

## Sul concetto di causa in rapporto al Principio. Aristotele e Spinoza in cammino verso Dio

*Marco Viscomi*

Università degli Studi di Perugia

marcoviscomi@libero.it

DOI: 10.17421/2498-9746-03-03

### Sommario

Il presente contributo tenta di articolare un raffronto critico sul concetto di causalità tra Aristotele e Spinoza. Prendendo in esame le tematiche del motore immobile e del *causa sui*, lo scopo del testo è quello di considerare come questi due approcci speculativi si relazionino alla questione centrale sul Principio, su Dio. Senza pretendere in alcun modo di esaurire una simile tematica, così complessa ed articolata nella sua sostanza, il saggio si limita ad analizzare l'argomentazione aristotelica del libro XII della *Metafisica* e l'articolazione di pensiero esposta da Spinoza nella prima parte della sua *Etica*. Lo studio viene così circoscritto a questi precisi riferimenti testuali, rimandando costantemente all'impegno filosofico di chiarire l'andamento dell'indagine adottata dallo Stagirita e dal filosofo olandese. Mentre il primo propone una dimostrazione dell'esistenza della prima causa della realtà, al fine di spiegarne il movimento, il secondo riflette sulla Sostanza divina, in ultima istanza, per considerarla in sé e per sé quale causa di sé medesima. In queste due differenti accezioni di causalità riverbera il problema che si vorrebbe qui mettere in luce, vale a dire il bisogno di identificare un percorso filosoficamente pregnante per parlare del Principio in maniera autentica e fondamentale.

### INDICE

1 La prima causa del movimento: il motore immobile di Aristotele . . .	50
2 La Sostanza come causa di sé in Spinoza . . . . .	58
3 Può il pensiero causale spiegare Dio? . . . . .	65
Riferimenti . . . . .	68

1 LA PRIMA CAUSA DEL MOVIMENTO: IL MOTORE IMMOBILE DI  
ARISTOTELE

La dimostrazione dell'esistenza del motore immobile viene sviluppata da Aristotele nel libro XII della sua *Metafisica*<sup>1</sup>. Il punto di partenza della questione affrontata dallo Stagirita consiste nella problematica rappresentata dal movimento (*κίνησις*). Considerando i principi del divenire e l'insieme delle relazioni causali presenti tra le cose, Aristotele perviene alla domanda centrale su come sia possibile il movimento in generale. Porre la domanda su quest'ultimo significa interrogare la vita che, da un lato, rende possibile il continuo passaggio della potenza all'atto e che, dall'altro lato, coincide in senso fisico e naturale (cioè proprio della *φύσις*) con la realtà nel suo complesso. Chiedere a proposito delle condizioni di possibilità del movimento implica quindi, per Aristotele, porre la domanda fondamentale sul modo d'essere ultimo dell'essente e dell'intero reale.

Ora, partendo da un'osservazione empiristica di base, ci si potrebbe facilmente avvedere di come gli enti si condizionino gli uni gli altri, così da essere rispettivamente l'uno causa del movimento dell'altro. Sebbene il movimento locale tra gli enti potrebbe essere ridotto ad una mera contingenza casualistica, bisogna altresì considerare come l'essenza ordinata del cosmo risieda sul ripetersi di determinati effetti al darsi di particolari cause. È infatti in virtù del nesso causale, il quale correla tra loro gli enti e ne fonda le relazioni contingentate, che questi stessi enti possono sia esistere nella maniera in cui si mostrano essere, sia relazionarsi alle altre realtà esistenti secondo l'ordine naturalistico del cosmo. Però, l'ammissione per la quale l'armonia causale sussistente tra gli enti non si riduca alla casualità di singoli movimenti locali, sta chiaramente ad indicare che la relazione fisica tra gli enti medesimi rimanda al di là della fisica. Ecco il senso nel quale la ragion d'essere della *κίνησις* non può coincidere con la contingenza, né con la non-assolutezza dei singoli movimenti locali degli enti: un simile senso ulteriore si pone a fondamento di ogni relazione fisica fra gli esistenti, proprio in quanto esso si dimostra di natura metafisica. Da qui si comprende, allora, l'incipit del discorso aristotelico:

«dobbiamo dimostrare che necessariamente esiste una sostanza eterna ed immobile. Le sostanze, infatti, hanno priorità rispetto a tutti gli altri modi di essere, e, se fossero tutte corruttibili, allora sarebbe corruttibile tutto

quanto esiste. Ma è impossibile che il movimento si generi o si corrompa, perché esso è sempre stato»<sup>2</sup>.

In natura il processo di corruzione è intrinseco all'essenza stessa della φύσις. Così come si deve riconoscere con Hegel che destino delle cose finite è di finire<sup>3</sup>, ugualmente si dà il fatto che essenza intrinseca a ciò che è naturale consiste nella sua propria caratteristica di nascere, crescere e morire. Una cosa non si direbbe "naturale" se non sottostesse a questa legge implicita della sua essenzialità finita: il fatto, cioè, di dover soccombere allo stesso modo in cui, per aver potuto giungere fattualmente alla vita, quella medesima cosa non si è potuta esimere dal nascere. Sebbene quindi ogni ente della natura sia in sé corruttibile, sostiene Aristotele, non si può d'altro canto affermare che la natura stessa sia soggetta ad una corruzione definitiva. La φύσις, infatti, né è nata in un dato momento del tempo, né potrà avere conseguentemente un attimo preciso di conclusione. Essa non esiste infatti alla maniera di un ente naturale, in quanto si presenta piuttosto come quel sostrato "naturalistico", che consente ad ogni "natura" essenziale delle cose viventi di manifestarsi nella sua finitezza. Una modalità sostanziale di essere, quest'ultima, che trova nella corruttibilità la cifra determinante della sua distinguibilità da ciò che non è "naturale" ma piuttosto, diremmo in senso positivo minimale, tecnico.

Così come la natura non ha avuto generazione e non avrà quindi una corruzione definitiva, in quanto la φύσις non consiste in una singola sostanza naturale (οὐσία), allo stesso modo del movimento in generale non si può dire né che abbia avuto inizio, né che avrà mai fine. Infatti — lo si ribadisca — nascita e morte possono dirsi tratti essenziali solo di ciò che è finito sia nella sua natura, cioè gli enti, sia nella sua collocazione spazio-temporale, vale a dire i movimenti locali. Il movimento in quanto tale, così come la natura nella sua essenza, non può cessare di essere al termine di una successione cronologica di singoli attimi, oppure col proprio pervenire ad un determinato punto spaziale (τόπος)<sup>4</sup>, nel quale subentri qualcosa come una quiete eterna e definitiva. Quest'ultima coinciderebbe infatti con la morte, ma è appunto quest'ultima dimensione che non è essenzialmente propria né della natura nell'infinita totalità, né del movimento nel senso fondamentale del suo accadere. Per Aristotele, è tanto inconcepibile che il movimento cessi di essere, quanto è parimenti impossibile

«che si generi o si corrompa il tempo, perché non potrebbero esserci il prima e il poi se non esistesse il tempo. Dunque, anche il movimento è continuo come il tempo: infatti, il tempo o è la stessa cosa che il movimento o una caratteristica del medesimo»<sup>5</sup>.

Come il tempo non coincide con nessuno dei suoi singoli momenti, in quanto esso consiste piuttosto nella successione di questi ultimi e nella relazione tra il prima e il poi, i quali consentono a quelli di originarsi l'uno nell'altro<sup>6</sup>, così il movimento in generale non si mostra riducibile ad alcun movimento particolare e locale. La *κίνησις* di cui parla Aristotele consiste infatti nella ragion d'essere del movimento in generale, vale a dire della necessità per la quale il movimento, che pure si mostra esistere nella relazione causale fra gli enti, non è in alcun modo un muoversi di qualcosa verso o a causa di qualcos'altro. La spiegazione che dia ragione dell'esistenza del movimento non risiede quindi in un singolo muoversi di alcune cose, allo stesso modo di come il senso del tempo non può risiedere nella temporalità dei singoli attimi della cronologia<sup>7</sup>. L'essenza del movimento non si rintraccia nella temporalizzazione causale dei movimenti locali, in quanto essa sembra piuttosto coincidere con la temporalità stessa dell'essente: il tempo, infatti, scorre nei suoi momenti, così come i singoli movimenti spatio-temporali attingono al movimento considerato in generale, cioè alla motilità dell'intero essente.

Il senso metafisico del movimento, ancora, non può essere esplicito neppure nei termini fisicalistici della *φύσις*. Infatti, se il principio del movimento fosse alcunché di materiale, esso stesso sarebbe mobile da altri o motile nelle sue componenti. In tal eventualità, la *κίνησις* concepita in sé coinciderebbe paradossalmente con un qualche movimento circoscrivibile per se stesso. Ma tale ipotesi si è già mostrata sopra come intrinsecamente aporetica, rispetto alla natura metafisica dell'oggetto problematico qui a tema. È esattamente per l'ordine di ragioni esposto sino ad ora, che la spiegazione ultima del movimento non potrà risiedere nella materia, dato che essa si mostra soggetta a quella continua motilità locale, che la *κίνησις* fonda in sé senza però lasciarvisi per sé ridurre. Il principio del movimento riguarderà quindi la dimensione della forma (*εἶδος*) e dell'atto (*ἐνέργεια*), in quanto quel principio non si mostra sintetizzabile nella materialità finita di un singolo movimento locale, né si lascia indicare come qualcosa che abbia in sé una qualche potenza inespressa, la quale sarebbe appunto causa del movimento locale di queste supposte entità. Così sintetizza Aristotele:

«se esistesse un principio motore ed efficiente, ma che non fosse in atto, non ci sarebbe movimento; infatti è possibile che ciò che ha potenza non passi all'atto. [...] Ancora, non basta neppure che esso sia in atto, se la sua sostanza implica potenza: infatti, in tal caso, potrebbe non esserci un movimento eterno, perché è possibile che ciò che è in potenza non passi all'atto. È dunque necessario che ci sia un Principio, la cui sostanza sia l'atto stesso. Pertanto, è anche necessario che queste sostanze siano scevre

di materia, perché devono essere eterne, se mai esiste qualcosa di eterno (εἴπερ γὰρ καὶ ἄλλο τι αἰδίου). Dunque devono essere atto»<sup>8</sup>.

