*per la Def. 6*) Dio, esiste necessariamente"<sup>22</sup>. La dimostrazione, di origine avicenniana, si trova con una formulazione diversa anche in Tommaso d'Aquino, ed è la terza delle celeberrime cinque vie proposte nella *Summa theologiae*. Si può osservare che, al di là della formulazione, la differenza tra la dimostrazione a posteriori di Spinoza e la terza via di Tommaso è enorme, perché la dimostrazione di Spinoza si inserisce in una visione in cui il finito non è altro che un modo dell'infinito, annullando di fatto ogni differenza ontologica tra finito e infinito, e dove tutta la realtà è dedotta da un'unica idea chiara e distinta, mentre nella riflessione di Tommaso, grazie all'analogia dell'essere, la differenza

<sup>18</sup> Ibidem, I, prop. 5, 89.

<sup>19</sup> Ibidem, I, prop. 6, 90.

<sup>20</sup> Sono precisamente le proposizioni 7 e 8, cf. ibidem, 90.

<sup>21</sup> Ibidem, I, prop. 11, 94.

<sup>22</sup> Ibidem, Altr., 95.

ontologica è mantenuta e ha un ruolo fondamentale per non confondere i piani di riflessione tra quello che si rivolge agli enti finiti e quello che si rivolge a Dio.

La difficoltà più ardua che Spinoza deve affrontare, però, è la dimostrazione dell'attributo dell'estensione. Se infatti esiste un'unica infinita sostanza che è Dio, allora tutto ciò che esiste è in Dio: "Tutto ciò che è, è in Dio e niente può essere né essere concepito senza Dio"<sup>23</sup>. A questa proposizione segue una dimostrazione e uno scolio dedicato all'attribuzione dell'estensione alla sostanza e quindi a Dio. Senz'altro Dio non è corpo, nel senso che non può avere una quantità lunga, larga e profonda, ma ciò non vuol dire che a Dio si debba negare necessariamente ogni estensione. Ciò è evidente già da quanto si è visto, tuttavia Spinoza avverte l'esigenza di confutare coloro che negano l'attribuzione dell'estensione a Dio. In primo luogo, Spinoza critica chi afferma che non possa esistere un infinito materiale. Costoro, infatti, prendevano in considerazione le assurdità nelle quali si cadeva, ammettendo l'esistenza dell'infinito, come per esempio il riconoscere che se l'infinito fosse diviso in due parti, si avrebbe che è diviso o in due parti finite, contraddicendo così l'assunto iniziale, oppure in due parti infinite, creando così un infinito che è doppio di un altro infinito. Di seguito, Spinoza cita coloro che ritengono un'imperfezione la sostanza corporea, per cui non può essere attribuita a Dio. Il limite di queste posizioni per Spinoza consiste nel considerare la sostanza corporea composta di parti, una contraddizione con quanto si deve logicamente affermare della sostanza, come emerge secondo Spinoza da queste due proposizioni: "Nessun attributo della sostanza può essere concepito in modo vero, da cui segua che la sostanza possa essere divisa" e "La sostanza assolutamente infinita è indivisibile"<sup>24</sup>. L'errore sarebbe, così, nel considerare la natura non con l'intelletto, ma con l'immaginazione concependola nell'ordine della quantità e strettamente vincolata ai corpi finiti e materiali. In un passo molto noto Spinoza, inoltre, scrive:

Se, dunque, poniamo alla quantità come è nell'immaginazione, il che viene fatto da noi spesso e più facilmente, si troverà che è finita, unica, divisibile e composta di parti; se invece poniamo mente ad essa come è nell'intelletto e la concepiamo in quanto sostanza, il che capita assai difficilmente,

<sup>23</sup> Ibidem, I prop. 15, 97.

<sup>24</sup> Ibidem, I, prop. 12 e prop. 13, 96.

allora, come abbiamo già dimostrato a sufficienza, si troverà che è infinita, unica e indivisibile<sup>25</sup>.

Tuttavia la posizione di Spinoza non manca di una certa ambiguità, che consiste nel dedurre tutto logicamente da ciò che appare chiaro e distinto nella definizione con un procedimento sintetico, ma che al contempo riduce l'esperienza stessa del mondo a un inganno dell'immaginazione, come aveva fatto Cartesio, trascurando il fatto che le nozioni principali, come quella del pensiero e dell'estensione, non possono essere date se non nell'esperienza stessa.

