

## ***Substantia sive potentia: la costruzione immanente dell'ontologia in Spinoza***

Lorenzo Nuscis<sup>1</sup>  
(lorenzo.nuscis@sns.it)

Recibido: 03/01/2019

Aceptado: 18/06/2019

DOI: 10.5281/zenodo.3355715

### **Resumen:**

Le citazioni dall'*Etica* di Spinoza seguono la seguente edizione: B. Spinoza, *Etica*, tr. it. a cura di P. Cristofolini, Pisa 2010; tutte le altre opere sono citate da B. Spinoza, *Opere*, a cura di F. Mignini e O. Proietti, Milano 2007. Le abbreviazioni utilizzate sono le seguenti: *CM* = *Cogitatio Metaphysica*, *E* = *Ethica*, *Ep* = *Epistulae*, *KV* = *Korte Verhandeling*, *TIE* = *Tractatus de intellectus emendatione*, *TP* = *Tractatus politicus*, *TTP* = *Tractatus teologico-politicus*. Per le citazioni dall'*Etica* si seguono le seguenti abbreviazioni: def. = *definitio*, ax. = *axioma*, prop. = *propositio*, cor. = *corollarium*, sch. = *scholium*, app = *appendix*.

**Palabras clave:** Immanent cause – Absolute potency – Univocity – Modal ontology

---

<sup>1</sup> Doctor en Filosofía por la Squola Normale Superiore de Pisa y por la Université Paris I Panthéon Sorbonne. Investigador en la Squola Normale Superiore de Pisa, Italia.

## Introduzione

Questo articolo è dedicato all'analisi e alla ricostruzione teoretica del rapporto tra le idee di sostanza e di potenza nel contesto della trasformazione, in senso immanentista, impressa da Spinoza all'ontologia. La tesi che intendiamo sostenere è che una tale trasformazione non possa a tutti gli effetti essere compresa, se non a partire dal rovesciamento, messo in opera da Spinoza già nel *Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene*, dell'antecedenza aristotelica dell'atto sulla potenza, e dalla conseguente identificazione dei due termini in Dio. Nella misura in cui pone la potenza come identica all'atto, Spinoza può giungere a intendere Dio come quella sostanza che eternamente è tutto ciò che può essere. Oltrepassando la distinzione scolastica tra *potentia absoluta* e *potentia ordinata*, la fondazione spinoziana dell'ontologia si sviluppa, in tal senso, come una dimostrazione dell'impossibilità di concepire dei differenti livelli all'interno dell'agire divino: ciò che Dio può fare coincide immediatamente con ciò che Dio fa. In altre parole, la potenza per Spinoza non è più uno dei tanti attributi di Dio, ma ne esprime la stessa sostanzialità.

A partire da questa prospettiva, l'articolo intende considerare la concezione spinoziana di Dio come *natura naturans*, mettendo in rilievo come il principio di identità tra la sostanza e la potenza non possa realmente sussistere che all'interno di una teoria della causalità univoca: Dio produce la totalità delle cose attraverso il medesimo con cui produce la propria esistenza. L'essere di Dio e quello degli enti prodotti sono pertanto i due poli opposti della medesima dinamica produttiva: in questo senso Spinoza sostiene che ciascun ente è un modo finito in cui si esplica l'unica e universale potenza di Dio. L'obiettivo finale dell'articolo è quello di mostrare come da ciò Spinoza possa derivare due fondamentali conseguenze: 1) l'essenza dell'ente determinato corrisponde alla sua potenza di agire; 2) la sostanza è l'attività infinita, totale e comune dei modi, che non esiste altrove che nell'individualità di ciascuno.

## 1. Il concetto di sostanza in Descartes.

Nella filosofia di Descartes ritroviamo il principio scolastico, condiviso anche da Spinoza, per cui tutto ciò che esiste si divide nella sostanza, che è in sé, e nei modi, che sono in altro. La sostanza deve essere qualcosa che per esistere non necessita del concorso di altro come causa<sup>2</sup>, al contrario dei modi, che esistono soltanto come effetti di una causa esterna che li determini. C'è dunque una sostanza unica, cioè Dio, che esiste in senso assoluto, come causa di sé. Tutte le altre cose, invece, sussistono in seguito alla sua azione creatrice, come si legge nell'art. 51 dei *Principi della filosofia*:

Per *sostanza* possiamo intendere soltanto la cosa che esiste non avendo bisogno, per esistere, di un'altra cosa. Di certo una sostanza che non ha affatto bisogno di un'altra cosa, può essere intesa soltanto come unica, ossia come Dio. Mentre percepiamo che tutte le altre cose possono esistere solamente per l'azione diretta di Dio<sup>3</sup>.

Le cose si complicano, tuttavia, quando Descartes introduce le nozioni di *res cogitans* e *res extensa*, che definisce *sostanze create*. Se la sostanza è ciò che non

---

<sup>2</sup> Cfr. Tommaso d'Aquino, *Somma teologica*, I, q. 3, a. 5 e q. 1, a. 29, 2, tr. it. T.S. Centi, Sancasciano 1984, che definisce *substantia* l'«ens per se subsistens» e «in se existens». Per Tommaso è sostanza 1) l'ente che è *per sé* (perseità), che gode cioè di autonomia, autosussistenza, e a cui primariamente ineriscono tutte le proprietà che ne dipendono; 2) l'ente che è *in sé* (inseità), cioè che non è parte di qualcosa, non inerisce a null'altro, dunque non è indigente (*non indiget*). Il concetto scolastico di *substantia* deriva poi dalla definizione aristotelica, che concepisce l'οὐσία come essenza non ulteriormente inerente e quindi sostrato (ὑποκείμενον) di accidenti (συμβεβηκότα) che invece ineriscono ad essa. Cfr. Aristotele, *Categorie*, 2, a 5 – b 28, in *Organon*, a cura di G. Colli, Milano 2003, pp. 7-10 e Id., *Metafisica*, Δ, 8, 1017, b 10-26 e 1025, a 14-34, tr. it. G. Reale, Milano 2000, pp. 215-217 e 263-265. In generale, nella Scolastica post-tomista e poi, in maniera esplicita, nella Scolastica post-tridentina e barocca, si registra la tendenza a considerare sempre più la non-inerenza come il carattere fondamentale della sostanza, mentre il carattere di sostrato di inerenza diviene secondario e dipendente dal primo. Per Suárez, ad esempio, perfetta sarebbe quella sostanza causata che sotto nessun rispetto è soggetto di accidenti. Cfr. P. Di Vona, *Studi sulla Scolastica della Controriforma*, Firenze 1968, pp. 47-63. In contrasto con le attitudini della Scolastica, Descartes non concepisce la proprietà fondamentale della sostanza nei termini negativi della non-indigenza o della non-inerenza, ma la riferisce alla sua sussistenza positiva rispetto alle proprietà secondarie e derivate, che da essa dipendono come rispetto al loro sostrato di inerenza. In altre parole, definendo la natura della sostanza, la priorità viene spostata da Descartes sulla positività causale piuttosto che sulla negatività della non-inerenza. Ciò che lo interessa, infatti, non è elaborare una teoria della sostanza divina alla maniera scolastica, bensì *determinare* la natura delle sostanze seconde, *res cogitans* e *res extensa*, al fine di assicurarne la distinzione. Per una specifica analisi della concezione di sostanza in Suárez e della sua trasformazione in Descartes, si veda J.L. Marion, *Questioni cartesiane sull'io e su Dio*, tr. it. a cura di I. Agostini, Milano 2010, pp. 52-70 (cap. 3: *Sostanza e sussistenza. Suárez e il trattato della substantia*, in *Principia philosophiae*, I, 51-54).

<sup>3</sup> R. Descartes, *I principi della filosofia*, I, 51, tr. it. in *Opere filosofiche*, a cura di B. Widmar, Torino, 1969, p. 623.

dipende da altro, allora l'unica sostanza in senso proprio è Dio; le sostanze create, invece, possono essere tali soltanto se il significato di sostanza venga inteso, nel loro caso, in un senso secondo o derivato<sup>4</sup>; *res cogitans* e *res extensa*, invece, sono dette sostanze create perché non dipendono da altri se non da Dio<sup>5</sup>, contrariamente ai modi, che dipendono a loro volta, oltre che da Dio, anche dalle sostanze create. La distinzione tra la sostanza divina e le sostanze create consente a Descartes di mantenere, in accordo con le dottrine scolastiche, una discrepanza ontologica tra Dio e la creazione, con la conseguente impossibilità di riferirsi ad essi univocamente o indifferentemente:

Quindi il termine sostanza non si addice a Dio e alle cose *in modo univoco*, come a ragione si usa dire nelle Scuole, vale a dire che non si può intendere distintamente nessun significato di quel termine, che sia comune a Dio e alle cose create.<sup>6</sup>

Al contrario, *res cogitans* e *res extensa* si dicono *substantiae* nel medesimo senso: la loro univocità reciproca è garantita proprio dal fatto di essere entrambe cose che, per esistere, «hanno bisogno del solo concorso di Dio»<sup>7</sup>, e di nient'altro. Il fatto che si parli dell'esistenza di una sostanza *pensante* e di una sostanza *estesa*, implica però che di esse si conosca già una determinazione qualitativa e che la si stia predicando: cioè, nella fattispecie, che l'una esiste *come pensiero (cogitatio)*, l'altra invece *come estensione (extensio)*. In realtà, scrive Descartes, «non si può comprendere da principio una sostanza per il solo fatto che è una cosa che esiste, poiché questo solo fatto per sé

---

<sup>4</sup> Per Descartes ciò vale a maggior ragione se consideriamo la sostanza divina che, immutabile, è del tutto

priva di accidenti. Cfr. *ivi*, I, 56, p. 625: «E dunque in Dio propriamente non diciamo che vi siano modi o qualità, ma soltanto attributi, poiché in lui non si può intendere alcuna variazione».

<sup>5</sup> Le sostanze create sono anche conservate in ogni istante della loro esistenza dall'azione di Dio. Descartes

riprende la teoria della creazione continua, spiegandola mediante la natura discontinua del tempo. Il tempo può essere concepito soltanto come un composto di istanti indipendenti l'uno dall'altro: non c'è alcuna ragione intrinseca per cui una cosa esistente in un certo istante debba esistere anche in quello successivo. È dunque Dio che conserva, ossia ricrea ad ogni istante le singole creature. Cfr. R. Descartes, *Meditazioni filosofiche*, III, tr. it., *Meditazioni metafisiche*, in *Opere filosofiche*, cit., pp. 223-225: «Sebbene io possa supporre di essere sempre esistito come sono adesso, non saprei per questo sottrarmi all'efficacia di questo ragionamento, e devo riconoscere che è necessario che Dio sia l'autore della mia esistenza. Tutta la durata della mia vita infatti può essere divisa in infinite parti, alcune delle quali non dipendono in alcun modo dalle altre; così dal fatto che sono esistito un momento fa, non segue che debba esistere adesso, a meno che qualche causa in questo momento non mi produca e mi crei, per così dire, un'altra volta, cioè non mi conservi».

<sup>6</sup> Id., *I principi della filosofia*, I, 51, cit., p. 623. Traduzione modificata.

<sup>7</sup> *Ibidem*, I, 52.

non è da noi percepito»<sup>8</sup>. Dalla semplice esistenza di una sostanza non deriva anche la sua effettiva concepibilità: poiché noi non conosciamo la sostanza immediatamente per se stessa, non ci è dato di averne un'idea distinta<sup>9</sup>. In altre parole, se decidiamo di partire dall'idea dell'esistenza indeterminata di una sostanza, non possiamo concludere anche per la certezza della sua esistenza effettiva ed attuale. Il nostro intelletto, infatti, concepisce distintamente una sostanza soltanto a partire dalle sue determinazioni, che Descartes chiama qualità o attributi: «Poiché percepiamo la presenza di qualche attributo, concludiamo che una cosa esiste, ovvero che anche la sostanza, alla quale si può attribuire quell'attributo, necessariamente esiste»<sup>10</sup>. Di conseguenza, quanti più attributi conosciamo di una sostanza, tanto più conosciamo la sua stessa essenza<sup>11</sup>.