Per un verso, chiaramente, il principio del movimento deve essere in atto, in quanto lo stato di potenza implica motilità locale, della quale il principio non può essere affetto<sup>9</sup>. Per altro verso, però, non basta che il principio sia semplicemente in atto, se la sua modalità d'essere non esclude del tutto da sé le possibilità del movimento transeunte e della finitezza naturale. Il principio del quale si sta parlando non può infatti essere un ente della natura finita, in quanto esso non può muoversi secondo la direttrice causale che va dalla potenza all'atto, né può essere alcunché di essenzialmente finito nella propria determinazione sostanziale. Il principio del movimento non può consistere in un possibile muoversi di un ente finito, né nell'attuarsi di qualcosa che continuamente rimandi al di là del proprio stato attuale d'esistenza. In altre parole, la ragion d'essere del movimento non risiede in un'entità che può muoversi, né in qualcosa che si mostri essenzialmente tale da essere movibile. Ciò che muove tutta la realtà deve essere appunto un che di a-temporale (eterno) e immateriale (pura attualità in sé), di movente e, contemporaneamente, di inamovibile. La causa prima del movimento della reale è appunto il "primo motore immobile" (πρῶτον κινῶν ἀκίνητον).

Dopo aver operato questa premessa speculativa, Aristotele procede nella sua argomentazione in questi termini:

«c'è qualcosa che sempre si muove di moto continuo, e questo è il moto circolare (e ciò è evidente non solo col ragionamento ma anche come dato di fatto); cosicché, il primo cielo deve essere eterno. Pertanto, c'è anche qualcosa che muove. E poiché ciò che è mosso e muove è un termine intermedio, deve esserci, per conseguenza, qualcosa che muova senza essere mosso e che sia sostanza eterna ed atto. In questo modo muovono l'oggetto del desiderio e dell'intelligenza: muovono senza essere mossi»<sup>10</sup>.

Proviamo di seguito a sciogliere il linguaggio aristotelico. Ogni realtà fisica — si intende nel testo — è dotata di movimento, in quanto ciascun ente tende da se stesso all'attualizzazione del potenziale in sé implicitamente racchiuso. Tutti gli enti si muovono in forza di questo passaggio della potenza all'atto. Tale divenire, tuttavia, non si mostra finalizzato al mero processo di attuazione della potenza fine a se stessa, in quanto esso riguarda l'eternità della κίνησις considerata in se stessa. Il motivo per cui le cose si muovono, argomenta infatti Aristotele, consiste nel fatto che esse siano mosse da altro, cioè da quella tensione che, avendo in se stessa la potenza di farsi atto, risulta causata dal primo cielo, cioè quello delle stelle fisse. Queste si mo-

strano come le cause prime (*πρώτα αἴτια*) del movimento, in quanto tutti i movimenti locali, tendendo alla propria auto-attuazione, rivolgono finalisticamente il loro potenziale all'attualità pura del motore immobile. Tutte le cose possono allora muoversi in quanto è il motore immobile che consente loro la possibilità di divenire, secondo il binomio potenza-atto e in virtù dell'orizzonte causale e finalistico rappresentato dalle stelle fisse. Queste ultime sono cause "prime", rispetto alla molteplicità indistinta della natura transeunte e cangiante della fisica, ma si mostrano "seconde", se paragonate a quell'unico Principio che si è dimostrato essere il motore immobile<sup>11</sup>.

Ripetendo ed ampliando quanto appena detto, si potrebbe procedere nell'argomentazione come di seguito. Tutti gli enti della realtà si mostrano in movimento, in quanto il loro modo d'essere si presenta come quella continua oscillazione fra potenza e atto, che coincide con la motilità stessa degli essenti. Un'essenza precipua, quest'ultima, che dice di ogni *οὐσία* come il suo medesimo essere non sia nient'altro che movimento, divenire nello spazio e nel tempo in base a quell'auto-movimento insito nelle cose, in virtù del quale ognuna di esse tende fisicamente, naturalmente alla propria attualità più compiuta. Una attualità che, tuttavia, non potendosi mai rinchiudere o esaurire in se stessa, poiché sempre temporale e in trasformazione, detiene in sé una sempre nuova potenza, che la vita attende di veder manifestarsi. La possibilità di tale attuazione viene concessa agli enti dal motore immobile, il quale rende possibile che le cause seconde fungano da termine medio (*μέσσοι*) fra l'eternità armonica del movimento circolare e il novero complessivo dei movimenti locali. Questi ultimi, nascendo e tramontando nello spazio-tempo della natura, *possono* crescere attraverso il loro automovimento potenziale e attuale, in quanto viene loro concessa tale capacità fondamentale dalla causa prima e finale, che è appunto il motore immobile.

Prosegue Aristotele più avanti nel testo:

«dunque <il primo motore> muove come ciò che è amato, mentre tutte le altre cose muovono essendo mosse. Ora, se qualcosa si muove, può anche essere diverso da come è. Pertanto, il primo movimento di traslazione, anche se è in atto, può tuttavia essere diverso da come è, almeno in quanto è movimento: evidentemente, diverso secondo il luogo, anche se non secondo la sostanza. Ma, poiché esiste qualcosa che muove essendo, esso medesimo, immobile ed in atto, non può essere in modo diverso da come è in nessun senso. Il movimento di traslazione, infatti, è la prima forma di mutazione, e la prima forma di traslazione è quella circolare: e tale è il movimento che il primo motore produce. Dunque, questo è un essere che esiste di necessità; e in quanto esiste di necessità, esiste come Bene, e in

questo modo è Principio (*ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἐστὶν ὄν καὶ ἡ ἀνάγκη, καλῶς, καὶ οὕτως ἀρχή*)»<sup>12</sup>.

Il motore immobile non si presenta in movimento né in senso sostanziale o essenziale, né secondo una modalità spazio-temporale. A partire dal suo modo d'essere, riconosciuto come movente (perché causa finale del movimento locale) e immobile (in quanto il motore immobile è tale da non consistere né in un ente di natura, né in una qualche causa efficiente della realtà), il principio del movimento coincide con ciò che rende appropriata a se stessa – vale a dire affine al *καλόν* – ogni singola motilità degli enti della *φύσις*. In virtù di tale *πρώτον* dell'intera realtà, ogni *οὐσία* risulta in generale capace di movimento. Tutte le cose esistenti appaiono infatti mosse da altro, di modo che ciascun ente finito si manifesta tale da essere mosso da un'altra causa ugualmente finita, e questa da altre ancora tutte parimenti finite. Ora, però, risalendo di causa in causa, si perviene alle cause seconde, cioè agli astri del cielo, i quali muovono le realtà sublunari muovendosi a loro volta ma – questa la differenza – risultando soggetti a un movimento eterno e circolare, e non al processo di corruzione tipico delle realtà fisiche. Anche queste realtà eterne, allora, sebbene siano cause eterne dei movimenti locali, risultano a loro volta causate nel loro movimento della causa prima, vale a dire dall'unico principio movente e non mosso da nulla.

Giunti a questo punto dell'argomentazione aristotelica, si fa avanti una considerazione imprescindibile per comprendere il tipo di ragionamento speculativo, operato dallo Stagirita al fine di determinare l'esistenza del *πρώτον αἴτιον*. Scrive il filosofo:

«se tutto ciò che muove è in funzione di ciò che è mosso, e se ogni movimento è movimento di qualcosa che è mosso, non potrà esserci nessun movimento avente per fine se stesso o altro movimento, ma dovrà aver per fine gli astri. Se, in effetti, ci fosse un movimento avente per fine un altro movimento, questo dovrebbe avere, a sua volta, qualche altro fine; ma, poiché è impossibile andare all'infinito (*ὥστ' ἐπειδὴ οὐχ οἶόν τε εἰς ἄπειρον*), il fine di ogni movimento dovrà essere qualcuno dei corpi divini che si muovono nel cielo»<sup>13</sup>.

Ciò che si sta affermando in questo passo è che il movimento delle entità sublunari non è fine a se stesso, in quanto esso dipende dalle cause seconde identificate negli astri, i quali a loro volta si muovono in base alla causa prima, finale e principale, che è il motore immobile. Quest'ultimo è in funzione del movimento degli astri, così come il movimento eterno di questi ultimi è in funzione del movimento locale delle entità corruttibili, esisten-

ti al di sotto della sfera lunare. Nel risalire fisico dalle cause contingenti, attraverso le cause seconde, fino alla causa prima, Aristotele sottolinea la necessità dell'esistenza di un principio, affermando che la concatenazione causale (avente natura finale) non può procedere all'infinito. La spiegazione fisica di un effetto risiede certamente nella specifica causa che lo origina (causa efficiente), ma il senso metafisico della causalità, cioè del muoversi causa-effettuale della realtà tutta, si colloca nell'*orizzonte metafisico* del principio. Quest'ultimo deve esistere, dal momento che l'essenza e l'origine del movimento – come già considerato all'inizio di questo contributo – non si spiegano internamente al movimento stesso, in quanto si collocano piuttosto alla radice fondamentale di che cosa sia e di come abbia inizio il movimento in generale.

Rispetto a ogni ente della realtà fisica, la *δύναμις* detiene in se stessa la causa del suo movimento locale, dato che ogni ente tende naturalmente da sé all'esplicazione attuale della propria potenzialità<sup>14</sup>. Ecco per cui, se da un lato la potenza indica il muoversi delle realtà in direzione della loro attualità realizzata, dall'altro versante l'atto indica il momento di quiete in cui un ente perviene dopo aver attualizzato un proprio potenziale intrinseco<sup>15</sup>. Tutte le realtà esistenti, però, non realizzano mai una volta per sempre la potenza contenuta nel loro "essere", dato che quest'ultimo si presenta come *fisicamente* soggetto a infinite variazioni e trasformazioni. Ogni atto di una realtà ontica rappresenta infatti un singolo momento di stasi, al quale prontamente subentra un ennesimo processo di trasformazione e di movimento. Il motore immobile, invece, se da un lato deve muovere la realtà tutta, senza essere a sua volta mosso da nulla, dovrà essere necessariamente atto puro e non una potenza, né un qualsivoglia atto fisico. Esso dovrà mostrarsi, specificatamente, come quel tipo particolare di *atto metafisico*, che non possiede in se stesso alcun residuo ulteriore di movimento, né di tensione autonoma verso un movimento attivo, vale a dire potenziale.