Per Spinoza, quindi, la distinzione nella materia non può essere che modale. Gli enti corporei che pur costituiscono la natura sono modi della sostanza, ma non sono la sostanza stessa. L'esempio fatto da Spinoza, il quale evidentemente avverte qui l'esigenza di una spiegazione esaustiva, è quanto mai chiaro:

Per esempio concepiamo che l'acqua, in quanto è acqua, è divisibile e le sue parti sono separate le une dalle altre; ma non in quanto è una sostanza corporea; in tanto, infatti, non si separa, né si divide. Inoltre, l'acqua, in quanto acqua, si genera e si corrompe; ma in quanto sostanza, non si genera né si corrompe<sup>26</sup>.

La materia, quindi, non è divisibile e composta di parti ed è del tutto errato ritenerla indegna di attribuirle a Dio. Tutto, quindi, è in Dio e al di fuori di Dio non può esserci alcuna sostanza.

L'unica distinzione che Spinoza ammette è tra la natura naturata e la natura naturante, chiaramente illustrata nello scolio della proposizione 29:

Prima di andare oltre, voglio qui spiegare, o piuttosto ricordare cosa si debba intendere per Natura naturante e cosa per Natura naturata. Infatti, ritengo che da quel che è stato detto prima risulti ormai che per Natura naturante dobbiamo intendere ciò che è in sé ed è concepito per sé, ossia tali attributi della sostanza che esprimono l'eterna ed infinita essenza, cioè (per il Coroll. 1 della Prop. 14 e il Coroll. 3 della Prop. 17) Dio in quanto si considera come causa libera. Per Natura naturata invece intendo tutto ciò che segue dalla ne-

<sup>25</sup> Ibidem, I, prop. 15, Sc., 100.

<sup>26</sup> Ibidem.

cessità della natura di Dio ossia dalla necessità di ciascuno dei suoi attributi, cioè tutti i modi degli attributi di Dio, in quanto sono considerati come cose che sono in Dio e che non possono né essere, né essere concepite senza Dio<sup>27</sup>.

In questo modo, la natura naturante, ossia ciò che è in sé, e la natura naturata, gli effetti di ciò che è in sé, si trovano in un reciproco legame immanente che consente di poter parlare della natura come della totalità nella quale ricade tutto l'ordine del reale secondo un processo necessario. Sono così soddisfatte, come fa emergere Deleuze, le tre forme di univocità rispondenti alle tre interne distinzioni del sistema, ossia della causa, dell'attributo e del modo, in modo che ci sia un'univocità della causa, dell'attributo e del modo:

Il Naturalismo è qui ciò che deve soddisfare alle tre forme dell'univocità: l'univocità degli attributi, in cui gli attributi, sotto la medesima forma, costituiscono l'essenza di Dio in quanto Natura naturante e contengono le essenze dei modi in quanto Natura naturata; l'univocità della causa, in cui la causa di tutte le cose si predica di Dio in quanto genesi della natura naturata, nello stesso senso che causa di sé, in quanto genealogia della natura naturante; l'univocità della modalità, in cui il necessario qualifica tanto l'ordine della natura naturata che l'organizzazione della natura naturante<sup>28</sup>.

Natura naturante e natura naturata, prese insieme, indicano dunque la totalità nella quale Dio, pienamente identificato con la sostanza, produce per necessità intrinseca l'ordine delle cose. Non si esce dunque dal monismo, come Fabro ha osservato<sup>29</sup>. Le premesse logiche della necessità con la quale le cose derivano da Dio si trovano negli assiomi 3 e 4. Posta, infatti, una causa segue necessariamente il suo effetto, la cui conoscenza dipende dalla conoscenza della causa. In questo senso, dalla sostanza infinita devono seguire tutti gli effetti che sono infiniti come infinita è la sostanza:

<sup>27</sup> Ibidem, I, 29, Sc., 110.

<sup>28</sup> G. DELEUZE, *Spinoza. Filosofia pratica*, 84.

<sup>29</sup> "Dio è la *natura naturans* ossia la realtà ricondotta alla sua unità costitutiva e costituenti in atto, ma nella natura e come natura appunto. Alla *natura naturata* si riferiscono infatti la dualità degli attributi e la molteplicità dei modi, che non rompono ma saldano in modo indissolubile l'unità della sostanza ch'è espressa dalla *natura naturans*" (C. FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, 138).