Pensiero (*cogitatio*) ed estensione (*extensio*) sono per Descartes i due *attributi essenziali* o le due *proprietà precipue* (*praecipuae proprietates*), rispettivamente della *substantia cogitans* e della *substantia extensa*. Ciò significa che il pensiero costituisce l'essenza della sostanza pensante, mentre l'estensione costituisce l'essenza della sostanza corporea:

Ogni altra proprietà che possa attribuirsi al corpo (*corpori*) presuppone l'estensione ed è soltanto un *modo* della sostanza estesa (*substantiae corporeae*), come anche tutte le cose che ritroviamo nel pensiero (*in mente*) sono soltanto diversi modi del pensare (*modi cogitandi*)<sup>12</sup>

Una sostanza si conosce con certezza attraverso qualche attributo; tuttavia, c'è una sola proprietà principale che qualifica essenzialmente ciascuna sostanza creata, che ne costituisce e determina l'essenza o natura. Pensiero ed estensione sono le proprietà fondamentali della sostanza pensante e di quella estesa, cioè le due proprietà in cui si

---

<sup>8</sup> Ibidem.

<sup>9</sup> Si veda, in questo senso, la risposta ad Arnauld in Id., *Obbiezioni e risposte*, III, tr. it., in *Opere filosofiche*, cit., p. 360: «Noi non conosciamo le sostanze immediatamente per se stesse; ma percepiamo soltanto alcune forme o attributi, che debbono essere inerenti a qualche cosa per esistere, e chiamiamo *Sostanza* la cosa alla quale essi ineriscono».

<sup>10</sup> Id., *I principi della filosofia*, I, 52, cit., p. 624. Soltanto in linea di principio, operando una distinzione di ragione, Descartes ammette che si possa separare una sostanza dal suo attributo e così conoscere la prima a prescindere dal secondo. Necessariamente, tuttavia, una tale conoscenza verrebbe a coincidere con l'idea confusa di un ente capace di esistere per sé, ma la cui essenza rimane del tutto indeterminata e indistinta. Cfr. *ivi*, I, 62, p. 628.

<sup>11</sup> Cfr. la risposta alle obiezioni di Gassendi sulla seconda meditazione, in Id., *Obbiezioni e risposte*, V, cit., 463: «Quanto a me, null'altro ho ritenuto mai di indagare per scoprire una sostanza, all'infuori dei suoi diversi attributi; sicché tanti più attributi di una sostanza conosciamo, quanto più perfettamente intendiamo la sua natura».

<sup>12</sup> *Ivi*, I, 53, p. 624. Traduzione modificata; corsivi nostri.

inscrivono e a cui ineriscono tutte le altre. Descartes opera una duplice sovrapposizione. Sovrappone gli attributi alle proprietà<sup>13</sup>, e così gli attributi ai modi, dal momento che gli stessi modi sono proprietà. Ci sono, quindi, proprietà primarie, gli attributi principali, e proprietà secondarie, i modi, che sono dipendenti dalle prime come loro stesse condizioni di possibilità. Tuttavia, anche *le proprietà principali* sono scambievolmente chiamate *modi*, se guardate come modificazioni della sostanza<sup>14</sup>, cioè dal punto di vista dei modi finiti che ineriscono ad esse e le determinano. Viceversa, dal punto di vista della loro immediata inerenza alla sostanza, sono chiamate *attributi*. La proprietà principale è un modo, perché costituisce l'essenza dei modi, ma nello stesso tempo è anche un attributo, perché costituisce l'essenza della sostanza che qualifica:

Qui senz'altro intendiamo per *modi* proprio la medesima cosa che altrove intendiamo per *attributi*, o per qualità. Ma li chiamiamo *modi* quando consideriamo che la sostanza sia da essi ordinata o diversificata; e quando, per questa variazione, [una sostanza] può essere definita tale, li chiamiamo *qualità*; e, infine, li chiamiamo *attributi*, quando più in generale li vediamo soltanto come inerenti alla sostanza.<sup>15</sup>

L'attributo principale è ciò che costituisce essenzialmente la sostanza, i modi sono attribuzioni estrinseche o affezioni della sostanza che le ineriscono soltanto accidentalmente. Dunque una sostanza non si distingue da un modo secondo lo stesso criterio con cui si distingue da un attributo. Per Descartes esistono, in questo senso, tre tipi di distinzioni: *reale*, *modale* e *di ragione*<sup>16</sup>. *Reale* è la distinzione che si trova tra due o più sostanze e tra i modi di due sostanze diverse. Possiamo affermare che due sostanze sono realmente distinte «soltanto dal fatto che possiamo concepire chiaramente l'una senza l'altra»<sup>17</sup>. *Modale* è la distinzione tra il modo di una sostanza e la sostanza

---

<sup>13</sup> Descartes, su questo punto, rimane del tutto fedele alla sinonimia che la seconda Scolastica istituiva tra gli attributi e le proprietà. Suàrez, ad esempio, riprendendo Aristotele, distingueva gli attributi in necessari (*essentialia*) e accidentali (*accidentalialia* o *contingentia*), con una tendenza a privilegiare l'utilizzo del termine "attributo" soltanto per le proprietà necessarie.

<sup>14</sup> Cfr. R. Descartes, *I principi della filosofia*, I, 64, cit., p. 629: «Il pensiero e l'estensione possono anche essere intesi come modi della sostanza, in quanto una identica mente può avere pensieri diversi; e un solo e medesimo corpo, mantenendo la stessa quantità, può estendersi in molti modi diversi».

<sup>15</sup> Ivi, I, 56, cit., p. 625.

<sup>16</sup> Cfr. Ivi, I, 60-61-62, pp. 627-629. Per la teoria cartesiana delle distinzioni, si veda l'esposizione che ne fornisce Spinoza in *CM*, II, 5, pp. 372-373. Il concetto di distinzione reale e di distinzione di ragione è presente già in Tommaso D'Aquino, *Somma teologica*, I, q. 28, a. 3 e q. 30, a. 2, dove la prima indica una distinzione tra cose che possono essere realmente separate o che si possono concepire come separate per azione di una potenza superiore alla nostra, e la seconda una distinzione operata soltanto dal nostro intelletto.

<sup>17</sup> R. Descartes, *I principi della filosofia*, I, 60, cit., p. 627.

da cui esso dipende, e tra due diversi modi di una stessa sostanza. *Di ragione*, infine, è la distinzione tra una sostanza e il suo attributo. Di una sostanza non possiamo infatti avere un'idea chiara e distinta se la separiamo da un attributo, dunque non possiamo concepirla nemmeno come realmente distinta. Possiamo invece conoscere distintamente una sostanza pur non conoscendo i suoi modi<sup>18</sup>, senza che ciò valga reciprocamente (non possiamo conoscere un modo senza la sostanza cui inerisce).

Per Descartes una sostanza può essere separata dal proprio attributo unicamente per astrazione. L'attributo principale è infatti identico all'essenza della sostanza che qualifica e determina dal punto di vista del mutamento. Anche l'attributo può essere distinto dalla sostanza, però senza poter essere inteso a sua volta come sussistente per sé, cioè come un'altra sostanza. In questo senso, la sostanza non è altro che lo stesso attributo sostanzializzato. La comprensione delle determinazioni nella sostanza creata, tuttavia, non può essere intesa in maniera equivalente alla comprensione delle stesse nella sostanza divina. La sostanza creata, attraverso l'attributo o la proprietà principale, contiene tutte quante le determinazioni e le proprietà secondarie, di cui abbiamo un'idea, *formalmente*, mentre la sostanza divina, in quanto sostrato ultimo di inerenza di tutte le sostanze create, le contiene *eminentemente*:

Ogni cosa nella quale risiede immediatamente (*inest immediate*) come nel suo soggetto, o per la quale esiste qualche cosa che noi concepiamo (*percipimus*), cioè qualche proprietà, qualità o attributo (*aliqua proprietas, sive qualitas, sive attributum*) di cui abbiamo in noi una reale idea, si chiama *sostanza*. Poiché noi non abbiamo altra idea della sostanza precisamente presa, se non che essa è una cosa nella quale esiste *formalmente o eminentemente*, ciò che noi percepiamo.<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> Per Descartes ciò vale a maggior ragione se consideriamo la sostanza divina che, immutabile, è del tutto priva di accidenti. Cfr. *ivi*, I, 56, p. 625: «E dunque in Dio propriamente non diciamo che vi siano modi o qualità, ma soltanto attributi, poiché in lui non si può intendere alcuna variazione».

<sup>19</sup> Id., *Ragioni che provano l'esistenza di Dio e la distinzione dell'anima dal corpo, ordinate secondo il metodo geometrico*, def. 5, in appendice a *Obbiezioni e risposte*, II, cit., p. 312. Traduzione modificata. Sul significato della coppia *formalitas – eminentia*, cfr. *ibidem*, def. 4: «Le stesse cose sono dette essere *formalmente* negli oggetti delle idee, quando sono negli oggetti tali e quali li percepiamo; e sono dette esservi *eminentemente* quando non sono, in effetti, come tali, ma sono così grandi che possono supplire a ciò che manca negli oggetti stessi». In questo senso, si veda l'interpretazione che Spinoza dà della posizione cartesiana in *CM*, I, 2, p. 348: «Dio contiene eminentemente ciò che si trova formalmente nelle cose create, ossia Dio ha attributi tali che in essi sono contenute tutte le cose create in modo eminente». D'altra parte, questa concezione è diametralmente opposta rispetto alle idee proprie della filosofia di Spinoza, per cui risulta contraddittorio da un punto di vista logico applicare il criterio dell'eminenza alla realtà della sostanza. Come vedremo, per Spinoza l'unica relazione tra l'idea e la sostanza è formale.

Il fatto che esista una molteplicità di sostanze ha come conseguenza che *la distinzione reale è allo stesso tempo una distinzione numerica*. Questo non significa però che le cose *concepite* come realmente distinte siano anche realmente diverse. La distinzione reale non ha infatti in sé la ragione del diverso<sup>20</sup>. Descartes lo spiega nelle risposte ad Arnauld: per conoscere la distinzione reale tra due cose non è necessario averne un'idea completa o adeguata (*idea adaequata*), ma soltanto un'idea chiara e distinta, cioè «una conoscenza che non sia resa da noi inadeguata (*inadaequata*) per astrazione dell'intelletto»<sup>21</sup>. Tuttavia, per giustificare il passaggio dall'idea che abbiamo della distinzione alla diversità reale, l'idea chiara e distinta non basta: occorre l'idea adeguata. Ma soltanto a Dio è concesso di avere una conoscenza perfetta e adeguata di tutte le cose<sup>22</sup>.

Descartes può così sostenere che la ragione della distinzione reale e del passaggio derivi dall'azione esterna e trascendente della causalità divina, che crea e fa sussistere le sostanze in corrispondenza all'idea distinta che ci facciamo di esse<sup>23</sup>. L'idea di sostanza realmente distinta, cioè l'unica nozione che propriamente possiamo avere di una sostanza, equivale pertanto solo all'idea della sua esistenza possibile, come Descartes risponde ad Arnauld:

Ora, è proprio questa la nozione di sostanza: una cosa che *può* esistere per sé, cioè senza un'altra sostanza.<sup>24</sup>

---

<sup>20</sup> Su questo, in confronto con Spinoza, torneremo dettagliatamente più avanti. Il punto di riferimento è G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, tr. it. a cura di S. Ansaldi, Macerata 1999, pp. 20-24.

<sup>21</sup> R. Descartes, *Obbiezioni e risposte*, IV, cit., p. 360.

<sup>22</sup> Da ciò consegue anche che di Dio noi non possiamo avere *idea adaequata*, ossia Dio è eminente rispetto all'idea che abbiamo di lui.