Ora, però, il modo in cui si perviene a questa determinazione speculativa del motore immobile si basa su un nodo argomentativo essenziale: l'impossibilità del regresso all'infinito. Se infatti la motivazione centrale per la quale Aristotele ricerca la spiegazione del motore immobile si deve rintracciare – come già visto sopra – nell'esistenza del movimento in generale, l'elemento teoretico cardine impiegato dallo Stagirita per l'articolazione del suo pensiero consiste nell'esclusione che si possa risalire all'infinito di causa in causa. Un simile regresso presenta infatti un duplice ordine di problemi. Per un verso, esso non fornisce la ragione *fisicalistica* del movimento, in quanto pospone il termine della spiegazione naturalistica in un sempre più indeterminato orizzonte di causazione. Una tale argomentazione del regresso

all'infinito non può infatti che risultare *razionalisticamente* aporetica per il limitato pensiero umano, nonché ultimamente indimostrabile, a causa delle circoscritte possibilità fisiche di sperimentazione che ci sono date.

Per altro verso, ancora, non si può passare dalle cause semplici — esistenti anteriormente agli oggetti<sup>16</sup> — ai movimenti di traslazione eterni<sup>17</sup>, senza rifarsi ad una finita serie di relazioni causali. Se infatti questo ordinato nesso di rapporti non si desse nel senso di una serie finita, sostiene Aristotele, non solo il movimento non potrebbe essere spiegato *per viam rationis*, ma si dovrebbe per di più ammettere la possibilità che tutto sia originato dal non-essere e dal caos. Se non esistesse una causa prima della realtà, cioè il Principio che si mostra come motore immobile, allora, dal punto di vista della razionalità umana,

«tutte le cose dovrebbero derivare dalla notte, dalla mescolanza e dal non essere (ἐκ νυκτὸς ἔσται καὶ ὁμοῦ πάντων καὶ ἐκ μὴ ὄντος)»<sup>18</sup>.

È quindi una necessità metafisica del pensiero umano, che spinge Aristotele a ritenere indispensabile la negazione del regresso all'infinito, al fine di dimostrare l'esistenza del Principio. Se infatti non valesse il ragionamento del motore immobile, riconosce lo stesso Stagirita, tutto deriverebbe effettivamente dal non-essere, da un qualche non-senso ultimamente inafferrabile dalla razionalità umana. In quanto la ragione parte dall'orizzonte fisico dei nessi causa-effetto, studiabili localmente, essa ammette la necessità della fondazione metafisica del movimento e della causazione. Con Aristotele, però, la *ratio* ricerca questa spiegazione fondamentale in una deduzione dimostrativa di ordine razionalistico. È questa una profonda intuizione speculativa che, tuttavia, tenta la riduzione dell'essenza eterna del Principio al linguaggio limitato della razionalità umana. È in virtù di questo riduzionismo metodologico che Aristotele si trova costretto a scartare la possibilità, per la quale la realtà abbia un'origine differente dal comprensibile e dallo spiegabile. L'eventualità che tutte le cose abbiano avuto origine dalla notte<sup>19</sup> non viene elisa semplicemente come ipotesi mitologica e poetica riguardante l'origine, ma quale inaccettabile tentativo speculativo di penetrare il principio medesimo. Ciò che risultava inconcepibile allo spirito razionalistico e naturalistico dei greci<sup>20</sup> diviene assolutamente problematico con l'annuncio cristiano, nel quale si professa l'origine — razionalmente inesauribile — della realtà e la provenienza di quest'ultima dal mistero dell'essere e dell'operare di Dio.

## 2 LA SOSTANZA COME CAUSA DI SÉ IN SPINOZA

Per poter considerare lo stato critico sul quale si arresta la speculazione aristotelica a proposito del Principio, mi pare opportuno analizzare la voce di Baruch Spinoza: un pensatore che non si sofferma in nessun modo sulla dimensione razionalistica del fondamento<sup>21</sup>. In particolare, vorrei di seguito richiamare alcune riflessioni sull'accezione spinoziana del *causa sui*. In quest'ultimo pensiero si osserva infatti — a mio avviso — un ribaltamento delle categorie razionalistiche della causalità fisica, formalizzata da Aristotele e richiamata a più livelli e in diverse epoche della storia dalla mentalità scientifica e positivista. Una simile operazione ermeneutica mi sembra capace di dar ragione di quell'orizzonte di senso, qual è appunto Dio, il quale non si lascia mai ricondurre ad un univoco significato ascrivibile alla *ratio* umana. Se infatti il senso ultimo del principio fosse raggiungibile nell'ordine finito della causazione o dell'essenza stessa della finitezza, si dovrebbe paradossalmente affermare la possibilità che l'uomo avrebbe di racchiudere Dio in suo potere, possedendone la definizione, l'essenza, il nome<sup>22</sup>. Ma è esattamente questa irriducibilità della divinità alla capacità umana di conoscere le essenze e di farne strumento del suo arbitrio operativo, che fa propriamente di Dio il Principio della realtà e l'Origine di ogni esistente.

Per tentare di delucidare, almeno in parte e finché possibile, questo sostrato non-razionalizzabile del fondamento, occorre in primo luogo considerare come esso non coincida con alcunché di irrazionale. Il discorso speculativo sul principio, sebbene — anzi, proprio in quanto — non può essere esaurito nella dimensione ricomprensiva della dimostrazione e dell'esperimento, rappresenta tuttavia l'unico modo che ci è dato per approfondire la nostra coscienza riguardo alle domande ultime sulla realtà e sull'esistente. È nell'ordine di queste considerazioni, nevralgiche per l'essenza stessa della filosofia e dell'umano, che si colloca la riflessione qui sviluppata su alcuni passaggi chiave del primo libro dell'*Etica* di Spinoza<sup>23</sup>.

L'incipit del testo spinoziano dà subito ragione non solo del sottotitolo del volume, cioè del suo andamento sviluppato secondo un "ordine geometrico", ma ancor più del punto essenziale che fa da centro all'intera figura circolare, idealmente disegnata dal filosofo olandese. Così recita infatti la prima definizione che apre l'*Etica*:

«intendo per causa di sé ciò la cui essenza implica l'esistenza; ossia ciò la cui natura non si può concepire se non esistente»<sup>24</sup>.

Il punto d'inizio della meditazione spinoziana si presenta da subito av-

verso al discorso aristotelico ricostruito sopra. Sebbene l'opera di Spinoza si voglia infatti proporre come un'argomentazione condotta secondo l'ordine e la modalità della geometria, cioè in base all'andamento dimostrativo e alla successione deduttiva dei ragionamenti, l'avvio della speculazione spinoziana rompe decisamente con la tradizione aristotelica. Il filosofo olandese non richiama infatti la necessità di una dimostrazione dell'esistenza del principio, come invece avviene per la deduzione razionalistica del motore immobile. Piuttosto, Spinoza afferma in maniera risoluta come il fondamento sia ciò in cui la determinazione essenziale implica immediatamente l'esistenza reale. Il filosofo non segue perciò la linea della dimostrazione razionalistica del principio, approcciato secondo le tomiste prove dell'esistenza di Dio<sup>25</sup>, ma richiama esplicitamente l'argomento ontologico di Sant'Anselmo d'Aosta<sup>26</sup>.

L'*unum argumentum* osserva implicitamente come Dio non si possa dimostrare esistente né a priori, né a posteriori, in quanto l'essere della divinità si lascia riconoscere nella sua dimensione propria — fin dove ci risulti accessibile per Grazia<sup>27</sup> — solo se noi argomentiamo in maniera speculativa a proposito dell'essere di Dio. Del resto, l'azione filosofica intentata da Anselmo non è quella della dimostrazione razionale, ma quella della semplice meditazione filosofica sul divino (*argumentum*). E, ancora, ciò di cui si parla nell'argomento ontologico, sebbene venga detto come un *aliquid*<sup>28</sup>, non consiste affatto in una determinazione essenziale e univoca di cosa sia Dio, ma nella semplice affermazione dell'impossibilità che Dio non sia. Vale a dire: della necessità imprescindibile per la quale, detto in termini parmenidei, l'essere è e non può non essere<sup>29</sup>. Così come l'essenza di Dio non risulta razionalmente dominabile all'interno di una determinazione essenziale e univoca, allo stesso modo l'*existentia* che si nomina a proposito della divinità non può in alcun modo essere equiparata alla sussistenza di un qualunque *ens*. Ciò di cui si tratta, seguendo la linea anselmiana ripresa da Spinoza, è appunto l'*esse* che Dio stesso essenzialmente è: ecco perché si dovrebbe propriamente parlare di "argomento ontologico" e non di "prova a priori dell'esistenza di Dio"<sup>30</sup>. Una simile riflessione abissale sulla divinità non può essere raggiunta da nessuna dimostrazione dell'esistenza di Dio, trattandosi qui di considerare piuttosto l'immediata e argomentata constatazione, per la quale l'essere di Dio sia implicito al (fondamento del) fatto che si dà in generale essere e non piuttosto il nulla.

«Dio — scrive Spinoza — (per la Prop. XIX) è eterno e tutti i suoi attributi sono eterni, cioè (per la Defn. VIII) ciascuno dei suoi attributi esprime l'esistenza. Dunque i medesimi attributi di Dio che (per la Defn. IV) spiegano l'essenza eterna di Dio, spiegano nello stesso tempo la sua eterna esisten-

za, cioè la medesima cosa che costituisce l'essenza di Dio, costituisce nello stesso tempo la sua esistenza, e quindi l'esistenza e l'essenza di Dio sono una sola e medesima cosa»<sup>31</sup>.