“Dalla necessità della divina natura devono seguire infinite cose, in infiniti modi”<sup>30</sup>. Da ciò Spinoza fa seguire che Dio è causa efficiente di tutte le cose che possono cadere sotto l’intelletto infinito<sup>31</sup>. Ciò non vuol dire che Dio non sia libero, perché la libertà di Dio è data dal fatto che soltanto Dio esiste e opera per la necessità della sua natura<sup>32</sup>, come già aveva affermato nella settima definizione. La dimostrazione dell’essere necessario che esiste in forza della sua stessa necessità comporta, come è già per Cartesio, la negazione della distinzione tra intelletto e volontà in Dio, essendo l’intelletto e la volontà soltanto dei modi dell’attributo del pensiero.

Se dunque tutto nella natura avviene per necessità e perfettamente, non è possibile che ci sia un fine della natura, perché una concezione che individua un fine nella natura la sovverte completamente. Per Spinoza una dottrina che stabilisce un fine per la natura toglie ogni perfezione a Dio, perché se Dio agisse per un fine, desidererebbe necessariamente qualcosa di cui manca<sup>33</sup>. La tendenza ad attribuire un fine alla natura è frutto dell’immaginazione e dell’ignoranza che spingono gli uomini a considerare le cose non per quello che sono, ma per l’utile che apportano e quindi in senso finalistico. La negazione del finalismo è tanto radicale che Spinoza nel secondo scolio della proposizione trentatré nega assolutamente che Dio possa fare tutto in vista del bene:

Confesso che l’opinione che sottomette tutte le cose a una certa qual volontà indifferente di Dio e stabilisce che tutte le cose dipendono dal suo beneplacito, si allontana dal vero meno di quella di coloro che stabiliscono che Dio fa ogni cosa in vista del bene. Infatti, costoro sembrano porre al di fuori di Dio qualcosa che non dipende da Dio, cui Dio nel suo operare tende come ad un modello o al quale mira come verso un certo scopo. Il che, senza dubbio, non significa altro che sottomettere Dio al fato<sup>34</sup>.

Una tale posizione colpisce un’ampia tradizione compreso Tommaso d’Aquino, per il quale Dio crea il mondo per comunicare la sua perfezione

<sup>30</sup> B. SPINOZA, *Etica. Dimostrata con Metodo Geometrico*, I, prop. 16, 101.

<sup>31</sup> *Ibidem*, I, prop. 16, cor. 1.

<sup>32</sup> *Ibidem*, I, prop. 17, cor. 2, 102.

<sup>33</sup> “Inoltre, questa dottrina toglie la perfezione di Dio: infatti, se Dio agisce in vista di un fine, necessariamente appetisce qualcosa di cui manca” (*Ibidem*, I, appendice, 119).

<sup>34</sup> *Ibidem*, I, prop. 33, Sc. 2, 115.

che è la sua bontà<sup>35</sup>. È evidente che Spinoza ha tutt'altra concezione del bene, al quale non dà alcun fondamento ontologico né lo considera un trascendentale, come si è visto. L'ente eterno e infinito, ossia Dio o la Natura, infatti, agisce con la stessa necessità con la quale esiste e per questa ragione non è possibile alcuna finalità nella stessa natura<sup>36</sup>.

## II. Rilievi critici da un punto di vista tomistico

Ad avere un ruolo determinate nella riflessione spinoziana è la piena adesione all'univocità e la convinzione che ciò che è pensato in maniera chiara e distinta debba necessariamente possedere tutte le proprietà che implica, se non si vuole cadere in una contraddizione. Inoltre, presupposto fondamentale è l'accezione di sostanza, già data da Cartesio, secondo la quale la sostanza non può dipendere da altro, non può essere quindi che causa di se stessa e, in questo senso, non può essere che unica, non potendo esserci più sostanze che siano causa di se stesse. Dire, infatti, che la sostanza è ciò che è in sé vuol dire che la sostanza non dipende da altro, e in questo senso la sostanza esiste soltanto in forza di se stessa e non ha altra causa al di fuori di sé; dire che la sostanza è ciò che si concepisce per sé vuol dire che la sostanza non richiede un altro concetto oltre il concetto di se stessa per essere intesa. In altre parole, la conoscenza e la costituzione ontologica della sostanza è un'evidenza logica. Secondo Sofia Vanni Rovighi, così concepita la sostanza non sembra molto differente dalla definizione che ne dà Tommaso d'Aquino, per il quale noi conosciamo a partire dall'ente che si concepisce anzitutto come sostanza che dice in primo luogo *l'hoc aliquid*<sup>37</sup>. Si potrebbe anche essere d'accordo con la Vanni Rovighi su questo punto, tuttavia come la stessa studiosa mette in evidenza senza però trarre