<sup>23</sup> Secondo la teoria della creazione continua; cfr. R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, III, cit., p. 225: «È chiaro ed evidente, infatti, a tutti coloro che osservano con attenzione la natura del tempo, che una sostanza, per essere confermata in tutti i momenti della sua durata, ha bisogno dello stesso potere e della stessa azione che è necessaria a produrla e crearla quando non esiste ancora». Per Descartes Dio mancherebbe di verità se creasse le cose diversamente dall'idea chiara e distinta che ce ne dà, e cioè se non facesse conseguire l'idea chiara e distinta che noi ci formiamo dall'idea adeguata è in lui.

<sup>24</sup> Id., *Obbiezioni e risposte*, IV, cit., p. 362. Corsivi nostri. A questo proposito Descartes è in totale accordo con le posizioni scolastiche. La nozione di sostanza possibile, del resto, è funzionale a giustificare il fatto che Dio crei sostanze: una sostanza che esiste necessariamente non può infatti dirsi creata. Proprio su questo punto verte la critica di Spinoza; cfr. P. Di Vona, *Baruch Spinoza*, Firenze 1975, p. 6: «Gli scolastici avevano sostenuto che la sostanza, avendo l'esistenza in se stessa, non dipende da un altro soggetto di esistenza. Questo, però, non esclude la dipendenza della sostanza da una causa efficiente. Infatti, l'essere della sostanza è nella sostanza, ma questo non prova che venga dalla sostanza».



Riepiloghiamo schematicamente quest'ultimo passaggio. Abbiamo visto che, secondo Descartes, 1) l'idea adeguata o completa è l'unico criterio della distinzione reale delle sostanze, quindi anche l'unico criterio di giustificazione della loro molteplicità, ma 2) soltanto Dio possiede di esse un'idea adeguata, di conseguenza 3) soltanto Dio, grazie alla sua estrinseca azione creatrice, garantisce il passaggio dall'idea di sostanza realmente distinta alla sostanza realmente diversa. Corollari: 4) la nozione di sostanza include in sé la possibilità (una cosa che *può* esistere *per sé*); 5) esistono sostanze create.

## 2. L'idea adeguata e la definizione genetica

La reazione di Spinoza alle concezioni cartesiane è fondamentalmente costruita attorno a questi punti. L'origine della critica parte già dal *Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene*. Vi troviamo un esplicito rifiuto dell'equivalenza posta da Descartes tra i due criteri dell'eminenza e della formalità. Spinoza dimostra infatti con assoluta precisione che, in generale, comporta conseguenze assurde concepire la relazione tra l'idea e la sostanza nei termini dell'*eminencia*. Il criterio dell'eminenza deve essere sostituito del tutto con quello della formalità. E questo vale a maggior ragione se si vuole considerare la sostanza divina:

Se l'uomo ha l'idea di Dio, è chiaro che Dio deve esistere *formalmente*; ma *non in modo eminente*, poiché al di sopra o fuori di lui non può esistere nulla di più reale o eccellente.<sup>25</sup>

La motivazione del rapporto formale si trova innanzitutto nel fatto che *conosciamo Dio in modo adeguato*: l'essenza di Dio è rappresentata adeguatamente nell'idea vera che abbiamo di lui<sup>26</sup>. L'argomentazione di Spinoza procede in questo modo: non possiamo dire che nella realtà divina sia contenuto più di ciò che la sua idea rappresenta, cioè che il rapporto sia eminente (e di conseguenza la nostra idea, seppur distinta, comunque inadeguata), dal momento che non risulta possibile arrivare all'idea di questa maggiore perfezione a partire dall'idea di Dio; la si dovrebbe allora dedurre

---

<sup>25</sup> KV, I, 1, 9, p. 96. Corsivi nostri.

<sup>26</sup> Cfr. ivi, I, 7, 11, cit., p. 126.

dall'idea di qualcosa che esiste con una realtà maggiore (eminentemente) rispetto a Dio stesso. Ma ciò è impossibile. Ne segue che dall'idea adeguata di Dio non si può derivare la sua realtà eminente, ma solo quella formale: «se c'è un'idea di Dio, la sua causa deve esistere formalmente e deve contenere in sé tutto ciò che l'idea contiene oggettivamente»<sup>27</sup>.

Nel settembre 1661, durante il periodo di stesura del *Breve trattato*, Spinoza scrive a Henry Oldenburg che «il primo e massimo errore» di Bacone e di Descartes è stato quello di essersi «allontanati di molto dalla conoscenza della prima causa, origine di tutte le cose»<sup>28</sup>. Spinoza non condivide innanzitutto il metodo cartesiano fondato sull'idea chiara e distinta, che parte dagli effetti per inferire soltanto secondariamente l'implicazione della causa. Come ha notato Gilles Deleuze, secondo Descartes «prima di avere una conoscenza chiara e distinta della causa, dobbiamo avere una conoscenza distinta dell'effetto. Ad esempio, io so di esistere come essere pensante prima di conoscere la causa che mi fa esistere»<sup>29</sup>. In Descartes partiamo dalla conoscenza chiara di un effetto e così giungiamo alla conoscenza chiara della causa. Da ciò segue che della causa non conosciamo altro se non quello che se ne può dedurre dall'effetto: dunque di essa non possiamo avere conoscenza adeguata<sup>30</sup>.

L'idea chiara, partendo dalla conoscenza delle proprietà degli effetti, non ci conduce ad altro che ad una conoscenza negativa della causa. *Così la teoria dell'idea chiara e distinta si congiunge perfettamente con il criterio dell'eminenza*<sup>31</sup>. Già in

---

<sup>27</sup> Ivi, I, 1, 4, cit., p. 94. Spinoza riprende da Descartes la distinzione tra formale e oggettivo: formale indica la realtà di una cosa indipendentemente dalla sua relazione con un'idea; *oggettiva* è invece la realtà di una cosa in quanto contenuto di un'idea o oggetto del pensiero. Cfr. R. Descartes, *Ragioni ...*, def. 3 e 4, cit., p. 312.

<sup>28</sup> *Ep.*, II, p. 1240. Le citazioni dall'*Epistolario* verranno fatte mantenendo la numerazione dell'edizione Gebhardt.

<sup>29</sup> G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 122.

<sup>30</sup> Cfr. *TIE*, 21, p. 32: «Dopo aver chiaramente percepito che sentiamo questo corpo e nessun altro, da ciò, dico, concludiamo chiaramente che l'anima è unita al corpo e che tale unione è causa di quella sensazione; *ma che cosa siano quella sensazione e quell'unione non possiamo intenderlo assolutamente a partire da ciò*». Corsivi nostri.

<sup>31</sup> Cfr. R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, III, cit., p. 221: «Con il nome Dio intendo una sostanza infinita, eterna, immutabile, indipendente, onnisciente, onnipotente, dalla quale io stesso e tutte le altre cose esistenti (ammesso che ce ne siano) sono state create e prodotte. Ora, queste qualità sono così grandi ed eminenti che, quanto più le considero, più mi persuado che l'idea che ho di esse non può trarre origine da me solo. E per conseguenza, bisogna necessariamente concludere, da tutto ciò che ho detto finora, che Dio esiste».

ambito scolastico la dottrina dell'eminenza trovava il proprio fondamento nella conoscenza a partire dagli effetti: dato un effetto determinato, si elevano infinitamente le sue proprietà e le si attribuiscono a Dio.

Spinoza respinge fermamente questa dottrina, peculiare delle scuole tomiste<sup>32</sup>, per cui possiamo dimostrare e conoscere l'esistenza di Dio soltanto a partire dai suoi prodotti sensibili<sup>33</sup>. La conoscenza fondata sulla causa deve sostituire quella fondata sugli effetti e ugualmente l'idea chiara e distinta deve essere superata per arrivare all'idea adeguata. Dio, infatti, «causa prima di tutte le cose, si fa conoscere da se stesso»<sup>34</sup>. Si tratta, precisamente, di invertire lo schema scolastico-cartesiano: solo avendo un'idea adeguata della causa prima se ne possono conoscere veramente anche gli effetti. Noi infatti «non possiamo legittimamente intendere nulla della natura se nello stesso tempo (*simul*) non rendiamo più ampia la conoscenza della causa prima, ossia di Dio»<sup>35</sup>. Il termine fondamentale è l'avverbio *simul*: la conoscenza di Dio, propriamente, non precede la conoscenza degli effetti, come se si trattasse di una causalità impressa dall'esterno, in modo estrinseco. Al contrario, gli è *simultanea*, è *intrinseca* e *prossima* alla stessa esplicazione effettuale:

Per conseguire il nostro fine ultimo si richiede che la cosa sia concepita o mediante la sua essenza soltanto o mediante la sua causa prossima. Ossia, se la cosa è in sé o, come si dice comunemente, causa di sé, allora dovrà essere intesa mediante la sua sola essenza. Se invece la cosa non è in sé, ma richiede una causa per esistere, allora deve essere intesa mediante la sua causa prossima. Infatti conoscere l'effetto non è altro, in verità, che acquisire una più perfetta conoscenza della causa.<sup>36</sup>

---

<sup>32</sup> Su questo punto, cfr. P. Di Vona, *Studi sull'ontologia di Spinoza*, 2 voll., Firenze 1960, vol. 1., pp. 94-96. Per Tommaso Dio non può essere dimostrato *a priori*, ma unicamente *a posteriori*. Si veda la critica di Spinoza in KV, I, 1, 10, p. 97.

<sup>33</sup> Nella dottrina di Tommaso, poiché Dio è l'ultimo nell'ordine della conoscenza, bisogna partire dalle realtà colte sensibilmente, che sono prime rispetto al nostro modo di conoscere. Ogni oggetto empirico richiede Dio come causa, ossia a partire da esso induciamo l'esistenza di Dio. Ma siccome l'esistenza che ci è data empiricamente non è la stessa esistenza di Dio, allora occorre dimostrare quest'ultima. L'esistenza di Dio è pertanto una certezza dimostrativa, che non concede nulla, in nessun momento, a un'evidenza intuitiva. Cfr. E. Gilson, *Il tomismo*, tr. it. a cura di C. Marabelli, Milano 2010, p. 80: L'esistenza di Dio non è «evidente, dal momento che la si è dimostrata, e occorre ben dimostrarla, poiché in mancanza di un'esperienza intuitiva di Dio, non si può affermare l'esistenza se non al termine di un'induzione fondata sui suoi effetti».

<sup>34</sup> KV, I, 1, 10, cit., p. 97.

<sup>35</sup> TIE, 92, nota f, cit., p. 61. Su questo punto, in confronto con le posizioni dell'*Etica*, cfr. P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La première partie: la nature des choses*, Paris 1998, pp. 11-12.

<sup>36</sup> TIE, 92, cit., p. 61.

Senza il significato di causa prossima (come simultaneità di causa ed effetto), non si potrebbe comprendere l'introduzione della definizione genetica, che costituisce la corrispondenza logica della conoscenza adeguata della causa. I paragrafi 95-97 del *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* pongono da questo punto di vista le basi della teoria della definizione<sup>37</sup>. È fondamentale distinguere, innanzitutto, tra *definizioni nominali* e *definizioni reali o genetiche*.

Le prime sono composizioni di puri termini: procedono per astrazioni (genere e differenza specifica), a partire da qualità proprie (Dio, come essere eminentemente perfetto) o da una proprietà (il cerchio, come luogo dei punti equidistanti da un medesimo punto). Queste definizioni rimangono di natura esteriore: in realtà «non spiegano l'essenza»<sup>38</sup>, ma soltanto ciò che consegue da determinate proprietà. La dimostrazione che segue la definizione nominale sarà perciò anch'essa di natura esteriore: non esplica l'essenza della cosa definita, ma la mette semplicemente in relazione con altre cose a lei esterne. *Il movimento è di congiunzione estrinseca, ossia presuppone un punto di vista esteriore che la determini*.

Le definizioni reali, invece, sono in senso stretto di cose, cioè enunciano la causa della cosa o la sua essenza simultaneamente alla sua percezione<sup>39</sup>. Il rapporto definito è affermativo<sup>40</sup>, intrinseco, genetico. «Una definizione, per dirsi perfetta, dovrà spiegare l'essenza intima di una cosa e procurare di non designare in sua vece delle proprietà»<sup>41</sup>. Si definiscono geneticamente sia le cose create (in altro) sia quelle increate (in sé).