Dio costituisce quindi l'unica realtà in cui l'*existentia* e l'*essentia* non si distinguono, come invece avviene nei due poli del sinolo aristotelico. E ciò accade fundamentalmente perché, da un lato, l'"esistenza" di Dio non coincide con la sussistenza di un qualche ente finito, ma piuttosto col darsi in generale dell'essere e non del nulla, e, dall'altro lato, perché l'essenza di Dio non risulta dimostrabile né deducibile a partire dal finito, in quanto essa riposa, più che altro, a fondamento della finitezza stessa. Dio è così, secondo Spinoza, l'unico principio che è e che si lascia nominare come "causa di se stesso"<sup>32</sup>.

Se ora consideriamo più attentamente cosa voglia intendere questa espressione speculativa, potremo osservare quanto distante e conflittuale sia la posizione del filosofo olandese rispetto a quella dello Stagirita. Affermare che qualcosa sia causa di se stesso, implica riconoscere l'esistenza di un punto della realtà, in cui si presenta una palese aporia logico-ontologica, vale a dire quella in cui una causa e un effetto (il suo effetto) coincidano. In base al sapere razionalistico dell'uomo e al fattuale darsi temporale del movimento fisico, si è portati ad affermare che fra causa ed effetto non esista soltanto una distinzione formale, ma anche una distanza logico-temporale, in virtù della quale la causa precede l'effetto e quest'ultimo risulta originato da quella in base ad una necessità intrinseca e, diremmo in senso greco antico, "cosmica", ordinata. Ora, però, l'affermazione spinoziana del *causa sui* va esattamente contro questa accezione razionalistico-naturalistica di causa. In linea col fatto che il principio non sia un elemento della realtà, ma piuttosto il fondamento stesso del reale, Spinoza sembra osservare che, se si vuole parlare del principio nei termini di una qualche "causa", lo si deve porre in netta contrapposizione a tutto l'ordine causale del finito. Tale specie di distinzione speculativa deve infatti dar ragione del fatto che il principio non coincide con il primo termine della serie causale del movimento, né con una qualche realtà esistente e sottostante alla necessità meccanicistica causa-effettuale. Il principio chiede infatti di venir piuttosto riconosciuto come fondamento della motilità di ogni singolo esistente, nonché quale origine eterna e infinita delle differenti e molteplici nascite e morti degli enti finiti.

Il *causa sui* del quale tratta Spinoza viene affermato come causa immanente e non transitiva di tutte le cose<sup>33</sup>. La spiegazione che tenta di chiarire

queste particolari determinazioni della divinità viene così argomentata dal filosofo:

«tutto ciò che è, è in Dio e deve essere concepito per mezzo di Dio (per la Prop. XV), e quindi (per il Coroll. I della Prop. XVI di questa parte [cioè la proposizione XVI del libro *De Deo* dell'*Etica*]) Dio è causa delle cose che sono in lui; e questo è il primo punto. Fuori di Dio, poi, non si può dare nessuna sostanza (per la Prop. XIV), cioè (per la Defin. III) nessuna cosa che sia in se stessa fuori di Dio; e questo il secondo punto»<sup>34</sup>.

Il Principio, il Fondamento, Dio, è causa di se stesso in quanto esso si mostra quale causa immanente e non transitiva della realtà tutta e di ogni singolo ente reale. In primo luogo, il *causa sui* non è *tout court* una causa immanente *alla* realtà, cioè una di quelle cause che Aristotele definisce efficienti. Dio viene detto da Spinoza come “immanente” rispetto alla realtà non in quanto esso sia un ente della realtà o un suo singolo movimento locale, né perché gli enti reali siano essi stessi Dio (“panteismo”). Il principio viene detto *causa immanens* di tutte quante le realtà in quanto nessuna di queste potrebbe esistere, se non fosse radicata nel fondamento e in esso ricompresa. Ciò che viene sostenuto da Spinoza è quindi quel ben noto panteismo, che non afferma l’assurdo essere di Dio in ogni cosa, ma piuttosto dice chiaramente che

«tutto ciò che è, è in Dio, e senza Dio nessuna cosa può essere né essere concepita»<sup>35</sup>.

In secondo luogo, si può osservare esplicando il pensiero spinoziano, Dio è causa “*non vero transiens*” di tutte le cose. Dio si mostra tale da non consistere in una qualche causa transeunte della realtà; Egli non è cioè nessuna “causa” che possa essere rintracciata nel novero cangiante, accidentale e temporale delle relazioni intrinseche alla *φύσις*. Il *causa sui* non transita cioè nel mondo come un elemento della realtà mondana, ma riverbera in ogni singolo ente del reale, in quanto nulla potrebbe essere se non fosse in Dio<sup>36</sup>. Soltanto Dio viene infatti nominato da Spinoza come quell’unica Sostanza che, fondamentalmente, è e che, essenzialmente, non può non essere. Il termine “*substantia*” non riguarda quindi — nel pensiero spinoziano — gli enti della realtà, le *οὐσίαι* di cui si compone il reale nel suo complesso. Gli enti che esistono in maniera finita sono infatti, per Spinoza, semplicemente i modi di quella Sostanza che, unica essente in maniera essenzialmente necessaria, coincide con Dio e con lui solo.

«Oltre Dio — allora — non si può dare né si può concepire alcuna sostanza»<sup>37</sup>.

Le singole cose esistenti si distinguono da Dio proprio in quanto soggette a quella nascita e a quella morte, che sono proprie degli enti dotati di movimento e interessati dall'inesorabile processo di corruzione. Il modo d'essere degli enti risulta così transeunte, in quanto le cose della realtà, che attualmente sono, non erano millenni fa e non saranno dopo le prossime ere dell'universo. Il *causa sui*, invece, è indipendentemente dallo scorrere del tempo, in quanto il suo ordine di causazione non consiste nel binomio temporale causa-effetto, ma coincide col *sensu* della fondazione, cioè con l'essere di Dio rispetto a ogni realtà sussistente. In quanto Dio non è finito nella sua essenza, allora, Egli si mostra essere come quell'unica realtà che propriamente si può dire sia. Vale a dire: quell'eterno *esse* che coincide con l'*αὐτό* di essere e pensare di cui parla Parmenide<sup>38</sup>. Non potendo essere rappresentato in una essenza definita dal finito, l'infinitezza che è Dio stesso si lascia dire solo come la coincidenza di esistenza ed essenza, già sopra espressa attraverso la figura speculativa dell'argomento ontologico<sup>39</sup>.

Per quanto riguarda invece le *ὀσείαι* aristoteliche, vale a dire ciò che Spinoza nomina come modi finiti degli infiniti attributi della Sostanza, si legge nel volume spinoziano:

«una cosa singolare qualsiasi, ossia qualunque cosa che è finita ed ha un'esistenza determinata, non può esistere né essere determinata ad operare, se non è determinata ad esistere e ad operare da un'altra causa che anch'essa è finita ed ha un'esistenza determinata: ed alla sua volta questa causa non può esistere né essere determinata ad operare se non è determinata ad esistere e operare da un'altra che anche è finita ed ha un'esistenza determinata, e così via all'infinito (*et sic in infinitum*)»<sup>40</sup>.

Ogni entità è determinata nella sua esistenza, in quanto essenzialmente finita. Tutti gli enti del finito si mostrano tali da muoversi e operare all'interno dei limiti della propria finitezza, in quanto essi risultano vicendevolmente condizionati gli uni dagli altri. Questa sorta di reciproco condizionamento degli enti determinati si sviluppa attraverso l'intero complesso degli enti sussistenti. Ora, però, essendo questi ultimi modi della Sostanza, essi appaiono finiti nella loro essenza nella stessa misura in cui risultano infiniti nel loro numero. Essendo infatti declinazioni determinate degli infiniti attributi di Dio, i modi della Sostanza, finiti nella loro essenza precipua, tracciano una serie infinita di relazioni tra gli enti. Ecco perché, essendo infinito l'insieme

delle cose finite, ugualmente infinita appare la serie causale che condiziona le relazioni contingenti e locali degli enti tra loro<sup>41</sup>.

Considerando quest'ultimo nodo centrale del concetto spinoziano del *causa sui*, non può non emergere la divergenza più radicale che intercorre tra la concezione di causa del pensatore olandese e quella espressa da Aristotele. Il filosofo greco antico — come già osservato sopra — afferma l'impossibilità del regresso all'infinito, al fine di dimostrare razionalmente l'esistenza del motore immobile. Lo Stagirita esclude cioè la possibilità che si risalga in una maniera indeterminata di causa in causa, in quanto la necessità di determinare il principio del movimento deve consentire di pervenire a un primo termine, dal quale discenda l'insieme di tutti i movimenti locali. Spinoza, invece, partendo dalla constatazione di come il principio stesso sia identità di *existentia* (si legga qui specularmente “*esse*”<sup>42</sup>) ed *essentia*, non trova nessuna difficoltà nell'ammettere che l'insieme dei nessi causali sia infinito nel numero delle sue componenti, sebbene ciascuna di queste ultime si mostri essenzialmente finita nel suo carattere mortale e transeunte. Anzi, al contrario, è proprio l'ammissione che la serie causale debba essere intesa come un che di finito, a far difetto all'argomento in questione. Se infatti affermiamo che il principio sia semplicemente la causa “prima” del movimento, noi collochiamo l'accezione essenziale del fondamento nell'alveo che vuole quest'ultimo come funzionale alla spiegazione del finito<sup>43</sup>. Riducendo razionalisticamente l'infinito e l'eterno a cifre capaci di spiegare il finito e il transeunte, noi non eleviamo la nostra coscienza all'intuizione del fondamento, ma riduciamo il discorso sul principio ad un meccanismo naturalistico (e umanistico) incapace di cogliere il senso, ultimamente, metafisico (e oltre-umano) dell'esistente.