<sup>35</sup> Oltre alla questione dedicata esplicitamente all'attribuzione del bene a Dio, si consideri questo testo che si trova in una prospettiva radicalmente contraria a quella spinoziana: «Sed primo agenti, qui est agens tantum, non convenit agere propter acquisitionem alcius finis; sed intendit solum communicare suam perfectionem, quae est eius bonitas» (Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae* I, q. 45 c.), ma anche la risposta al primo argomento: «Ad primum ergo dicendum quod agere propter indigentiam non est nisi agentis imperfecti, quod natum est agere et pati. Sed hoc Deo non competit. Et ideo ipse solus est maxime liberalis: quia non agit propter suam utilitatem, sed solum propter suam bonitatem» (ibidem, q. 45, ad 1).

<sup>36</sup> Cf. B. SPINOZA, *Etica. Dimostrata con Metodo Geometrico*, IV, Pref., 232.

<sup>37</sup> Cf. S. VANNI-ROVIGHI, "La teoria spinoziana della sostanza e la metafisica tomistica". In *Spinoza nel suo terzo centenario della sua nascita*, 7-8.

tutte le conseguenze, il punto di partenza di Tommaso è l'ente reale che si dà nell'apprensione sensibile, e non la definizione di sostanza come per Spinoza. In questo senso, il punto di partenza di Spinoza ha già in sé tutte le conseguenze logiche, soprattutto se si collega la definizione di sostanza con quella di causa di sé stessa, la prima delle definizioni fornite da Spinoza: "Per causa di sé intendo ciò la cui essenza implica l'esistenza, ossia ciò la cui natura non può essere concepita se non come esistente"<sup>38</sup>. Perché una realtà che è causa di sé deve necessariamente esistere? La risposta è ovvia: perché una realtà ontologicamente o dipende da altro, oppure è indipendente, ma se è ontologicamente indipendente, come la sostanza che non può dipendere da altro, posta la sua essenza essa deve necessariamente esistere e in questo senso non può avere altra causa che se stessa. Così poste, le due definizioni di causa di sé e di sostanza sembrano costituire una forma di circolarità viziosa: si dà in anticipo ciò che poi deve essere dimostrato (e fin qui non c'è alcuna viziosità), ma poi si utilizza allo stesso tempo ciò che è dato in anticipo, ossia le definizioni, come fondamento giustificativo della dimostrazione (e qui c'è la viziosità dell'argomentazione). Le due definizioni, di causa di sé e di sostanza, ci conducono inoltre a individuare il principio sul quale si basano, ossia una stringente identità di essere e pensiero e una visione univoca dei concetti. Ed è proprio perché fonda implicitamente la sua dottrina sull'univocità e sull'apriorità della sostanza che Spinoza deve negare l'esistenza delle sostanze individuali, ritenendole modi della sostanza. Se, infatti, si dà il concetto di un'unica sostanza di per sé intelligibile, eterna ed infinita, ogni differenza viene annullata, perché o si deve riconoscere che ogni sostanza si identifica con un'altra, ottenendo così sempre un'unica sostanza, oppure si deve ammettere che ogni differenza non può essere concepita che come affezione della sostanza e in questo senso non sono possibili le sostanze individuali. Una reale differenza ontologica tra ciò che è in sé e ciò che è per altro risulta così ridotta a un punto di vista logico, o al limite alla differenza tra l'in sé e la sua exteriorizzazione.