Consideriamo le prime: la definizione dovrà comprendere la causa prossima della produzione, ossia quella causa che determina la cosa nell'interezza della sua natura. «Si richiede un concetto o una definizione della cosa tale che da essa possano essere dedotte tutte le proprietà della cosa considerata da sola, non insieme alle altre»<sup>42</sup>. Nel caso del cerchio, ad esempio, la definizione reale sarà: movimento di una linea di

---

<sup>37</sup> È altamente significativo che la teoria della definizione segua, anche a livello testuale, la trattazione della nozione di causa prossima.

<sup>38</sup> *TIE*, 95, cit., p. 62.

<sup>39</sup> Cfr. E. Giancotti, *Baruch Spinoza 1632-1677*, Roma 1985, pp. 39-42.

<sup>40</sup> Cfr. *TIE*, 95, cit., p. 62: «Ogni definizione deve essere affermativa. Parlo dell'affermazione intellettuale, curandomi poco di quella verbale».

<sup>41</sup> *Ibidem*.

<sup>42</sup> *Ivi*, 96, p. 63.

cui un'estremità è fissa. Da questa definizione vengono poi dedotte quelle nominali (fra le quali: luogo dei punti equidistanti da un medesimo punto), che definiscono realmente soltanto alcune proprietà<sup>43</sup>. Consideriamo ora le cose in sé, increate. La loro definizione reale dovrà escludere ogni causa: l'oggetto infatti non deve richiedere per la sua spiegazione «altro essere oltre al suo»<sup>44</sup>. Pertanto, data la definizione reale di una cosa che esiste in sé, ne segue che non si possa più porre la domanda circa la sua esistenza<sup>45</sup>. Anche in questo caso, tutte le proprietà vengono dedotte dalla definizione.

La dimostrazione di una definizione genetica non è altro che l'esplicitarsi intrinseco della stessa definizione. Mostra lo svolgersi di tutte le proprietà coimplicate nel nucleo definitorio, sia che questo determini la cosa come causa prossima (cosa creata), sia che la determini come causa di sé (cosa increata). In altre parole, la dimostrazione spiega la cosa simultaneamente all'atto di percezione della sua causa, enunciando il movimento interno che determina tutte le proprietà che le convengono. Non occorre alcuna posizione esterna per determinare il rapporto, poiché ci si trova già al suo interno: l'interiorità o prossimità della percezione della causa è sempre presupposta allo svolgimento di qualsiasi movimento di definizione. Così Spinoza a De Vries nel 1663:

O qualcuno esigerà da me che dimostri la mia definizione? Costui di certo non mi dice se non di concepire ciò che ho concepito, ossia esige da me che io dimostri di aver concepito quel che ho concepito, il che è davvero scherzare.<sup>46</sup>

---

<sup>43</sup> Ciò significa che le definizioni nominali sono ricomprese nelle definizioni reali come loro forme parziali.

<sup>44</sup> *TIE*, 96, cit., p. 63

<sup>45</sup> Ciò significa che la sua esistenza si mostra come verità eterna di cui non si può avere alcun dubbio, come Spinoza chiarisce nella prima parte dell'*Etica*. Si veda l'interpretazione di C. Sini, *Archivio Spinoza*, cit., p. 76: «Si potrebbe allora osservare che quello che sta dicendo Spinoza è anzitutto questo: che l'esistente ci sia è condizione assoluta di qualsivoglia definizione; nulla si può definire se non a patto che qualcosa ci sia. La prima definizione dell'*Etica* stabilisce anzitutto questo principio, che è insieme *principium essendi* e *principium veri*: che qualcosa c'è. Qualcosa di assoluto, sicché nella definizione noi diciamo sempre il che cosa (l'essenza), ma il che cosa presuppone il che c'è (l'esistenza)».

<sup>46</sup> *Ep.*, XI, p. 1319. Deleuze riassume così questo punto: «Quando la definizione è reale, [...] la dimostrazione è idonea a concludere tutte le proprietà della cosa, nello stesso tempo in cui diviene una percezione, vale a dire afferra un movimento interiore alla cosa. La dimostrazione si collega allora con la definizione indipendentemente da un punto di vista esteriore. È la cosa che "si spiega" nell'intelletto, e non più l'intelletto che spiega la cosa». Cfr. G. Deleuze, *Spinoza. Filosofia pratica*, tr. it. a cura di M. Senaldi, Milano 1991, pp. 79-80.

La definizione genetica dispiega l'essenza e comprende in sé la causa prossima. L'idea adeguata che si enuncia in tale definizione non è infatti causata dal suo oggetto mediante una percezione esterna, ma si esplica anch'essa all'interno della causalità dell'oggetto che percepisce e che enuncia simultaneamente<sup>47</sup>. Nel momento in cui la definizione della cosa esprime la genesi del definito, la stessa idea della cosa esprime la propria causa, senza possibilità di regressione in senso contrario<sup>48</sup>: l'idea chiara è superata nell'idea adeguata, l'eminenza nella formalità.

### 3. La trasformazione spinoziana del concetto di sostanza

Nella prima parte del *Breve trattato*, Spinoza procede sistematicamente, destrutturando la nozione cartesiana di sostanza e costruendo, nello stesso tempo, lo statuto di una «identità sostanziale dell'oggetto»<sup>49</sup>, che assume un senso radicalmente nuovo. Nelle strutture concettuali e semantiche del cartesianesimo vengono disseminate le influenze della filosofia neoplatonica del tardo Rinascimento, l'entusiasmo eroico del panteismo, l'idea bruniana<sup>50</sup> di infinito inteso come potenza non solo onnipervasiva, ma anche onniespansiva. L'infiltrazione di queste idee porta ad una netta trasformazione

---

<sup>47</sup> In questo senso occorre intendere la natura delle dimostrazioni *a priori* dell'esistenza di Dio, che troviamo sia nel *Breve trattato* sia nell'*Etica*. Che una cosa si dimostri *a priori* significa innanzitutto che essa si fa concepire per se stessa (*per se concipitur*) e non attraverso altro. La dimostrazione *a priori* risulta pertanto la l'enunciarsi e l'essere concepito della verità della cosa attraverso la sua stessa natura, in modo tale che tale dimostrazione o manifestazione sia sempre presupposta a qualunque altra conoscenza se ne possa avere. Di conseguenza la definizione di Dio non segue né precede la dimostrazione, ma gli è simultanea: la dimostrazione esplica immediatamente, cioè senza bisogno d'altra nozione, tutto ciò che è complicato nella definizione stessa. La dimostrazione di Dio *a priori* è quindi propriamente l'esplicazione della sua definizione genetica: essa non procede muovendo da altro e pervenendo in un secondo tempo all'affermazione della sua esistenza, ma afferma l'adeguatezza tra l'identità dell'*idea* dell'esistenza necessaria e l'idea che l'intelletto raggiunge nella conoscenza intuitiva. Come osserva F. Mignini, *Introduzione a Spinoza*, Roma-Bari 1996, p. 47: «la mente, considerata come intelletto o conoscenza intuitiva, non è precostituita a tale idea, ma si costituisce attualmente e originariamente mediante il processo di una tale idea».

<sup>48</sup> Cfr. P. Di Vona, *Studi sull'ontologia di Spinoza*, cit., vol. 1, p. 128: «Poiché la conoscenza dell'effetto dipende dalla conoscenza della causa, il passaggio inverso dall'effetto alla causa risulta escluso dal processo della conoscenza vera».

<sup>49</sup> A. Negri, *L'anomalia selvaggia. Potere e potenza in Baruch Spinoza*, Roma 1998, p. 54

<sup>50</sup> Senza che ciò abbia come esito un ritorno all'idea rinascimentale di animismo cosmico analogo a quello di Bruno, come osserva S. Zac, *L'idee de vie dans la philosophie de Spinoza*, Paris 1963, pp. 90-93. Sull'idea di potenza assoluta come concetto cardine dello spinozismo, si veda F. Mignini, *Le Dieu-substance de Spinoza comme potentia absoluta*, in AA.VV., *Potentia Dei. L'onnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, a cura di G. Canziani, M.A. Granada, Y.C. Zarka, Milano 2000, p. 387-409.

delle nozioni cartesiane. Le prime quattro proposizioni e le relative dimostrazioni del cap. II appaiono come il vero e proprio manifesto di tale trasformazione. Spinoza dimostra in ordine conseguente che

1. Non esiste sostanza limitata, ma ogni sostanza, nel suo genere, deve essere infinitamente perfetta; cioè, nell'infinito intelletto di Dio nessuna sostanza può essere più perfetta di quella che già esiste nella natura. 2. Non esistono due sostanze uguali. 3. Una sostanza non può produrne un'altra. 4. Nell'infinito intelletto di Dio non esiste altra sostanza se non quella formalmente esistente nella natura.<sup>51</sup>

1) *Non esistono sostanze finite.* È impossibile infatti che una sostanza sia limitata, perché avrebbe dovuto o essere limitata da se stessa, se la si intende come causa di sé («tale che è esistita da se stessa»<sup>52</sup>, oppure essere stata limitata dalla sua causa, se la si intende causata da Dio. Ma se è causa di sé, non può essere che infinita; se fosse invece causata da Dio, rimarrebbe comunque infinita, poiché da una causa infinita, come è Dio, non può derivare un effetto finito. Dunque esistono soltanto sostanze infinite.

2) *Non esistono sostanze uguali.* Se una sostanza è infinita, allora non possono nemmeno esistere due diverse sostanze dello stesso genere (in questo senso uguali), perché necessariamente l'una limiterebbe l'altra e non sarebbero più infinite. Ciò significa che *non esistono sostanze diverse dello stesso attributo.* Un attributo<sup>53</sup> esprime infatti l'infinita perfezione della sostanza sotto un determinato genere.

3) *Una sostanza non può produrne un'altra.* Perché sia prodotta, è necessario che la causa della produzione abbia lo stesso attributo del prodotto, con una pari o maggiore perfezione. Ma ciò è impossibile, perché in entrambi i casi la sostanza sarebbe limitata. Dio quindi non può essere causa di altre sostanze nemmeno in senso eminente, come volevano Descartes e gli scolastici, giacché da ciò deriverebbe una limitazione della sua stessa perfezione.

4) *Nell'intelletto di Dio non ci sono altre sostanze o attributi se non quelli formalmente esistenti in natura.* In caso contrario, si dovrebbe concludere che la natura infinitamente potente di Dio non sia né infinita né perfetta: ci sarebbe infatti un numero infinitamente maggiore di sostanze inesistenti piuttosto che di sostanze esistenti attualmente, con l'assurda conseguenza che la potenza infinita di Dio si esplicherebbe infinitamente di

---

<sup>51</sup> KV, I, 2, 2, p. 98.

<sup>52</sup> Ibidem.

<sup>53</sup> Cfr. *Ep.*, II, p. 1239: «Per attributo intendo tutto ciò che si concepisce per sé e in sé, in modo che il suo concetto non implichi il concetto di un'altra cosa».

più come non esistente che come esistente. *La conseguenza è l'identificazione della definizione di Dio con quella della Natura:*

Da tutto ciò segue dunque che della natura viene affermato assolutamente tutto e che la natura consiste perciò di infiniti attributi, ciascuno dei quali è perfetto nel suo genere. E questo concorda esattamente con la definizione che si dà di Dio.<sup>54</sup>

Della Natura va affermato tutto assolutamente, perché la Natura stessa è assoluta affermazione dell'attività causale di Dio. L'idea del panteismo vive come pura affermazione intrinseca. Poiché abbiamo trovato che deve esistere un Ente infinito e perfetto, per il quale «non si può intendere altro che un essere di cui si deve predicare assolutamente tutto»<sup>55</sup>, ogni sostanza esistente deve essere pensata come inerente ad esso in modo intrinseco, con l'impossibilità di pensarla in una esistenza esterna. Dunque ogni sostanza che concepiamo esiste necessariamente, ossia è ciò che per essenza esclude la non esistenza: «non può darsi sostanza che non sia esistente»<sup>56</sup>. Da qui la contraddittorietà della nozione di creazione.