Il discorso aristotelico sul motore immobile conduce all'affermazione, per la quale la causa prima sia totalmente separata dall'ordine efficiente della causazione, dal momento che il motore immobile è causa finale della realtà, pur essendo tuttavia — in qualche modo — anche un ente preciso del reale, cioè il cielo delle stelle fisse. Ora, però, ammettere che Dio, in quanto causa, sia totalmente esterno al dispiegamento delle singole cause finite, vuol dire usare il concetto di Dio come stratagemma sofisticato per spiegare meccanicamente l'ordine della natura. Prova di ciò è il fatto che un simile artificio retorico non si mostra capace di dar ragione dell'essere di Dio in sé e per sé, cioè di cosa voglia dire comprendere la divinità come “fondamento” sia della realtà nel suo complesso, sia di ogni singolo reale in quanto esistente. Se infatti si continua a sostenere che Dio, il motore immobile, sia totalmente esterno alla progressione causale — in quanto ci si ostina a determinare quest'ultima come tale da dover essere razionalisticamente finita

nei suoi elementi —, si giunge soltanto a parlare del principio come una sorta di astrazione frutto della razionalità umana. Vale a dire: come qualcosa che la *ratio* si impegna a dimostrare meta-*fisicamente* nella sua esistenza di *πρῶτον αἴτιον*; l'elemento primo posto in rapporto alla serie finita della causalità, piuttosto che l'essere stesso che concede ad ogni causazione tanto l'ordine, quanto il senso del suo accadere finito. Il principio, infatti, sebbene non coincida con nulla che risieda nella realtà finita — come del resto intende lo stesso Aristotele —, si pone tuttavia a fondamento di ogni essente in una maniera che il *causa sui* spinoziano riesce a far intravedere<sup>44</sup>.

«Dio — spiega ultimamente Spinoza — non può essere detto propriamente causa remota delle cose singolari [...]. Noi, infatti, intendiamo per causa remota quella che non è congiunta in nessun modo col suo effetto. Ma tutto ciò che è, è in Dio e dipende in tal modo da lui che non può essere né essere concepito senza di lui»<sup>45</sup>.

Il principio non può essere totalmente scisso da ciò che da esso dipende. Se così fosse, infatti, la realtà principciata dovrebbe essere dotata di una natura totalmente indipendente dal principio, cioè anche tale — paradossalmente — da non aver affatto bisogno di un'origine altra dal proprio inizio mortale. Il principio può infatti dirsi tale soltanto in quanto si riferisce a ciò che principio non è, e quest'ultimo si comprende nella sua essenza finita, cioè dipendente dall'infinito, solo nella misura in cui la sua relazione al principio risulta fondamentale. Questa dialettica prevede cioè la distinzione essenziale tra Principio e principciati (Cusano), ma non può in nessun modo costituirsi come una totale divisione di questi due termini l'uno dall'altro. Ecco perché Dio non può essere una causa remota della realtà: proprio perché il reale non sarebbe tale qual è — né sarebbe affatto — senza Dio, e quest'ultimo non potrebbe essere riconosciuto come principio (cioè quale identità di essenza ed essere) se non si rivolgesse mediatamente alla realtà<sup>46</sup>.

Se Dio non fosse e se tutte le cose non risiedessero in lui, in quanto queste risultano radicate in quello, cioè nel loro proprio fondamento; allora non esisterebbero affatto né risulterebbero concepibili sia il tutto nel suo complesso, sia ciascuna cosa esistente nella sua particolarità finita. Tanto gli enti nella loro individualità ontica, quanto la realtà interna nella sua generalità ontologica, riposano su quel punto principiale, che è il Principio medesimo. Esso si presenta immanente ad ogni processo di causazione, proprio perché non coincide con nessuna causa contingente, né con alcun movimento locale di tipo causa-effetto. Ancora, esso si mostra non transitivo rispetto all'ordine della causalità, in quanto la sua natura "causalistica" non si esaurisce nell'esser detto primo termine della serie causale (l'aristotelica causa

prima), né può ritenersi esautorabile dallo studio positivistico delle singole relazioni causali. Il principio in quanto *causa sui*, infatti, non transita attraverso i nessi causali dal momento che, piuttosto, esso fonda ciascuna causa, nel suo partecipare al complessivo processo della causazione, e ogni effetto, nel proprio attualizzarsi di volta in volta causato.

In virtù dell'intendimento spinoziano, in definitiva, il principio non può essere semplicemente causa finale del movimento, perché altrimenti esso sarebbe causa remota della realtà. È quindi necessario esplicitare in una maniera ulteriore il legame tra la "causa", che si dice essere il principio, e le singole relazioni di causa-effetto degli enti finiti. Questa esplicitazione non avviene attraverso la riduzione di Dio a causa efficiente, dal momento che tale tentativo di risoluzione della problematica si è mostrato già con Aristotele nella sua intrinseca aporeticità. Ciò che bisogna fare è piuttosto avvedersi di come Dio sia, in qualche modo, indirettamente presente in ogni evento causa-effettuale della natura. E ciò si deve mostrare non nel senso che Dio esista in quei dati accadimenti (panteismo), quanto piuttosto in virtù del fatto che ogni accadere finito della realtà si colloca a sua volta in Dio. È quest'ultimo che può essere rappresentato idealmente come quel cerchio accennato sopra, il quale va concepito — in Spinoza — come tale da avere diametro infinito e da contenere in sé ogni possibile punto del reale spazio-tempo.

### 3 PUÒ IL PENSIERO CAUSALE SPIEGARE DIO?

In occasione del Convegno internazionale di studi su "Le dimensioni metafisiche della natura", svoltosi presso la Pontificia Università della Santa Croce in data 23-25 febbraio 2017, Enrico Berti ha concluso il suo discorso di apertura dei lavori con un interrogativo cruciale. Terminando la sua esposizione su "Il concetto aristotelico di natura tra automovimento e dipendenza", il relatore si è trovato a porre una questione essenziale: può il motore immobile aristotelico avvicinarsi alla concezione del Dio pensato e creduto dai monoteismi? Può la formulazione metafisica della causa prima esprimere fino in fondo l'essenza del Dio in sé per sé, del quale si fa promotore la religione cristiana? Il Dio che si rivela in Cristo come mistero, Padre e *λόγος*, può dirsi adeguatamente accostato e detto attraverso l'accezione aristotelica di Dio<sup>47</sup>? Lo sviluppo dell'argomentazione qui proposta a cavallo fra Aristotele e Spinoza, può in qualche modo dare la cifra problematica della questione, suggerendo una pista ulteriore di approfondimento.

La determinazione speculativa assegnata da Aristotele al principio — lo si è visto — definisce Dio come *πρῶτον αἴτιον*. La determinazione della divi-

nità come causa prima del movimento della realtà, però, colloca il motore immobile all'interno della serie causale dei movimenti. Sebbene rappresenti il primo termine di questa successione di cause ed effetti, la causa prima costituisce, al più, l'inizio atemporale del movimento, piuttosto che l'origine impenetrabile del reale. Col suo ragionamento, quindi, lo Stagirita identifica l'origine del movimento nel primo punto causale del suo inizio spazio-temporale. Ma, così facendo, sebbene non risulti logicamente ridotto ad una delle cause del movimento locale, il principio appare nondimeno limitato alla dimensione della finita causazione dei movimenti. Il principio viene cioè indicato come una delle cause, cioè come la "prima" di esse, cioè quella che, pur essendo separata dal novero dei movimenti, in quanto si presenta come causa finale di questi ultimi, risulta nondimeno parte meccanico-razionalistica del movimento. È proprio per tale ragione che il principio aristotelico del motore immobile viene indicato come causa (*αἴτιον*) del movimento, piuttosto che quale Principio stesso (*ἀρχή*) della realtà capace di muoversi.

La concezione causalistica sviluppata da Aristotele consente di dar ragione fisica delle relazioni contingenti fra gli enti, ma non riesce a elevarsi all'in sé del principio. La stessa strumentazione razionalistica, che consente allo Stagirita di dirsi padre della scienza moderna, è quella che costituisce il limite strutturale del suo sguardo rivolto verso Dio. La spiegazione dei nessi causa-effetto non può infatti elevarsi ad un discorso di natura differente rispetto a quella propria della fisica e del finito. Se si tenta di guardare in una maniera oggettivante o fiscalista in direzione della divinità, si può pervenire al più ad una concezione razionalistica che l'uomo si fa di Dio, ma mai all'essere in sé e per sé di Dio stesso. Mentre, infatti, il motore immobile aristotelico garantisce l'esistenza di un primo termine, al quale tendono finalisticamente i singoli movimenti locali del reale, il *causa sui* spinoziano afferma qualcosa di più. Esso fonda il nesso stesso di causa-effetto, che correla tra loro gli enti e che consente ad ogni entità di esistere precisamente secondo il suo modo proprio di essere. Spinoza ribadisce ciò: dato che in generale si dà essere e non piuttosto il nulla, Dio non può non essere; Egli è necessariamente in virtù della sua determinazione essenziale, la quale dice l'identità tra l'essere del reale e la possibile conoscibilità di quest'ultimo in sé e da parte dell'essere umano conoscente. Questo differente linguaggio speculativo consente di porci in una differente ottica di intendimento, a partire dalla quale si può sperare nel dischiudersi dell'essenza profonda della questione qui a tema, cioè il principio divino della realtà<sup>48</sup>.

Voler ricondurre Dio ad una causa del reale, fosse anche la causa finale dell'intera realtà, implica in qualche modo la riduzione dell'eterno al temporale, dell'immutabile al corruttibile. Ammettere una serie finita di cause,

per esempio, implica limitare la potenza stessa della causazione a un che di finito, cioè ad una quantità limitata di elementi. Appoggiandosi a questa costrizione dell'infinito al finito, il discorso del motore immobile non solo riduce il principio ad un termine singolo, cioè una causa, ma costringe per di più il nesso fra le cose finite a qualcosa di essenzialmente finito. La prospettiva razionalistica, che vuole ricondurre l'essenza di Dio alla dimensione dimostrativa dei discorsi umani, riduce l'essere agli enti o alla serie ontica delle cose che l'uomo può padroneggiare e strumentalizzare. Se non si concede alla divinità la libertà di manifestarsi in tutta la sua distanza dalla logica umana, non penso si possa neppure comprendere che cosa Dio sia in sé. L'espressione del "*causa sui*" dice esattamente il bisogno di questa considerazione del divino in se stesso, al fine di poter vedere anche la sostanza profonda del reale trasfigurato attraverso gli occhi del suo Creatore.