È risaputo che la dissoluzione della concezione classica aristotelico-tomistica della nozione di sostanza realizzata da Spinoza si sviluppa all'interno del tentativo di superare le difficoltà aperte da Cartesio con il riconoscimento da una parte di una sostanza che in sé e per sé si concepisce, dall'altra di due autonome *res*, la *cogitans* e la *extensa*. Ad assumere un ruolo determinate nella definizione di sostanza sia per Cartesio che per Spinoza sono i

<sup>38</sup> Ibidem, I, def. 1, 87.

due concetti di essere ed esistenza. Nel caso di Spinoza la questione acquista questa connotazione: l'essenza si distingue dall'esistenza, ma nel caso dell'ente finito la distinzione non ha alcun rilievo, perché a essere realmente distinte sono l'essenza e la causa dell'essere. Posta infatti un'essenza, per il fatto stesso che essa è stata posta da Dio stesso, essa esiste necessariamente. In altre parole, l'essenza della realtà finita implica l'esistenza e si distingue soltanto dalla sua causa dell'esistenza<sup>39</sup>. Parzialmente d'accordo con questa lettura critica di Spinoza è Cornelio Fabro, per il quale l'esistenza come fatto della causalità divina è proprio della metafisica scolastica del '600 che ha esercitato una grande influenza sulla formazione del pensiero di Spinoza. Infatti, secondo Fabro, Spinoza intende ancora l'esistenza come attualità, ma soltanto per dire che la creatura è un modo di Dio, una realtà finita totalmente assorbita nell'infinità della sostanza. Senz'altro, però, anche per Fabro, Spinoza ha assunto dalla scolastica del suo tempo la distinzione tra esistenza e essenza come due momenti, ma non come due principi. In due momenti stanno tra di loro come essenza possibile ed essenza reale, modo della possibilità e modo della realtà. Dio diviene così l'unica sostanza realmente esistente, mentre gli enti finiti sono i suoi modi; Dio è la perfezione, le cose sono i momenti dell'esteriorità divina<sup>40</sup>.

La distanza tra la concezione spinoziana di Dio e della natura, e quella tomistica appare evidente<sup>41</sup>. Il linguaggio è lo stesso, alcune assunzioni sembrano perfino essere comuni, come ad esempio la concezione di Dio secondo la quale in Dio c'è identità di essere ed essenza, ma i presupposti e l'impostazione metafisica di fondo sono distanti anni luce. Per Spinoza, infatti, il reale appare ridursi all'essenza, la quale perché è pensata deve necessariamente esistere, dal momento che c'è identità di essere e pensiero. Esiste, quindi, un solo ordine reale che è quello dell'essenza con un unico esistente, ossia la sostanza, nel quale si risolvono esteriormente la natura in cui è compreso anche l'uomo. Per Tommaso, invece, non è l'essenza che rende l'esistenza all'ente, ma l'essere, il quale non può venir dedotto da un'essenza, essendone l'atto fondamentale<sup>42</sup>. Si è quindi con Spinoza molto lontani dalla nozione di Dio come *ipsum esse subsistens* e dalla compren-

<sup>39</sup> Cf. É. Gilson, *L'Essere e l'essenza*, 152.

<sup>40</sup> Cf. C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, 142.

<sup>41</sup> Sulle nozioni di natura e naturale secondo Tommaso, cf. L. CONGIUNTI, Il significato di "natura" e "naturale" in San Tommaso. Contributo ad un'analisi dei termini. *Frontiere. Rivista di filosofia e teologia* 1, 337-372.

<sup>42</sup> Cf. *ibidem*, 145-146.

sione delle creature costituite di essere, più precisamente di atto d'essere partecipato, ed essenza.

In definitiva, come nota sempre Fabro, la concezione di Dio come causa di sé si riduce a essere una concezione di Dio come causa immanente delle cose, che assorbe tutte le forme di causalità e, di conseguenza, a negare la possibilità che un effetto finito possa derivare da una causa finita. A riguardo, mi sembrano ancora valide alcune considerazioni di Augusto Guzzo, per il quale la sostanza infinita non può produrre che come causa immanente, perché se ci fosse qualche altra causa essa non sarebbe più la sostanza infinita<sup>43</sup>, e io aggiungo l'unica sostanza. Così scrive Guzzo:

Il problema è: come può la causalità immanente (la sola maniera in cui la sostanza infinita possa causare qualcosa) operare come causalità transitiva (la sola maniera in cui le modificazioni finite della sostanza infinita possano causare i loro effetti finiti?).