Dal punto di vista di Spinoza, la nozione di sostanza creata è un'idea falsa derivante da un'idea inadeguata: Bacone, Descartes, e prima di lui i teologi scolastici, sono caduti in questo errore perché non hanno prestato abbastanza attenzione alla causa prima di tutte le cose, non ne hanno avuto un'idea vera. La loro concezione di Dio e delle sostanze si fonda su idee confuse prodotte perlopiù dall'immaginazione, dalle abitudini e dall'idea inadeguata della causa.

Troviamo questa critica già formulata implicitamente nella prima parte del *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*. Qui lo scopo è puramente metodico: distinguere l'idea vera da tutte le altre, finte, false, dubbie, affinché l'intelletto non le confonda e possa così giungere all'idea adeguata. Spinoza tratta anzitutto delle idee finte (*idae fictae*) che riguardano l'esistenza. Esse hanno per oggetto le cose *possibili*, non le necessarie o le impossibili. Segue una definizione delle tre categorie modali:

Chiamo impossibile quella cosa la cui natura implica contraddizione che

---

<sup>54</sup> KV, I, 2, 12, cit., p. 101.

<sup>55</sup> Ivi, 1, 2, 17, p. 102.

<sup>56</sup> Ivi, nota 2, p. 103.



esista; necessaria, quella la cui natura implica contraddizione che non esista; possibile, quella la cui esistenza, per sua stessa natura, non implica contraddizione che esista o non esista, ma la cui impossibilità di esistere dipende da cause a noi ignote, mentre fingiamo la sua esistenza.<sup>57</sup>

Un ente possibile è quindi un ente che semplicemente ci fingiamo come esistente; questa finzionalità deriva dal nostro ignorare quale causa lo produca necessariamente all'esistenza, oppure quale causa gli impedisca di esistere, rendendolo impossibile. In altri termini, noi «possiamo fingere finché non vediamo alcuna impossibilità e alcuna necessità»<sup>58</sup>. Percepriamo una cosa come possibile unicamente perché non conosciamo se è impossibile o necessaria, vale a dire perché abbiamo un'idea confusa della sua causa (produttiva o impeditiva). Infatti, «se la sua necessità o impossibilità, che dipende da causa esterna, ci fosse nota, non potremmo neppure fingere nulla intorno a essa»<sup>59</sup>. La nozione cartesiana di sostanza come ciò che *può* esistere, costituisce così nient'altro che una finzione, che diventa però idea falsa nel momento in cui noi diamo il nostro consenso ad essa<sup>60</sup>, finendo per considerarla come vera<sup>61</sup>. Nei termini dell'*Etica*, «Se uno afferma che una sostanza viene creata, afferma al tempo stesso che un'idea falsa è diventata vera, del che nulla si può concepire di più assurdo; e dunque bisogna ammettere che l'esistenza della sostanza, come la sua essenza, è verità eterna»<sup>62</sup>.

---

<sup>57</sup> *TIE*, 53, p. 43.

<sup>58</sup> *Ivi*, 56, p. 45.

<sup>59</sup> *Ivi*, 53, p. 43.

<sup>60</sup> La finzione è «attenzione rivolta contemporaneamente a diverse idee confuse, ma senza assenso» (*ivi*, 62, p. 48). Si danno infatti nella mente cause che le impediscono di associarsi totalmente all'immagine confusa. Tale diverso livello di associazione è ciò che distingue l'idea finta dall'idea falsa. Quest'ultima corrisponde a un'associazione totale che produce di conseguenza l'assenso: «Tra le stesse non c'è altra differenza se non che l'idea falsa suppone l'assenso, ossia [...] suppone che, mentre si offrono all'errante delle rappresentazioni, non si offra nessuna causa dalla quale possa dedurre, come colui che finge, che esse non nascono da cose che sono fuori di lui» (*ivi*, 66, p. 50).

<sup>61</sup> Sulla distinzione tra la *verità* e l'*adeguatezza* dell'idea, si veda *Ep.*, LX, p. 1489: «Tra l'idea vera e l'adeguata non conosco altra differenza se non che il termine “vero” riguarda soltanto l'accordo dell'idea con il suo ideato, il termine “adeguato” invece la natura dell'idea in se stessa. Sicché non si dà nessuna differenza tra l'idea vera e l'adeguata, oltre a quella relazione estrinseca».

<sup>62</sup> *E*, I, prop. VIII, sch. II, cit., p. 29.

#### 4. Teoria delle distinzioni

La critica alla nozione di sostanza creata, già sviluppata nel *Breve trattato*, in tutta la prima parte dell'*Etica* è ripresa e condotta parallelamente ad un superamento della teoria cartesiana delle distinzioni. Per Descartes, ricordiamolo, esistono sostanze del medesimo attributo. La conseguenza è che la distinzione reale è anche una distinzione numerica. La distinzione reale non ha tuttavia in sé la ragione del diverso, ma richiede l'azione esterna di un Dio creatore che ne determini il passaggio.

Spinoza rovescia i termini della questione. La natura della sostanza, intesa come infinita affermazione della propria esistenza, come abbiamo visto, esclude che: 1) possano esistere sostanze finite; 2) possano esistere sostanze uguali, e cioè dello stesso attributo; 3) possano esistere sostanze create. Da ciò deriva l'impossibilità di intendere la distinzione reale come una distinzione numerica, alla maniera di Descartes. Sono infatti realmente distinte due cose che possono essere concepite *per sé*, ossia l'una senza l'altra. Due cose numericamente distinte, al contrario, non possono che essere concepite l'una a partire dall'altra, dal momento che la distinzione numerica implica essenzialmente la serialità. Sostenere che la distinzione reale è anche una distinzione numerica equivale così a dire che ci sono due sostanze del medesimo attributo, le quali pertanto non possono distinguersi che attraverso i modi. Ma ciò è assurdo, dato che significa affermare la precedenza di un'affezione della sostanza sulla sostanza stessa.

Il problema fondamentale per Spinoza è quello di negare la composizione numerica dell'infinito. Se affermiamo che l'infinità delle parti deriva dalla loro molteplicità, incorriamo necessariamente nella conseguenza assurda per cui risulta impossibile concepire una moltitudine maggiore di parti<sup>63</sup>. In altri termini, pretendiamo di porre una distinzione numerica che tuttavia non sia nello stesso tempo inserita all'interno di un rapporto seriale. Così, quando si dice che una distinzione numerica è anche reale non si fa altro che concepire una quantità molteplice come infinità<sup>64</sup> e un'affezione come sostanza.<sup>65</sup>

---

<sup>63</sup> Su questo punto si veda *Ep.*, LXXXI, p. 1501.

<sup>64</sup> Di qui seguono numerose assurdità, cfr. ad esempio *E*, I, prop. XV, sch., cit., p. 39: «Se si misura una quantità infinita in parti equivalenti a un piede, dovrà risultare costituita di infinite di queste parti, come se fosse misurata in parti equivalenti a un dito; e perciò un numero infinito sarà dodici volte maggiore di un altro infinito, il che è assurdo».

Per Spinoza si tratta invece di affermare che *la distinzione numerica è una divisione, ma la divisione riguarda esclusivamente il modo*:

La divisione non avviene mai [...] nella sostanza, ma sempre e soltanto nei modi della sostanza. Volendo dividere l'acqua, divido soltanto il modo della sostanza e non la sostanza stessa, la quale, sia dell'acqua sia di qualcos'altro, è sempre la stessa.<sup>66</sup>

La distinzione numerica non è mai reale, e viceversa la distinzione reale non è mai numerica. I modi si distinguono numericamente, cioè si dividono nella sostanza, senza che questa divisione sia reale. Gli attributi si distinguono invece realmente, ma senza produrre una divisione numerica nella sostanza. La divisione che si realizza negli attributi stabilisce certamente una molteplicità, ma una molteplicità puramente *formale* o *quidditativa*, che non produce una partizione numerica dell'infinito.

Esistono allora due tipi di molteplicità o quantità: il molteplice astratto dei modi, che comporta una distinzione numerica e una divisione nella sostanza, e il molteplice qualitativo degli attributi, a cui corrisponde una distinzione reale<sup>67</sup>. Da ciò risulta, scrive Spinoza a Meijer, che noi concepiamo «l'esistenza della sostanza secondo un genere totalmente diverso dall'esistenza dei modi»<sup>68</sup>. La sostanza esiste infatti solamente in virtù della propria essenza, mentre i modi esistono nella sostanza e come effetti della sua potenza.

Tuttavia, il numero non esprime in maniera adeguata la natura dei modi nella loro inerenza necessaria alla sostanza, cioè nel loro non essere altro dalla sostanza che determinano. Ciò consegue dalle stesse definizioni di sostanza e di modo: «Per sostanza intendo ciò che è in sé e che per sé si concepisce: ossia ciò il cui concetto non ha bisogno del concetto di un'altra cosa da cui si debba formare»; «per modo intendo le affezioni della sostanza, ossia ciò che è in altro, tramite il quale anche si concepisce»<sup>69</sup>.

---

<sup>65</sup> Cfr. G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., pp. 24-26.

<sup>66</sup> *KV*, I, p. 105.

<sup>67</sup> Cfr. *Ep.*, XII, p. 1324: «La quantità viene da noi concepita in due modi: astrattamente o superficialmente, in quanto l'abbiamo nella immaginazione per opera dei sensi; oppure come sostanza, cosa che non avviene se non per opera del solo intelletto».

<sup>68</sup> *Ivi*, p. 1323.

<sup>69</sup> *E*, I, def. III e V, cit., p. 23.

Dalla natura *in sé* della sostanza deduciamo l'esistenza *in altro* del modo: le affezioni sono in altro nel senso che sono *nella* sostanza e, ugualmente, sono concepite per altro nel senso che sono concepite *per* la sostanza.

Ciò che è in altro esiste come una modificazione di ciò che è in sé. In altri termini, l'essere in altro del modo non è a sua volta altro rispetto all'essere in sé della sostanza di cui è affezione, proprio perché altrimenti la stessa sostanza risulterebbe in altro, sarebbe a sua volta un modo. Di conseguenza i modi si distinguono dalla sostanza soltanto astrattamente, come quantità numerica<sup>70</sup>, cioè secondo una distinzione di ragione che non li considera nella loro dipendenza necessaria ed eterna dalla causa prossima che li produce:

Neppure gli stessi modi della sostanza potranno mai essere intesi correttamente, se venissero confusi con quegli enti di ragione o strumenti dell'immaginazione. Infatti quando facciamo così, li separiamo dalla sostanza e dalla modalità con cui derivano dall'eternità, senza le quali, tuttavia, non possono essere intesi correttamente.<sup>71</sup>

Non si dà nulla di contingente<sup>72</sup>: in ogni cosa esistente la produzione dell'esistenza è ad un tempo un legame di implicazione logica; data la causa, non solo è necessario che segua un determinato effetto, ma sarebbe contraddittorio che quell'effetto non seguisse<sup>73</sup>. L'effetto è implicato<sup>74</sup> nella causa e, viceversa, la causa è

---

<sup>70</sup> Per Spinoza la misura, il numero, il tempo non sono che enti di ragione, i quali non esistono realmente nella sostanza cui ineriscono dal punto di vista delle affezioni. Cfr. *Ep.*, XII, p. 1325: «Dalla separazione delle affezioni della sostanza dalla stessa sostanza e dalla loro riconduzione a classi al fine di immaginarle facilmente, per quanto è possibile, nasce il numero, per mezzo del quale le determiniamo. Da ciò si può vedere chiaramente che la misura, il tempo e il numero non sono se non modi di pensare o piuttosto di immaginare».

<sup>71</sup> Ibidem.