Ciò di cui parla Spinoza, quando nomina Dio nei termini di una "*causa*" che origina se stessa, non è evidentemente un *αἴτιον* inteso in senso razionalistico o meccanicistico. Il filosofo olandese sembra usare questo termine proprio per ingenerare quel particolare cortocircuito, al quale deve sottostare la mente umana per comprendere la sua limitatezza riguardo agli orizzonti della metafisica. Limitandoci al discorso sulla divinità — questo potrebbe essere in sostanza l'insegnamento del *causa sui*, posto in maniera antitetica di fronte alla posizione del *πρῶτον αἴτιον* — possiamo concludere in questi termini. Non è lecito, in generale, parlare di Dio come di una "*causa*", in quanto Egli non produce meccanicamente il mondo, né l'ordine in senso semplicemente finalistico, ma piuttosto lo origina, nell'inizio di ogni sua parte finita, e costantemente lo mantiene in essere, cioè lo crea perennemente. Spinoza insegna che Dio non si lascia rappresentare come causa prima, altrimenti il divino sarebbe logicamente deducibile in una concettualizzazione alla portata dell'uomo; Dio non sarebbe cioè più mistero del *credo* e dell'*intelligo*, ma inoppugnabile dimostrazione della ragione umana. Se però lo si vuole proprio affermare nel linguaggio della "*causalità*", si può dire che Dio sia l'origine di ogni possibile ordine di causazione (materiale, formale, efficiente o finale che sia) e di ciascun ente particolare che esiste in tale ordine. In quanto *λόγος* originario, Dio è questo ordine medesimo, che non si lascia mai dire in alcun termine preciso, in nessuna causa singolare (fosse anche la "*prima*" causa), né in un ente finito che non sia — per sola rivelazione di sé medesimo come Dio — il Cristo Gesù.

## RIFERIMENTI

- Agostino, *De ordine*, in Id., *Tutti i dialoghi*, a cura di G. Catapano, Bompiani, Milano 2006.
- , *De vera religione*, a cura di M. Vannini, Mursia, Milano 1992.
- , *Sermones*, Giolito de' Ferrari, Venezia 1558.
- Anselmo, *Monologio e Proslogio*, a cura di I. Sciuto, Bompiani, Milano 2002.
- Aristotele, *Fisica*, a cura di R. Radice, Bompiani, Milano 2011.
- , *Metafisica*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2006.
- Berti E., *Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima*, Bompiani, Milano 2004.
- , *Nuovi studi aristotelici. I – Epistemologia, logica e dialettica*, Morcelliana, Brescia 2004.
- , *Nuovi studi aristotelici. II – Fisica, antropologia e metafisica*, Morcelliana, Brescia 2005.
- , *Nuovi studi aristotelici. IV/1 – L'influenza di Aristotele. Antichità, Medioevo e Rinascimento*, Morcelliana, Brescia 2009.
- , *Nuovi studi aristotelici. IV/2 – L'influenza di Aristotele. Età moderna e contemporanea*, Morcelliana, Brescia 2010.
- , *Struttura e significato della Metafisica di Aristotele*, EDUSC, Roma 2006.
- Bordoli R., *Baruch Spinoza: etica e ontologia. Note sulle nozioni di sostanza, di essenza e di esistenza nell'Ethica*, Guerini e Associati, Milano 1996.
- , *Dio ragione verità. Le polemiche su Descartes e su Spinoza presso l'Università di Franeker (1686-1719)*, Quodlibet, Macerata 2009.
- Esiodo, *Teogonia*, a cura di E. Vasta, Mondadori, Milano 2004.
- Fabro C., *Le prove dell'esistenza di Dio*, Editrice La Scuola, Brescia 1989.
- Giacon C., *La causalità nel razionalismo moderno. Cartesio, Spinoza, Malebranche, Leibniz*, Bocca Editori, Milano-Roma 1954.
- Hegel G.W.F., *Wissenschaft der Logik*, hrsg. G. Lasson, Meiner, Hamburg 1963; trad. it. A. Moni, *Scienza della logica*, Laterza, Bari 1924.
- Heidegger M., *Der Satz vom Grund* (1955–1956), Gesamtausgabe, Band 10, P. Jaeger, Klostermann, Frankfurt a.M. 1997; trad. it. F. Volpi e G. Gurisatti, *Il principio di ragione*, Adelphi, Milano 2004.
- Henrich D., *Der ontologische Gottesbeweis*, Mohr, Tübingen 1967; trad. it. S. Carboncini, *La prova ontologica dell'esistenza di Dio. La sua problematica e la sua storia nell'età moderna*, Prismi, Napoli 1983.
- Herder J.G., *Gott. Einige Gespräche über Spinoza's System; nebst Shaftesburi's Naturhymnus*, Ettinger, Gotha 1800; trad. it. I. Perini Bianchi, *Dio. Dialoghi sulla filosofia di Spinoza*, Franco Angeli, Milano 1992.
- Mignini F., *Introduzione a Spinoza*, Laterza, Roma-Bari 2006.

- Mirri E., *Pensare il medesimo. Raccolta di saggi*, a cura di F. Valori e M. Moschini, Editrici Scientifiche Italiane, Napoli 2006.
- Moretti-Costanzi T., *Opere*, a cura di E. Mirri e M. Moschini, Bompiani, Milano 2009.
- Morfinò V., *Substantia sive organismus. Immagine e funzione teorica di Spinoza negli scritti jenesi di Hegel*, Guerini e Associati, Milano 1997.
- Moschini M., *Il principio e la figura. Ontologia e dialettica nel pensiero di Nicolò Cusano*, Carabba Editore, Lanciano 2008.
- Poli A., *In mente Dei. Ragion sufficiente e platonismo nella formazione della metafisica di Leibniz*, Aracne, Roma 2010.
- Sciaccia M.F. (a cura di), *Con Dio e contro Dio. Raccolta sistematica degli argomenti pro e contro l'esistenza di Dio*, Marzorati, Milano 1972.
- Scribano E., *L'esistenza di Dio. Storia della prova ontologica da Descartes a Kant*, Laterza, Bari 1994.
- Spinoza, *Etica*, Bompiani, Milano 2008.
- Timossi R.G., *Prove logiche dell'esistenza di Dio da Anselmo d'Aosta a Kurt Gödel. Storia critica degli argomenti ontologici*, Marietti, Genova 2005.
- Tomatis F., *L'argomento ontologico. L'esistenza di Dio da Anselmo a Schelling*, Città Nuova, Roma 1997.
- Tommaso D'Aquino, *L'esistenza di Dio*, a cura di P. Tito e S. Centi, Edizioni Cantagalli, Siena 1982.
- Viscomi M., *La formazione di un concetto. Temporalità autentica e tempo originario in Martin Heidegger*, Città Nuova, CnX/Filosofia, Roma 2014.
- Wiplinger F., *Physis und logos. Zur Körperphänomen in seiner Bedeutung für den Ursprung der Metaphysik bei Aristoteles*, Herder, Wien 1971.
- Woolhouse R.S., *Descartes, Spinoza, Leibniz. The Concept of Substance in Seventeenth-Century Metaphysics*, Routledge, London-New York 1993.

## NOTE

1. La traduzione impiegata di seguito è quella di G. Reale contenuta nel testo Aristotele, *Metafisica*, Bompiani, Milano 2006.
2. Aristotele, *Metafisica*, 1071 b, 4-6.
3. Cfr. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, hrsg. G. Lasson, Meiner, Hamburg 1963, vol. I, s. 117; trad. it. A. Moni, *Scienza della logica*, Laterza, Bari 1924, vol. I, p. 128.
4. Cfr. Aristotele, *Fisica*, 200 b, 12-21. Per un supporto critico alla questione, si considerino i seguenti: F. Wiplinger, *Physis und logos. Zur Körperphänomen in seiner Bedeutung für den Ursprung der Metaphysik bei Aristoteles*, Herder, Wien 1971, pp. 261-315; E. Berti, *Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima*, Bom-

- piani, Milano 2004, pp. 456-521; E. Berti, *Struttura e significato della Metafisica di Aristotele*, EDUSC, Roma 2006, pp. 125-171.
5. Aristotele, *Metafisica*, 1071 b, 7-10.
  6. Cfr. Aristotele, *Fisica*, 219 b sgg.
  7. Cfr. *ivi*, 220 a sgg. Per un apporto critico alla comprensione del concetto aristotelico di tempo, mi permetto di rimandare al mio M. Viscomi, *La formazione di un concetto. Temporalità autentica e tempo originario in Martin Heidegger*, Città Nuova, *CnX/Filosofia*, Roma 2014, pp. 55-83.
  8. Aristotele, *Metafisica*, 1071 b, 12-13, 17-22. Come prontamente esplicitato dalla nota 181 del testo curato da Reale per la Bompiani (cfr. p. 702), il plurale qui adottato dallo Stagirita attiene alle cause seconde del movimento. Essendo il motore immobile il Principio della *κίνησις*, esso è specificatamente la causa prima della realtà moventesi. Tutte quelle altre cause, gerarchicamente inferiori al motore immobile e tuttavia tali da condividere con lui la modalità eterna ed immateriale di essere, saranno dette cause seconde del movimento. Così come il motore immobile coincide in Aristotele col cielo delle stelle fisse, allora, le cause seconde sono invece i corpi celesti, ritenuti di natura divina tanto per la loro forma sferica, quanto per il loro movimento circolare ed eterno. Queste sostanze eterne si mostrano, così, quali entità superiori, essenzialmente simili al motore immobile, ma tali da dipendere ancora da lui, il quale va riconosciuto come l'unico Principio supremo della realtà del movimento.
  9. Ciò che è in potenza tende infatti costitutivamente a muoversi in maniera autonoma verso la realizzazione della propria attualità. Ogni ente della realtà si muove in quanto tende naturalmente all'attuazione del potenziale in esso insito. Si consideri questo esempio: la gemma maturata su un albero è in potenza un fiore sbocciato. Quella particolare gemma tenderà naturalmente a sbocciare nella forma di un fiore, il quale rappresenterà l'atto della gemma. Così come quest'ultima era la potenza del fiore appena sbocciato, il fiore costituisce, dal canto suo, il frutto in potenza. Così come infatti il fiore rappresenta l'atto della gemma, allo stesso modo il frutto è l'atto del fiore, il quale ne rappresenta la potenza. La causa prima non può avere in sé alcunché di potenziale, in quanto altrimenti sarebbe potenzialmente soggetto al movimento. In tal caso, essa non consisterebbe più in un principio, ma in un ennesimo movimento locale.
  10. Aristotele, *Metafisica*, 1072 a, 21-27.
  11. «Vediamo che accanto al movimento semplice del Tutto, il quale diciamo prodotto dalla sostanza prima e immobile (*τὴν πρώτην οὐσίαν καὶ ἀκίνητον*), ci sono anche altri movimenti di traslazione eterni, ossia quelli dei pianeti (infatti, eterno e continuo è il moto del corpo che si muove circolarmente; e, questo, è stato dimostrato nei libri di *Fisica* [VIII, 8-9]), è necessario che anche ciascuno di questi movimenti sia prodotto da una sostanza immobile ed eterna» (Aristotele, *Metafisica*, 1073 a, 28-34). Oltre al motore immobile, quindi, vi sono delle realtà ugualmente eterne, le quali però sono soggette a movimento. Queste entità divine consistono nei pianeti, cioè in quei corpi celesti che si muovono di moto perfetto, cioè circolare, e che non sono soggetti a corruzione, come invece accade per le entità sublunari. I pianeti sono così cause intermedie tra la prima