Sarebbe inutile attendere una risposta a tale domanda, giacché le due concezioni della causalità si contrappongono l'una all'altra, né c'è nella filosofia spinoziana una concezione più alta in cui quelle due possano essere ricomprese. Se si accentua il motivo della causalità immanente, resta senza spiegazione la *diversità* dell'effetto finito dalla sua causa finita; se si accentua il motivo della causalità transitiva, si perde il concetto della sostanza *infinita*, che non ammette prodotti che cadano fuori di essa, separati e diversi<sup>44</sup>.

La citazione di Guzzo ci offre la possibilità di puntualizzare che la concezione della natura di Spinoza annulla radicalmente l'autonomia delle cause seconde. Tommaso d'Aquino ha, invece, chiara la condizione di autonomia delle operazioni naturali affermata con forza contro un'altra forma di necessitarismo, ossia quello arabo<sup>45</sup>. Per l'Aquinate, infatti, l'influenza di Dio non può essere tale da annullare la capacità propria della causa seconda, tranne che nel caso del miracolo che, guarda caso, Spinoza rifiuta

<sup>43</sup> A. GUZZO, *Il pensiero di Spinoza*, 129.

<sup>44</sup> *Ibidem*, 130.

<sup>45</sup> «Concedendum est Deum operari in natura et voluntate operantibus. Sed quidam hoc non intelligentes, in errorem inciderunt: attribuentes Deo hoc modo omnem naturae operationem quod res penitus naturalis nihil ageret per virtutem propriam» (TOMMASO D'AQUINO, *De potentia*, q. 3, a. 7. resp.). Cf. Anche TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 115, a. 1. Le citazioni si potrebbero moltiplicare, ma è nota la posizione di Tommaso su questo punto.

decisamente, facendone oggetto di aspra critica nel *Tractatus theologico-politicus*. Per Tommaso, le cause seconde agiscono in forza di ciò che hanno ricevuto dalla causa prima e lo fanno in quanto sono realmente cause, per cui possono anche dare una forma di essere (ovviamente non si tratta del primo essere, che invece è dato da Dio), come avviene per esempio nella procreazione.

Figlio di un'epoca intrisa di un radicale razionalismo, Spinoza giunge a una filosofia in cui si pretende di mostrare la totalità nelle sue intrinseche connessioni. La sconfinata fiducia nel pensiero lo conduce alla profonda convinzione che l'ordine della natura possa essere spiegato nella sua completezza partendo da nozioni chiare e distinte, ma a pagarne le conseguenze è l'immediata relazione con il mondo, la conoscenza fondata sull'esperienza. In una lettera indirizzata a De Vries, nella quale il giovane allievo chiede se abbiamo bisogno dell'esperienza per sapere se la definizione di un attributo sia vera, Spinoza risponde che non c'è bisogno dell'esperienza se non per ciò che non si può ricavare dalla definizione della cosa, come l'esistenza dei modi, mentre per ciò la cui esistenza è indistinguibile dall'essenza, è sufficiente la definizione. E aggiunge,

Anzi, nessuna esperienza potrà mai informarci di ciò, perché essa non ci dà alcuna essenza delle cose; tutt'al più potrà determinare la nostra mente a riflettere soltanto intorno all'essenza di cose certe. Perciò, siccome l'esistenza degli attributi non differisce dalla loro essenza, non potremo raggiungerla col mezzo di veruna esperienza<sup>46</sup>.

Lo scredito dell'esperienza lascia molto perplessi, perché in fondo ogni definizione che noi possiamo trovare ha come base di riflessione sempre ciò che si apprende nell'esperienza. La stessa nozione di essere o di esistenza è tale soltanto perché noi l'elaboriamo a partire dall'esperienza. Spinoza, infatti, non sembra chiarire da dove prenda la nozione di esistenza. Un'analogia osservazione critica è stata sviluppata anche da Christian Wolff in *Theologia naturalis*, nei paragrafi del quarto capitolo dedicati a Spinoza che sono quelli che vanno dal 671 al 716. In diversi passaggi, il filosofo tedesco mette in evidenza le contraddizioni dello spinozismo, in particolare quando osserva che Spinoza pone definizioni che devono

<sup>46</sup> B. SPINOZA, *Epistola X*, in *Epistolario*, 72-73.

essere dimostrate a partire dall'esperienza e non assunte come vere per sostenere la propria ipotesi<sup>47</sup>.