<sup>72</sup> Nelle *Riflessioni metafisiche*, Spinoza inserisce la contingenza nella sfera dell'ente fittizio. Mentre la possibilità si dice della sua causa, la contingenza si dice della sua essenza. Cfr. *CM*, I, p. 353. Si veda anche *E*, I, prop. XXXIII, sch. I, p. 61: «Non si dice che qualcosa è contingente se non in relazione a un difetto della nostra conoscenza». Su questo punto, cfr. C. Sini, *Archivio Spinoza*, cit., p. 98: «Contingente non è affatto il mondo, ma solo l'idea della contingenza del mondo».

<sup>73</sup> Cfr. E. Scribano, *Guida alla lettura dell'Etica di Spinoza*, Roma-Bari 2008, p. 15: «La traduzione della causalità nell'implicazione logica che, in Cartesio, valeva solo per il rapporto tra l'essenza divina e la sua esistenza, diviene, in Spinoza, una teoria generale della causalità, secondo la quale ogni effetto è implicato nella sua causa, tanto che, data la causa, l'effetto non può non seguire, pena il contraddire la definizione della causa, esattamente come, data la definizione di Dio, sarebbe contraddittorio che non ne seguisse l'esistenza».

<sup>74</sup> Cfr. *E*, I, prop. IV, p. 25: «La conoscenza della causa dipende dalla conoscenza della causa e la implica».

esplicata nell'effetto. Tutti i modi sono dunque implicati eternamente nell'essenza della sostanza e seguono necessariamente come effetti della sua attività infinita. Vale a dire che la necessità affermativa dell'esistente in sé si riferisce in uno stesso ed unico senso di tutto ciò che esiste in altro ed è concepito per altro. Spinoza si oppone così direttamente all'equivocità cartesiana: *la sostanza è causa di sé nel medesimo senso in cui è causa dei propri modi*.

### **5. *Natura naturans e natura naturata: l'univocità della sostanza.***

La questione a questo punto si trasforma. Non si tratta più di mostrare che non esistono sostanze del medesimo attributo, ma che «non c'è che un'unica sostanza della stessa natura»<sup>75</sup>: non vi è una molteplicità di sostanze, ma soltanto un'unica sostanza infinita, alla quale ineriscono tutti gli attributi e che è causa della totalità modale nello stesso senso in cui è *causa sui*. Per Spinoza a questa conclusione si perviene dalla definizione stessa della sostanza. La definizione reale, infatti, non implica né esprime altro che la sua essenza. Da ciò consegue che la definizione della sostanza non può esprimere una molteplicità numerica: in caso contrario, la sua stessa essenza risulterebbe divisa numericamente.

Esiste una sola sostanza, la cui esistenza infinita coincide con la sua essenza: «In Dio l'essenza non si distingue dall'esistenza»<sup>76</sup>. La definizione di sostanza si congiunge così ad altre due definizioni, quelle di *causa sui* e di Dio:

Per causa di sé intendo ciò la cui essenza implica l'esistenza; ovvero ciò la cui natura non può essere concepita se non come esistente»; «Intendo Dio come ente assolutamente infinito, ossia sostanza che consta di infiniti attributi, ciascuno dei quali esprime un'essenza eterna e infinita.»<sup>77</sup>

In questo senso, le prove dell'esistenza di Dio non sono altro che prove dell'esistenza della sostanza, ossia del manifestarsi di ciò che è reale come esistenza

---

<sup>75</sup> Ivi, I, prop. VIII, sch., p. 29.

<sup>76</sup> *CM*, I, 2, cit., p. 349.

<sup>77</sup> *Etica*, I, def. I e VI, p. 23.

assolutamente infinita<sup>78</sup>. La *causa sui*, cioè Dio, è *la sola sostanza che esiste e che ha il potere di esistere per se stessa*: «Oltre Dio non può esserci né essere concepita alcuna sostanza»<sup>79</sup>. Dio o la sostanza è ciò che eternamente ed assolutamente esiste, la semplice esistenza che è impossibile concepire inesistente, e senza la quale non potrebbe né essere né essere concepito alcunché d'altro. Tutto ciò che esiste e che noi pensiamo come esistente sussiste dunque necessariamente *nella* sostanza e *per* la potenza della sostanza, sicché tolta tale potenza verrebbe di conseguenza tolto anche ogni singolo esistente<sup>80</sup>.

Spinoza sviluppa la determinazione causale come una produzione infinita, ma la rovescia dall'interno, secondo il metodo che gli è proprio. Vi è un solo piano d'esistenza, quello dell'autocausalità della sostanza che si svolge come produzione intrinseca di infiniti effetti. La nozione di *causa sui* esclude precisamente la distinzione di causa ed effetto: l'effetto della causa è la stessa causa e viceversa la causa dell'effetto è lo stesso effetto<sup>81</sup>.

*Natura naturans* e *natura naturata* sono i due estremi della stessa attività produttiva<sup>82</sup>, nella quale ciò che esiste *in sé* non è mai posto separatamente da ciò che esiste *in alio*. È sempre la stessa natura che agisce come causa e, nello stesso tempo, si presenta come insieme degli effetti di questa azione. Gli effetti sono interni alla causa e

---

<sup>78</sup> Si veda in questo senso P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza...*, cit., p. 100-101: «Plutôt qu'elle ne démontre l'existence de Dieu, la proposition 11 fait comprendre que, cette existence étant intrinsèquement nécessaire, elle n'a pas du tout besoin d'être démontrée: et l'on voit bien comment Spinoza ici retourne le topos traditionnel des preuves de l'existence de Dieu, en le ramenant à la thèse selon laquelle il y a du réel».

<sup>79</sup> *E*, I, prop. XIV, p. 37.

<sup>80</sup> *Ivi*, I, prop. XI, dem., p. 33. «Poter non esistere è impotenza e, di contro, poter esistere è potenza (come è per sé noto). Se dunque ciò che già necessariamente esiste sono soltanto gli enti finiti, allora degli enti finiti sono più potenti dell'ente assolutamente infinito; e questo (come è per sé noto) è assurdo. Dunque o non esiste nulla, o esiste anche, necessariamente, l'ente assolutamente infinito».

<sup>81</sup> Hegel ha esplicitato con grande precisione questo punto. Cfr. G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di E. Codignola e G. Sanna, Firenze 1964, vol. III, p. 111: «“Causa di sé” è un'espressione importante; infatti, mentre noi ci immaginiamo che l'effetto sia opposto alla causa, la causa di sé è la causa che, mentre opera e separa un altro, produce in pari tempo soltanto sé stessa, e quindi nel produrre toglie questa differenza. Il suo porre sé stessa come un altro è la caduta, e a un tempo la negazione di tale perdita: è questo un concetto veramente speculativo, anzi il concetto fondamentale d'ogni speculazione. La causa, nella quale la causa s'identifica con l'effetto, è la causa infinita».

<sup>82</sup> Cfr. *E*, I, prop. XXIX, sch., p. 57. Concepire come separate natura naturante e natura naturata equivale a introdurre un dualismo ontologico nella sostanza: si avrebbero cioè due diverse sostanze, delle quali la prima sarebbe causa esterna della seconda, ma ciò per Spinoza contraddice il concetto di sostanza.

viceversa la causa è interna agli effetti. La produzione interiore degli effetti, che non deriva pertanto da una transitività, è il punto in virtù del quale Spinoza rivoluziona la nozione scolastica di natura naturante<sup>83</sup>. Il transito immediato dal sostantivo (*natura*) al verbo (*naturare*) restituisce alla realtà causale della sostanza una dinamica interna attraverso cui è possibile pensare la sua produttività come un processo autogenetico di naturazione. Il movimento interno tra natura naturante e natura naturata si costituisce in corrispondenza del binomio *in Deo / a Deo*, là dove i due termini sono organizzati in una relazione di assoluta inclusività reciproca<sup>84</sup>. Spinoza forza la grammatica dell'ontologia. Il lessico della sostanza è costituito da sostantivi verbali e di verbi sostantivati: l'unità è essenzialmente mobile e attiva. Come ha scritto Bernard Rousset, per Spinoza «l'Essere è una potenza che, in tanto è causa, in quanto necessariamente diviene»<sup>85</sup>.

Identificando la natura infinita di Dio con quella dell'unica sostanza da cui segue per implicazione logica ogni esistente determinato<sup>86</sup>, Spinoza traspone nell'assoluto la teoria dell'univocità: «Nel senso in cui Dio si dice causa di sé, va detto anche causa di tutte le cose»<sup>87</sup>. Dio è causa di sé in quanto la sua esistenza è implicata nella sua essenza, e a sua volta l'essenza di tutte le cose è implicata nell'essenza infinita di Dio; vale a dire che le cose nella loro essenza e nella loro esistenza sono determinazioni modali dell'essenza di Dio e dei suoi attributi: «Le cose particolari null'altro sono se non affezioni degli attributi di Dio, ossia modi in cui gli attributi di Dio si esprimono in una certa e determinata maniera»<sup>88</sup>.

La *causa sui* è ad un tempo *causa omnium*: le cose sono necessariamente ed eternamente prodotte nella sostanza dall'attività causale con cui Dio genera la sua stessa

---

<sup>83</sup> KV, I, 8, p. 127: «Per natura naturans intendiamo un essere che concepiamo chiaramente e distintamente mediante lui stesso e senza aver bisogno d'altro che di lui stesso, come tutti gli attributi [...]: il quale è Dio. Anche i Tomisti hanno inteso Dio allo stesso modo, ma la loro *natura naturans* era un essere (così lo chiamavano) esterno a tutte le sostanze».

<sup>84</sup> Cfr. P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza...*, cit., p. 137: «C'est selon ce rythme, qui paraît commencer par une inspiration et se continuer par une expiration, qu'est organisé le mouvement d'ensemble du *De Deo*».

<sup>85</sup> B. Rousset, *Les implications de l'identité spinoziste de l'être et de la puissance*, in AA.VV., *Spinoza: puissance et ontologie*, Paris 1994, p. 23.

<sup>86</sup> E, I, prop. XXV, sch., p. 53: «Data la natura divina, se ne devono necessariamente dedurre tanto l'essenza, quanto l'esistenza delle cose».

<sup>87</sup> Ibidem.

<sup>88</sup> Ibidem, cor.

esistenza, e proprio per questa ragione sono infinite. Dio produce infinite cose in virtù della potenza assolutamente infinita mediante la quale esiste. Vale a dire che le produce, così come esiste, causa tutte le cose nel medesimo senso in cui è causa di sé. Le produce «nei suoi attributi, poiché i suoi attributi costituiscono nello stesso tempo la sua essenza e la sua esistenza<sup>89</sup>. L'eterna e infinita potenza produttiva coincide con la stessa necessità della natura divina: «Dalla necessità della natura di Dio debbono derivare infinite cose (cioè, tutto quanto può cadere sotto un intelletto infinito) in infiniti modi»<sup>90</sup>. Non vi è dunque alcuna passività, immobilità, divisione nella sostanza. Viceversa, l'*attività*, il *movimento*, l'*unità* sono posti come termini univoci che si rovesciano l'uno nell'altro in un circolo che organizza l'assolutezza della sostanza.

L'Ente infinito è essenzialmente causa, e non può non causare; ma da una causa infinita non possono seguire che infiniti effetti. La produzione è pertanto infinita e coincide con l'assoluto, poiché la stessa essenza di Dio non è altro che attività produttiva; concepire un solo momento in cui Dio non ha prodotto il mondo equivale a pensare la sua non esistenza *tout court*: «ci è tanto impossibile concepire che Dio non agisca, quanto concepire che Dio non sia»<sup>91</sup>. La necessità della produzione si esplica in questo senso come principio di ragion sufficiente di ogni esistenza determinata. Ogni cosa esiste 1) *per la sostanza*, cioè in virtù della sola e unica causalità e ugualmente in virtù del solo e unico atto con per cui Dio stesso esiste e agisce; 2) *nella sostanza*, poiché ciascun modo può esistere soltanto come una determinazione della sola e unica natura divina<sup>92</sup>.