causa del movimento, cioè il motore immobile, e le molteplici cause contingenti dei movimenti locali, che hanno luogo sulla sfera terrestre del cosmo.

12. *Ivi*, 1072 b, 3-11.
13. *Ivi*, 1074 a, 25-31.
14. Per un studio essenziale su Aristotele si rimanda a E. Berti, *Nuovi studi aristotelici. IV/1 – L'influenza di Aristotele. Antichità, Medioevo e Rinascimento*, Morcelliana, Brescia 2009, pp. 139-154, 209-224; Id., *Nuovi studi aristotelici. IV/2 – L'influenza di Aristotele. Età moderna e contemporanea*, Morcelliana, Brescia 2010, pp. 30-31, 174-190, 195-204, 371-381, 495-509.
15. Cfr. Aristotele, *Metafisica*, 1071 a, 4-17.
16. Cfr. *ivi*, 1070 a, 21.
17. Cfr. *ivi*, 1073 a, 30.
18. *Ivi*, 1072 a, 19-20.
19. Cfr. Esiodo, *Teogonia*, vv. 116-125.
20. Cfr. T. Moretti-Costanzi, *La terrenità edenica del Cristianesimo e la contaminazione spiritualistica* (1955), in Id., *Opere*, a cura di E. Mirri e M. Moschini, Bompiani, Milano 2009, pp. 263-276.
21. «Suona persuasiva in perpetuo l'esortazione di Agostino: “*transcende et teipsum*”. Il che significa, in altri termini: sollevati sul tuo pensare, espressione di uno stato esistenziale tutt'altro che privo di presupposti, giacché per non perdere il beneficio della tua fiaccola, ti è necessario travalarla in ciò che la fa essere e alimenta. Ora, noi sappiamo che questo travalicamento [...] è l'animo e il senso dello spinozismo: [...] Il Dio che in tale salto egli raggiunge è ineffabile ed extraumano e tanto “*absconditus*” quanto quello cui Pascal, nell'inizio dei suoi *Pensieri*, volge il *credo*; motivandolo con i dubbi e le negazioni stesse dei razionalisti suoi avversari. Questi dubbi e queste negazioni, egli dice sostanzialmente, non nuocciono, perché non lo colgono, il Dio “*absconditus*”; anzi, dimostrandolo tale nel non coglierlo, dimostrano che egli è vero. Infatti, che Dio sarebbe un Dio che “*absconditus*” non fosse? Spinoza, ripeto, non dirà cosa diversa. Sì che prima ancora di considerarle, dovranno apparire inopportune ed insignificanti le questioni sul teismo o sull'ateismo spinoziani. Solo infatti il tolemaicismo empirico-gnoseologico superato dallo Spinoza è ciò che dà senso, nell'istituzione di un Dio persona, dall'uomo creato a propria immagine, alla nozione comune di teismo; e a quella di ateismo in modo identico. [...] Teismo ed ateismo, affermazione e negazione, rispettivamente, d'una medesima cosa empirica, esprimono in egual modo lo stesso errore. Non è pertanto il loro metro quello adatto per misurare la sapienza di chi ebbe voce nella denuncia di quell'errore. E il panteismo? Il panteismo, diciamo subito, è una concezione che, avendo tutti i difetti delle altre due, non ne possiede i pochi pregi» (T. Moretti-Costanzi, *Spinoza* (1946), in Id., *Opere*, a cura di E. Mirri e M. Moschini, Bompiani, Milano 2009, p. 2392).
22. Cfr. *Es* 3, 1-15.
23. La traduzione impiegata di seguito è quella di G. Durante contenuta nel testo Spinoza, *Etica*, Bompiani, Milano 2008.
24. Spinoza, *Etica*, I. *De Deo*, Definizione I.

25. Cfr. Tommaso D'Aquino, *L'esistenza di Dio*, a cura di P. Tito e S. Centi, Edizioni Cantagalli, Siena 1982; C. Fabro, *Le prove dell'esistenza di Dio*, Editrice La Scuola, Brescia 1989, pp. 67-76, 126-138, 174-196, 255-259.
26. Cfr. R.G. Timossi, *Prove logiche dell'esistenza di Dio da Anselmo d'Aosta a Kurt Gödel. Storia critica degli argomenti ontologici*, Marietti, Genova 2005, pp. 75-110, 382-432; F. Tomatis, *L'argomento ontologico. L'esistenza di Dio da Anselmo a Schelling*, Città Nuova, Roma 1997, pp. 13-39, 62-63; M. F. Sciacca (a cura di), *Con Dio e contro Dio. Raccolta sistematica degli argomenti pro e contro l'esistenza di Dio*, Marzorati, Milano 1972, vol. I, pp. 54-82, 190-209, 287-307, 333-335, 466-475, 633-664.
27. Questo inciso, che mi permetto qui di annotare, non deve essere colto come un mero ripiego fideistico della ragione su un qualche orizzonte irrazionale. Esso va piuttosto a tentare una contestualizzazione speculativa, che dia ragione di un fatto inequivocabile: la coscienza illuminata che fa dire ad Anselmo, riprendendo e in certo modo completando il detto di Agostino, di dover credere per comprendere e comprendere per credere. L'accesso dell'uomo al mistero divino viene qui intuito come tale da essere direttamente proporzionale alla facoltà che Dio concede all'uomo di rivolgersi a Lui. Le espressioni del "*credo ut intelligam*" e "*intelligo ut credam*" si potrebbero perciò tradurre nel senso che, quanto più ci si abbandona al mistero di Dio, al fine di poterlo comprendere per via filosofica, tanto più esso si intende come tale da non poter essere esaurito dalla razionalità umana. Ciò a cui richiama l'*intelligo* è allora una forma di conoscenza superiore che viene "creduta" per Grazia. Cfr. Agostino, *De vera religione*, 5, 24, Id., *Sermones*, 43, 9; Id., *De ordine*, II, 9 sgg.; Anselmo, *Proslogion*, 1-2.
28. «*Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit. An ergo non est aliqua talis natura, quia "dixit insipiens in corde suo: non est deus"? Sed certe ipse idem insipiens, cum audit hoc ipsum quod dico: "aliquid quo maius nihil cogitari potest", intelligit quod audit; et quod intelligit in intellectu eius est, etiam si non intelligat illud esse. Aliud enim est rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse» (ivi, 2).*
29. Cfr. DK 28 B 2, 6.
30. Cfr. E. Scribano, *L'esistenza di Dio. Storia della prova ontologica da Descartes a Kant*, Laterza, Bari 1994, pp. VI-X, 75-96; D. Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis*, Mohr, Tübingen 1967; trad. it. S. Carboncini, *La prova ontologica dell'esistenza di Dio. La sua problematica e la sua storia nell'età moderna*, Prismi, Napoli 1983, pp. 43-58, 173-232, 321-325.
31. Spinoza, *Etica*, I. *De Deo*, Dimostrazione alla Proposizione XX.
32. «Il "primato di Dio", insomma, ossia il "primato della verità": questa è la sostanza del filosofare spinoziano. A confermare la quale è forse significativo il ripresentarsi in esso dello "argomento ontologico" nella sua più profonda radicalità: vale a dire, non come "dimostrazione" dell'esistenza di Dio, ché come tale offre certamente il fianco alle obiezioni di Tommaso e di Kant, bensì come affermazione che Dio è a un tempo "*principium essendi*" e "*principium cognoscendi*" della totalità dell'essente; come coscienza cioè che, senza Dio, la totalità dell'essente sprofonda nel nulla, senza il palesarsi della verità tutto sprofonda nel