Con Spinoza ci troviamo dinnanzi a una grandiosa impresa filosofica, a un tentativo immane di determinazione razionale del reale. Ciononostante, appaiono validi i motivi di riflessione nell'antispinozismo, soprattutto quelli che sviluppano una critica dei presupposti del sistema proposto dal filosofo olandese, convergenti con una lettura "tomistica" del suo pensiero. Con essa appare evidente lo slittamento significativo di nozioni fondamentali del pensiero di Tommaso d'Aquino realizzato in un contesto nominalista fortemente caratterizzante la seconda scolastica e che ha segnato in profondità la riflessione di Spinoza. Da questo punto di vista, è chiaro che Spinoza ha avuto un confronto con i testi dei suoi contemporanei, ma appare essere digiuno di una profonda conoscenza dell'autentico pensiero dei fondatori della scolastica. Di fatto, la filosofia di Tommaso d'Aquino non risulta colpita dalla logica di Spinoza, ma al contrario ha valide argomentazioni per mostrarne gli intrinseci limiti.

### Riferimenti bibliografici

CONGIUNTI, L. (2012). Il significato di "natura" e "naturale" in San Tommaso. Contributo ad un'analisi dei termini. *Frontiere. Rivista di filosofia e teologia* 1, 337-372.

DELEUZE, G. (2016). *Spinoza. Filosofia pratica*. Salerno: Orthotes.

DOUGLAS, A. X. (2015). *Spinoza and Dutch Cartesianism*. Oxford: Oxford University Press.

FABRO, C. (1964). *Introduzione all'ateismo moderno*. Roma: Editrice Studium.

FREUDENTHAL, J. (1887). Spinoza und die Scholastik. In *Philosophische Aufsätze. Edward Zeller gewidmet*, Fues's Verlag: Leipzig, 83-138.

GILSON, É. (1967). *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Paris: Vrin.

— (1988). *L'essere e l'essenza*. Milano: Editrice Massimo.

GRANT, E. (2001). *La fondazione medievale della scienza moderna*. Torino: Einaudi.

<sup>47</sup> Tra i diversi testi, cito il seguente particolarmente esplicito: "Notandum in genere est, Spinozam definitiones suas condidisse in gratiam hypotheseos suae animo jam antea conceptae, ut eandem ex iis tanquam principiis demonstrare valeret; non vero easdem ex ipsis rebus derivasse, ac inde hypoyhesin deduxisse, quemadmodum fieri debebat (C. WOLFF, *Theologia naturalis. methodo scientifica pertractata. Pars posterior*, par. 677, 348).

- GUARDINI, R. (1989). *La fine dell'epoca moderna*. Brescia: Morcelliana.
- GUZZO, A. (1980). *Il pensiero di Spinoza*. Firenze: La Nuova Italia.
- MORI, G. (2016). *L'ateismo dei moderni. Filosofia e negazione di Dio da Spinoza a d'Holbach*. Roma: Carocci editore.
- MIGNINI, F. (2006). *Introduzione a Spinoza*. Roma-Bari: Laterza.
- (2015). *L'Etica di Spinoza. Introduzione alla lettura*. Roma: Carocci editore.
- NADLER, S. (2020). *Spinoza e l'Olanda del Seicento*. Torino: Einaudi.
- SCRIBANO, E. (2008). *Guida alla lettura dell'Etica di Spinoza*. Roma-Bari: Laterza.
- SPINOZA, B. (2010). *Tutte le opere. Testi originali a fronte*. Milano: Bompiani.
- (1995). *Etica. Dimostrata con Metodo Geometrico*. Roma: Editori Riuniti.
- (1974). *Epistolario*. Torino: Einaudi.
- TOMMASO D'AQUINO (1888). *Summa Theologiae*. I. Roma: Ex Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide.
- (1889). *Summa Theologiae*. I. Roma: Ex Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide.
- (1965). *Quaestiones disputatae, t. 2: Quaestiones disputatae de potentia*. Torino-Roma: Marietti.
- VANNI-ROVIGHI, S. (1934). La teoria spinoziana della sostanza e la metafisica tomistica. In *Spinoza nel suo terzo centenario della sua nascita*. Milano: Vita e Pensiero, 7-20.
- VINCIGUERRA, L. (2015). *Spinoza*. Roma: Carocci editore.
- WOLFF, C. (1738). *Theologia naturalis methodo scientifica pertractata. Pars posterior*. Verona: Typis Dionysii Ramanzini Bibliopolae apud S. Thomam.