## 6. L'identità dell'essenza e della potenza

La Natura coincide così con il movimento assolutamente infinito di produzione, nel quale Dio esplica la propria esistenza in perfetta coincidenza con la sua essenza. Ciò che sta a fondamento dell'idea di *causa seu ratio*, cardine della teoria del determinismo universale, è la coincidenza dell'essenza della sostanza e della potenza. La prop.

---

<sup>89</sup> Cfr. G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 73.

<sup>90</sup> *E*, I, prop. XVI, p. 43.

<sup>91</sup> *Ivi*, II, prop. III, sch., p. 81.

<sup>92</sup> Cfr. F. Mignini, *Le Dieu-substance de Spinoza comme potentia absoluta*, cit., p. 389.



XXXIV enuncia questo principio con assoluta chiarezza: «La potenza di Dio è la sua stessa essenza (*Dei potentia est ipsa ipsius essentia*)»<sup>93</sup>. Spinoza rovescia la tradizionale concezione della relazione tra Dio e la potenza di Dio: la potenza non è più una delle proprietà di cui Dio dispone come secondo una facoltà, ma è la costituzione stessa della sua essenza<sup>94</sup>, che nello stesso tempo coincide con la sua eterna esistenza, come sostiene la prop. XX: «L'esistenza di Dio e la sua essenza sono un'unica e medesima cosa»<sup>95</sup>. Se si domanda che cos'è l'essenza di Dio, occorre allora rispondere che 1) essa è potenza assoluta, e che 2) proprio per questo motivo, essa coincide anche con l'esistenza; vale a dire che l'essere di Dio corrisponde alla sua stessa esplicitazione e determinazione come forza in infinite forme.

Dio esiste come tutto ciò che può essere, vale a dire come attualità assoluta di tutta la potenza. «*Posse existere potentia est*»<sup>96</sup>: non c'è nulla che sia in potere di Dio che non sia ad un tempo realizzato nella sostanza. Non c'è alcuna possibilità che qualche cosa, avendo la possibilità di esistere, non esista in atto, ossia non venga prodotta eternamente dalla potenza divina. La potenza dell'essenza è attiva secondo il principio di necessità della sua natura: essa è atto assoluto, che esaurisce ogni possibilità nel dinamismo eterno della produzione. Il Dio dello spinozismo non concepisce dei possibili nell'intelletto che realizzerebbe con un atto arbitrario di volontà. Intelletto e volontà sono soltanto modi del pensare, che si attribuiscono a Dio unicamente come effetti della sua potenza, come proprietà della sua *natura naturata*, non come costitutivi della sua essenza<sup>97</sup>. Considerato come *natura naturans*, Dio non intende né vuole, ma produce sia l'intelletto che la volontà come suoi *propri*, ossia come effetti dell'attività di produzione della sua esistenza.

---

<sup>93</sup> E, I, prop. XXXIV, cit., p. 65.

<sup>94</sup> Spinoza porta così alle loro estreme conseguenze le concezioni neoplatoniche già sviluppate da Cusano e da Bruno. Cfr. F. Mignini, *Le Dieu-substance de Spinoza comme potentia absoluta*, cit., p. 387: «La conception spinoziste de la puissance est la conclusion radicale d'une ligne philosophique déjà clairement tracée pendant les siècles XV et XVI, notamment dans les philosophies de Nicolas de Cuse et Giordano Bruno».

<sup>95</sup> E, I, prop. XX, p. 49. Ma a questa conclusione si perviene ugualmente facendo reagire la def. 1, che delinea la *causa sui* come ciò la cui essenza implica l'esistenza, sulla prop. XXX, che stabilisce l'identità di sostanza e potenza.

<sup>96</sup> Ivi, I, prop. XI, dem., p. 33.

<sup>97</sup> Cfr. ivi, I, prop. XXXII, cor. II, p. 59: «La volontà non appartiene alla natura di Dio più di quanto non le appartengano tutte le cose naturali».

La teoria spinoziana della potenza, proseguendo sulla linea filosofica di Cusano e di Bruno, appare in questo senso come la radicale e definitiva negazione della distinzione scolastica tra *potentia absoluta* e *potentia ordinata*. Tale distinzione si regge infatti esclusivamente sulla separazione della potenza e della volontà e sulla subordinazione della prima alla seconda. Dal punto di vista dello spinozismo, porre anche solo il *problema* della volontà come *distinta* dalla potenza, vale a dire ipotizzare un istante in cui Dio *avrebbe potuto* non produrre, equivale a negarne l'essenza (a negare cioè, in primo luogo, il suo essere *causa sui*): «Quando concludiamo che Dio non ha potuto omettere di fare ciò che ha fatto, lo deduciamo dalla sua perfezione, perché in Dio sarebbe un'imperfezione poter omettere ciò che fa»<sup>98</sup>. La potenza di Dio non è pertanto analoga a quella di un sovrano imprevedibile, per cui le cose potrebbero essere create altrimenti da come sono semplicemente in seguito ad un atto del suo arbitrio. La volontà è posta come completamente superata nell'attività assoluta. Dalla potenza dell'essenza deriva la *predeterminazione* di tutto ciò che esiste, senza che tra le due possa essere stabilita alcuna divisione:

Poiché dunque tutto ciò che avviene è fatto da Dio, diciamo allora che deve essere necessariamente predeterminato da lui – altrimenti egli sarebbe mutevole, e ciò costituirebbe in lui una grande imperfezione – e che questa predeterminazione da parte sua deve esistere dall'eternità, nella quale eternità non esiste prima o dopo. Da ciò segue per forza che Dio non ha potuto predeterminare le cose in nessun altro modo se non come sono determinate ora dall'eternità, e che Dio non ha potuto esistere né prima né senza questa determinazione.<sup>99</sup>

La necessità dell'esistente così è coincidente con l'assoluta perfezione. Le cose non avrebbero potuto essere prodotte in altro modo né ordine rispetto a quello in cui effettivamente si trovano proprio perché Dio è l'Ente assolutamente perfetto. Se le cose fossero state prodotte diversamente, bisognerebbe di conseguenza attribuire a Dio un'altra natura, che non potrebbe pertanto essere detta perfetta. La semplicità divina, congiunta alla sua attualità, esclude che gli effetti della potenza possano essere diversi da quelli che sono<sup>100</sup>.

---

<sup>98</sup> KV, I, 4, p. 115.

<sup>99</sup> Ibidem. Cfr. E, I, app., p. 67: «Tutte le cose sono state predeterminate da Dio, ma non da libera volontà, ovvero assoluto arbitrio, bensì dall'assoluta natura di Dio, ossia dalla sua infinita potenza». Sulla teoria della predestinazione è fondata anche la critica ai miracoli.

<sup>100</sup> Cfr. E. Scribano, *Guida alla lettura dell'Etica di Spinoza*, cit., p. 37.

La potenza che determina ogni cosa e in cui ogni cosa esiste, vale a dire la sua inerenza alla sostanza, ne segna ad un tempo l'eternità e la perfezione: «Per eternità intendo l'esistenza stessa»<sup>101</sup>; «per realtà e perfezione intendo la stessa cosa»<sup>102</sup>. In quanto perfetta, ossia in virtù dell'assoluta necessità della potenza, la sostanza si pone ad un tempo come assoluta libertà. Dio si dice *causa libera* precisamente perché esiste e agisce in base alla sola necessità della sua natura<sup>103</sup>. La libertà è una libertà della potenza, dunque non esclude affatto la determinazione, ma al contrario la richiede. Dio è libero non in quanto dispone arbitrariamente delle cose, bensì perché necessariamente *si determina* nell'esistenza e nell'azione. La libertà coincide cioè perfettamente con l'estrinsecazione della potenza d'agire.

La distinzione tra *potentia absoluta* e *potentia ordinata* deriva da quella più profonda tra potere (*potestas*) e potenza (*potentia*). La tesi della libera volontà comporta infatti la posizione di una differenza di piani, un dislivello tra quanto Dio può in assoluto fare (*potentia*) e quanto Dio effettivamente fa (*potestas*), vale a dire tra quanto è contenuto *in interiore Dei* e quanto è attualmente dato nel mondo. Spinoza riduce totalmente la *potestas* alla *potentia*, seguendo il principio della determinazione assoluta. Nell'infinità attuale della *potentia*, ogni *potestas* è assorbita e annullata. La potenza dell'Essere fissa il potere e lo distrugge, lo pone e lo oltrepassa, dentro un processo di costituzione produttiva<sup>104</sup>.

Vi è un'unica potenza in continua ed eterna espansione, vi è un unico piano di esplicazione intrinseca della causalità assoluta. La causa si esprime sempre dall'interno di ogni cosa, come immanenza: permane in sé per produrre, in opposizione alla causa transitiva, e non si disgiunge minimamente dall'effetto, in opposizione alla causa

---

<sup>101</sup> E, I, def. VIII, p. 23.

<sup>102</sup> Ivi, II, def. VI, cit., p. 77.

<sup>103</sup> Cfr. ivi, I, XVII, sch., p. 45: «Altri ritengono che Dio sia causa libera per il fatto che può, secondo loro, far sì che quelle cose che abbiamo detto derivare dalla necessità della sua natura, che cioè sono in suo potere (*potestate*), non si facciano, ossia non vengano prodotte da lui. Ma questo è lo stesso che dire che Dio possa far sì che dalla natura del triangolo non derivi che i suoi tre angoli siano uguali a due angoli retti; o che da una data causa non derivi un effetto, il che è assurdo. [...] Veramente io credo di aver mostrato in modo abbastanza chiaro (vedi prop. che dalla suprema potenza (*potestas*), ossia dall'infinita natura di Dio, sono scaturite infinite cose in infiniti modi, cioè necessariamente tutte le cose. [...] Perciò l'onnipotenza di Dio (*omnipotentia Dei*) è stata in atto dall'eternità e rimarrà in eterno nella medesima attualità».

<sup>104</sup> Cfr. A. Negri, *L'anomalia selvaggia. Potere e potenza in Baruch Spinoza*, cit., p. 243.

emanativa<sup>105</sup>. «Dio è causa immanente, non transitiva, di tutte le cose»<sup>106</sup>. La causalità immanente è l'atto per cui l'effetto non si separa dalla sostanza, ma continua a sussistere in essa: «L'effetto della causa interna rimane unito con la sua causa in modo tale da formare un tutto con questa»<sup>107</sup>. Nulla sussiste fuori di Dio: la potenza si determina in effetti interni<sup>108</sup>. La sostanza è assolutamente agente proprio nel senso per cui *agisce in sé* e non in altro (ossia non è causa transitiva), è causa di sé nello stesso identico senso per cui è causa di tutte le cose. Non causa cioè degli effetti che esistono fuori di essa, ma soltanto effetti interni, che esprimono essi stessi la sua infinita potenza, come gradi della sua attività produttiva:

Di un tale agente, che agisce in se stesso, non si può mai dire che abbia l'imperfezione di un paziente, poiché non patisce da un altro. Invece la passività, quando l'agente e il paziente sono distinti, è un'evidente imperfezione, poiché il paziente deve necessariamente dipendere da ciò che dall'esterno gli ha causato il patire. Questo non avviene in Dio, che è perfetto.<sup>109</sup>

Ogni cosa in quanto riferita a Dio è attiva, è pura attività, vale a dire parte, determinazione della sua potenza: non è determinata da un qualche fine esterno, ma soltanto dall'esplicazione del proprio grado di potenza. La logica della determinazione universale e dell'immanenza produttiva si sviluppa in totale contrasto rispetto all'illusione del finalismo. Tutti i pregiudizi, scrive Spinoza, «dipendono unicamente dal fatto che gli uomini comunemente suppongono che tutte le cose naturali agiscono, come loro, in vista di un fine, e anzi tengono per certo che Dio stesso diriga tutte le cose verso un certo fine»<sup>110</sup>.