- buio» (E. Mirri, *Elementi platonici nella filosofia di Spinoza*, in Id., *Pensare il medesimo. Raccolta di saggi*, a cura di F. Valori e M. Moschini, Editrici Scientifiche Italiane, Napoli 2006, p. 465).
33. Cfr. Spinoza, *Etica*, I. *De Deo*, Proposizione XVIII. Per un ulteriore approfondimento su questo passaggio, si rimanda alla nota critica n. 72 di G. Gentile, contenuta nel succitato testo della Bompiani a p. 708.
  34. *Ivi*, Dimostrazione alla Proposizione XVIII.
  35. *Ivi*, Proposizione XV. Si noti qui *en passant* come la definizione del *causa sui* non consista nel punto di arrivo, al quale perviene il ragionamento che, passando attraverso gli enti, risale su fino alla causa prima del movimento. Nel discorso spinoziano si afferma semplicemente la priorità ontologica del fondamento su tutte le realtà esistenti, e non il fatto per cui, partendo dalle entità del mondo, si debba necessariamente dedurre l'esistenza di un primo termine, che giustifichi il fatto indiscutibile del divenire proprio del finito. Ciò che garantisce il *causa sui*, a differenza della causa prima aristotelica, è infatti tanto il nesso causa-effetto, che correla tra loro gli enti, quanto la ragion d'essere comune ad ogni ente, il quale è individuato nella sua esistenza e distinto da tutti quanti gli altri sussistenti.
  36. «Cartesianamente intendendo per sostanza ciò che è in tal maniera da non avere, per essere, bisogno di alcuna cosa, [Spinoza] si rifiuta di estendere, con Cartesio, un tal concetto fuori dei suoi limiti naturali. Della sostanza, pertanto, afferma l'unità insistentemente e alle cose, agli uomini, accorda un essere solo nella misura in cui sollevati, per così dire, sopra se stessi ne partecipano. Per il resto...*pulvis et umbra!* Mistico davvero, in questo, e graniticamente monista, ma di un monismo tutt'altro che panteistico ed immanente [...]. «*Ἐν καὶ πᾶν*; tanto che s'è parlato a proposito dello Spinoza, senza pensare che il *πᾶν* deve riferirsi a ciò che è, non a ciò che appare in quella natura differentissima dall'altra che è sinonimo di Dio. Se non si afferra questo punto, Spinoza sfugge, non è più lui. D'altronde, lo stesso chiedergli, in considerazione dell'asserto secondo cui tutto ciò che è è in Dio, una deduzione del mondo che diremmo fenomenico da Dio medesimo, lo stesso fermarsi sulla difficoltà della deduzione, è in certo modo già un fraintenderlo; un non dividerne l'esperienza superlativamente religiosa, o, meglio, ascetica. E appunto quell'esperienza [...] ci vieta anche di scendere sul terreno fenomenico» (T. Moretti-Costanzi, *Spinoza*, cit., p. 2371). Cfr. C. Vinti, *Introduzione* a T. Moretti-Costanzi, *Spinoza*, Armando Editore, Roma 2000, p. 30.
  37. Spinoza, *Etica*, I. *De Deo*, Proposizione XIV.
  38. Cfr. DK 28 B 3.
  39. Cfr. M. Moschini, *Il principio e la figura. Ontologia e dialettica nel pensiero di Nicolò Cusano*, Carabba Editore, Lanciano 2008, pp. 72-79, 97-98.
  40. Spinoza, *Etica*, I. *De Deo*, Proposizione XXVIII.
  41. Sul concetto spinoziano di Sostanza si vedano F. Mignini, *Introduzione a Spinoza*, Laterza, Roma-Bari 2006, pp. 107-122; V. Morfino, *Substantia sive organismus. Immagine e funzione teorica di Spinoza negli scritti jenesi di Hegel*, Guerini e Associati, Milano 1997, pp. 144-154; R. Bordoli, *Baruch Spinoza: etica e ontolo-*

- gia. *Note sulle nozioni di sostanza, di essenza e di esistenza nell'Ethica*, Guerini e Associati, Milano 1996, pp. 35-45, 79-89, 187-196; R.S. Woolhouse, *Descartes, Spinoza, Leibniz. The Concept of Substance in Seventeenth-Century Metaphysics*, Routledge, London-New York 1993, pp. 28-51.
42. Moretti-Costanzi sostiene che, in fondo, nell'intero pensiero spinoziano riecheggia la concezione per la quale l'essere stesso sia Dio: sembra infatti che per filosofo olandese valga l'espressione «*das Seyn ist Gott*», come [Spinoza] dice di fatto continuamente e chiarissimamente malgrado l'inadeguatezza della sua lettera che di per sé potrebbe dar luogo a dei fraintendimenti e a degli equivoci là dove pone, per esempio, implicita nell'essenza l'esistenza. Ma è manifesto come uno spirito pio non parli né possa parlare dell'esistenza di Dio; e come della medesima, parimenti, non faccia menzione lo Spinoza che vedendo il principio dell'esistere, di per sé labile ed inessente, in Dio, a Dio attribuisce la realtà. Né il reale, val bene persuadersene, è esistente. Esistere ed esser reale sono cose diverse *toto coelo*» (T. Moretti-Costanzi, *Spinoza*, cit., pp. 2399-2400). Infatti, mentre il primo riguarda i singoli enti che sono, il secondo attiene al tutto in cui ogni realtà cosale esiste e risulta fondata.
43. Cfr. M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Gesamtausgabe, Band 10, P. Jaeger, Klostermann, Frankfurt a.M. 1997; trad. it. F. Volpi e G. Gurisatti, *Il principio di ragione*, Adelphi, Milano 2004, pp. 170-187.
44. Cfr. R. Bordoli, *Dio ragione verità. Le polemiche su Descartes e su Spinoza presso l'Università di Franeker (1686-1719)*, Quodlibet, Macerata 2009, pp. 74-85; A. Poli, *In mente Dei. Ragion sufficiente e platonismo nella formazione della metafisica di Leibniz*, Aracne, Roma 2010, pp. 101-108; E. Berti, *Nuovi studi aristotelici. II – Fisica, antropologia e metafisica*, Morcelliana, Brescia 2005, pp. 39-67, 81-113; C. Giacon, *La causalità nel razionalismo moderno. Cartesio, Spinoza, Malebranche, Leibniz*, Bocca Editori, Milano-Roma 1954, pp. 95-132, 140-160, 177-180; J.G. Herder, *Gott. Einige Gespräche über Spinoza's System; nebst Shaftesburi's Naturhymnus*, Ettinger, Gotha 1800; trad. it. I. Perini Bianchi, *Dio. Dialoghi sulla filosofia di Spinoza*, FrancoAngeli, Milano 1992, pp. 129-140, 148-150.
45. Spinoza, *Etica*, I. *De Deo*, Scolio alla Proposizione XXVIII.
46. «Sorge infinito il Dio spinoziano [...]. S'indovina facilmente come un Dio simile, tanto Dio che sfugge alla concettualità inevitabile del nome con cui s'esprime, in quanto riconosciuto oltre se stesso dall'uomo che, fattosi accorto di se medesimo, ha cercato una base su cui sorreggersi, non potrà presentar nulla di simile né col Dio della tradizione, [...] né con quello naturalistico [...]. Non teismo nel senso tradizionale, dunque, come non ateismo né panteismo, ma schietto *credo* di vera religione, sarà quello dello Spinoza. Poiché, come affermerà un suo grande ammiratore, Schleiermacher, tutti questi "ismi" teologici positivi e negativi non stanno sul piano in cui ci incontrammo con l'infinito mediante il sentimento di assoluta dipendenza. Quello medesimo, sostanzialmente, per qui Spinoza è credente. [...] L'Iddio pronunciato dall'uomo che, avendone fatto, col pronunciarlo, un qualche cosa, se ne è discosto, non è più l'Iddio vero né quello, comunque, di cui Spinoza vuole parlare, cercando con sforzi titanici di disuma-

- nizzare la propria voce. Sarà, viceversa, fatalmente, una qualche cosa di conio empirico» (T. Moretti-Costanzi, *Spinoza*, cit., p. 2391).
47. Cfr. Aristotele, *Metafisica*, 1072 b, 19-30. Per una contestualizzazione dell'interrogativo sollevato da Berti, si consultino in particolare i suoi contributi seguenti: E. Berti, *Nuovi studi aristotelici. II*, cit., pp. 381-420; Id., *Nuovi studi aristotelici. I – Epistemologia, logica e dialettica*, Morcelliana, Brescia 2004, pp. 407-426.
48. «Aristotele, distogliendo l'occhio dal cielo che il Maestro gli aveva additato per aver inteso la dottrina di esso non già nell'essenza, ma nel limite, portò le idee generiche nel mondo ed il medesimo vide, nella viva concretezza delle determinazioni individue (sinoli risultati dal congiungimento indissolubile della materia con la forma) quale prototipo dell'essere, della realtà. Sì che per questa strada, sebbene fosse condotto a valicare il piano dell'empiria dall'esigenza che gli imponeva di istituire un processo causale, dovette giungere a rinunciarvi sostanzialmente col far decrescere il reale in intensità, via via che il medesimo, allontanandosi dal piano suddetto, aumentasse in estensione. [...] Spinoza, che parla di "*nugae aristotelicae*", non è, evidentemente, un seguace di Aristotele: lo è invece di Platone cui si ricongiunge con la riscoperta dell'universale obiettivo che egli sostituisce alla causalità transitiva, trasformandola in esso ed in esso innalzandola fino a costituire l'essenza quidditativa del reale unico» (T. Moretti-Costanzi, *Spinoza*, cit., p. 2400). Sul platonismo spinoziano e su quel che, emerso in questo contributo, può essere detto — in qualche modo — come il costitutivo anti-aristotelismo del *causa sui*, così si pronuncia Edoardo Mirri: «Solo Dio "è". Spinoza non lo dice infatti semplicemente "causa", bensì "causa immanente": tale cioè per cui l'effetto, una volta prodotto, resta in essa (o, che è lo stesso, la causa permane nel suo effetto come fondamento del suo essere) e cadrebbe totalmente nel nulla senza questo restare. [...] Dio "causa immanente" non è dunque solo la "causa" dei modi finiti, tanto meno il semplice "inizio"; ne è piuttosto il "principio" costitutivo, l'*ἀρχή* essenziale. Il che riconduce il pensiero di Spinoza, ancora una volta, in un ambito decisamente platonico. [...] — Per tale ordine di ragioni — non vi è dubbio che la "sostanza-causa immanente" di Spinoza ricordi assai più da vicino l'*ἰδέα* platonica che non la "causa" aristotelica» (E. Mirri, *Elementi platonici nella filosofia di Spinoza*, cit., pp. 468-469).

---

© 2017 Marco Viscomi & Forum. Supplement to Acta Philosophica



Quest'opera è distribuita con Licenza [Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 4.0 Internazionale](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

[Testo completo della licenza](#)