L'uomo proietta sull'intera natura quelli che sono soltanto i contenuti della propria conoscenza immaginativa, ma in tal modo non fa altro che confondere il relativo con l'assoluto permanendo nell'ignoranza dei veri rapporti causali. Crede di essere libero poiché è consapevole di desiderare alcune cose, pur ignorando quale sia la natura del desiderio: così si convince che i propri desideri siano senza causa, o meglio che siano determinati come prodotti del suo libero volere. Pospone la potenza alla volontà, non rendendosi conto che, al contrario, è sempre l'utile, ossia tutto ciò che favorisce

---

<sup>105</sup> Cfr. G. Deleuze, *Spinoza. Filosofia pratica*, cit., p. 73.

<sup>106</sup> *E*, I, prop. XVIII, p. 47.

<sup>107</sup> *KV*, I, dial. 2, cit., p. 110.

<sup>108</sup> Cfr. *ivi*, I, 2, p. 105.

<sup>109</sup> *Ibidem*.

<sup>110</sup> *E*, I, app., p. 67.

l'espressione di una maggiore potenza, a determinare la volontà:

Questa dottrina del fine sovverte completamente la natura, poiché considera come effetto ciò che in verità è causa, e viceversa. Inoltre ciò che in natura vien prima lo fa venir dopo, e infine rende imperfettissimo ciò che è supremo e perfettissimo.<sup>111</sup>

L'interpretazione finalistica della natura si sviluppa a partire da una illusione fondamentale, da una sorta di "movimento retrogrado del vero", a causa del quale si confondono gli effetti con le cause. Si presuppone che all'Essere manchi sempre qualcosa che deve essere realizzato, e si pone questo qualcosa come una causalità che ci determina ad agire dall'esterno (la causa finale è così nello stesso tempo causa transitiva). La perfezione è sempre mancante perché è finalità esteriore.

Dal presupposto finalistico deriva ugualmente la convinzione dell'esistenza nelle cose di nozioni valutative, che sussistono invece soltanto nell'immaginazione come sensazioni soggettive. «Gli uomini, una volta persuasi che tutto ciò che si produce viene prodotto per loro, hanno dovuto giudicare che più di tutto contasse in ciascuna cosa ciò che a loro fosse più utile, e considerare superiori a tutte le cose quelle dalle quali erano maggiormente colpiti»<sup>112</sup>. Di conseguenza chiamano la natura di cosa buona o malvagia, bella o brutta, a seconda che il contatto con essa produca in loro un aumento o una diminuzione della capacità di agire, ignorando che tali nozioni non sono altro che modi dell'immaginazione.

All'interno del dominio immaginativo devono essere inclusi gli stessi concetti di ordine e di disordine. L'idea di *ordine* appare quando le cose sono disposte in maniera tale per cui ci è facile e istintivo immaginarle così come vengono rappresentate dai sensi e, di conseguenza, ricordale; viceversa, l'idea di *disordine* appare quando la rappresentazione che delle cose ci fornisce la sensazione trova con difficoltà una corrispondenza a livello immaginativo, e per questo diciamo che sono *confuse*. In realtà, nella natura delle cose non vi è né ordine né disordine, nello stesso senso per cui non vi è né bene né male, né merito né colpa<sup>113</sup>, ma soltanto esplicazione della potenza: «La

---

<sup>111</sup> Ibidem.

<sup>112</sup> Ivi, p. 73.

<sup>113</sup> Cfr. ibidem: «Tutte quelle altre nozioni, del resto, non sono altro se non modi di immaginare, da cui l'immaginazione è variamente colpita, e tuttavia gli ignoranti le considerano come i principali attributi

perfezione delle cose è da valutarsi unicamente in base alla loro natura e potenza, ed esse non sono più o meno perfette a seconda che arrechino piacere od offesa ai sensi degli uomini, e che siano in conformità e contrasto con la natura umana»<sup>114</sup>.

## 7. La logica delle varianti: la potenza degli attributi.

Spinoza non dice che la sostanza è naturante gli attributi, ossia che li produce in altro come altro da sé. Dice invece che è naturante *negli* attributi. Non c'è alcuna superiorità, alcuna eminenza della sostanza rispetto agli attributi, né di un attributo rispetto ad un altro attributo: gli attributi non sono dedotti da una sostanza che li precede, ma la sostanza produce se stessa negli attributi, esprime in essi la propria essenza. Il rapporto tra la sostanza e gli attributi, e di conseguenza tra gli attributi e i modi, non si svolge secondo uno schema gerarchico, ma *nella* causalità prossima dell'assoluta immanenza.

Gli attributi costituiscono l'espressività del piano di immanenza, l'espansione della potenza infinita di Dio: «Per attributo intendo ciò che l'intelletto percepisce della sostanza in quanto costitutivo della sua essenza»<sup>115</sup>. Ogni attributo costituisce l'essenza della sostanza, ma poiché l'essenza coincide con la potenza, *tale costituzione è espressiva e non compositiva*: «Intendo Dio come ente assolutamente infinito, ossia sostanza che consta di infiniti attributi, ciascuno dei quali esprime un'essenza eterna e infinita»<sup>116</sup>.

L'infinità di attributi che costituiscono l'essenza di Dio non è prodotta in una composizione, che presuppone una divisione antecedente, ma in un'espressione. Ogni attributo non costituisce la sostanza come parte, ma ne esprime interamente l'essenza. La potenza di Dio si esprime infinitamente, come una eterna propagazione: l'ordine di questa attività è filtrato attraverso il flusso di infiniti attributi. L'attributo si collega necessariamente all'intelletto non perché esso risieda nell'intelletto, come se fosse una

---

delle cose; questo perché [...] credono che tutte le cose siano state fatte per loro, e dunque chiamano la natura di una cosa buona o malvagia, sana o marcia e corrotta, a seconda di come ne sono colpiti».

<sup>114</sup> Ibidem.

<sup>115</sup> *E*, I, def. IV, p. 23.

<sup>116</sup> *Ivi*, I, def. VI.

mera attribuzione estrinseca o un modo del pensare, ma piuttosto perché la sua espressività implica necessariamente un intelletto che lo percepisca<sup>117</sup>. La sostanza coincide con i suoi attributi in quanto questi ne esprimono l'essenza:

Per sostanza intendo ciò che è in sé e per sé si concepisce, ossia il cui concetto non implica il concetto di altra cosa. Lo stesso (*idem*) intendo per attributo, in quanto [sostanza] si chiama attributo rispetto all'intelletto che attribuisce alla sostanza una tale certa natura. Questa definizione, dico, spiega abbastanza chiaramente cosa intendo per sostanza o (*sive*) attributo.<sup>118</sup>

La costituzione degli attributi è formale. Gli attributi si distinguono realmente tra loro, ma a questa distinzione, come abbiamo visto, non può corrispondere una molteplicità numerica. Spinoza sostiene, in accordo con Descartes, che gli attributi vengono intesi l'uno indipendentemente dall'altro: «Attributo è infatti ciò che l'intelletto percepisce della sostanza in quanto costitutivo dell'essenza di essa, e dunque deve concepirsi per sé»<sup>119</sup>. Contro Descartes, Spinoza tuttavia nega che agli attributi concepiti indipendentemente l'uno dall'altro debbano corrispondere altrettante sostanze diverse. Poiché Dio è l'unica sostanza infinita, ogni attributo deve esprimere l'essenza di quella stessa sostanza:

Per quanto distinti si concepiscano due attributi, ovvero l'uno senza l'ausilio dell'altro, non ne possiamo tuttavia concludere che essi costituiscano due enti ossia due diverse sostanze; è infatti nella natura della sostanza che ciascuno dei suoi attributi si concepisca per sé; giacché gli attributi che ha sono sempre stati tutti assieme in essa, e nessuno si è potuto produrre da un altro, ma ciascuno esprime la realtà ossia l'essere della sostanza.<sup>120</sup>

*Gli attributi sono i generi dell'espressione:* in ogni attributo si esprime infinitamente l'intera natura della sostanza, ma secondo un unico genere. All'attributo non appartiene quindi l'*assoluta infinità* della sostanza, ma l'*infinita perfezione* di un suo genere. Sotto il profilo dell'infinito, ogni attributo coincide perfettamente con la

---

<sup>117</sup> La referenza all'intelletto interviene nella definizione di attributo in un senso assoluto: l'attributo è ciò che l'Intelletto, e non il nostro intelletto o l'intelletto umano in generale, percepisce della sostanza come costitutivo della sua essenza. Se il fatto di comprendere suppone l'esercizio di un pensiero in atto, quest'ultimo si effettua in condizioni che non gli conferiscono una portata relativa, ma universale. Cfr. P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza...*, cit., p. 40. Si veda in questo senso *Ep.*, IV, in p. 1245, in cui l'attributo è definito semplicemente come «ciò che si concepisce in sé e per sé (*id quod concipitur per se et in se*)».

<sup>118</sup> *Ep.* IX p. 1320.

<sup>119</sup> *E*, I, prop. X, dem., p. 31.

<sup>120</sup> *Ibidem*, I, prop. X, sch.

sostanza (vale a dire che la sostanza è tutta quanta in ogni attributo), però soltanto in riferimento al determinato genere che esprime. Al contrario, finito nel suo genere è tutto ciò che può essere limitato da altro della medesima natura. Per esempio, un corpo finito può essere limitato da un altro corpo finito, e un pensiero da un altro pensiero, ma un corpo non può limitare un pensiero e viceversa. Gli enti finiti nel proprio genere sono dunque i modi della sostanza, vale a dire le determinazioni finite dei suoi generi infiniti. Nello spinozismo la semplicità dell'essere divino non esclude mai la molteplicità qualitativa delle diverse linee di variazione in cui essa si produce. In questo senso, la sostanza implica una pluralità di accezioni, di generi di espressione irriducibili, senza che a tale pluralità corrisponda una divisione numerica. L'infinità degli attributi non è addizionale: l'unità della sostanza non può essere concepita come mera unità numerica, ma come affermazione unica all'interno di infinite differenze. La distinzione reale fra attributi coincide con una distinzione formale nella sostanza. Come scrive Filippo Mignini nel suo commentario, «gli attributi sono riferiti alla sostanza dall'intelletto in modo a questo conforme perché sono formalmente dati nella sostanza»<sup>121</sup>.

Noi non conosciamo che due attributi, il pensiero e l'estensione. Possiamo infatti concepire come infinite soltanto quelle qualità che comprendiamo nella nostra essenza<sup>122</sup>. Tuttavia sappiamo che vi è una infinità di attributi che formano, ognuno nel suo genere, la costituzione espressiva della sostanza. L'infinità degli attributi è derivata dalla stessa natura di Dio:

Lungi dall'essere assurdo l'attribuire più attributi ad una sola sostanza; nulla è anzi in natura più chiaro del fatto che ogni ente debba esser concepito sotto qualche attributo, e che quanto più abbia di realtà o di essere, tanti più attributi abbia, che esprimono e la necessità, ossia l'eternità, e l'infinità; e di conseguenza nulla pure è più chiaro del fatto che sia necessariamente da definirsi ente assolutamente infinito l'ente che consta di infiniti attributi ciascuno dei quali esprime un'essenza eterna e infinita.<sup>123</sup>

Quando si ha un mutamento nel corpo, di quel mutamento si ha anche un'idea e nello stesso senso si può dedurre un mutamento in ognuno degli infiniti attributi sconosciuti: l'attività che si propaga all'interno di ciascuno è infatti sempre la stessa. La teoria spinoziana degli attributi introduce nel determinismo universale una logica della

<sup>121</sup> F. Mignini, *Note*, in B. Spinoza, *Opere*, cit., p. 1717.

<sup>122</sup> L'essenza dell'uomo non coincide infatti con quella della sostanza. All'uomo è dato dunque di concepire soltanto quegli attributi che ne costituiscono l'essenza. Cfr. *E*, II, prop. X, p. 87.

<sup>123</sup> *Ibidem*, I, prop. IX, p. 31.



variazione infinita<sup>124</sup>. La realtà o essenza di implicata nei modi corrispondenti di ogni attributo è ontologicamente identica. In questo senso gli attributi costituiscono la variazione infinita dell'identico, la relazione univoca dell'infinita molteplicità<sup>125</sup>. È sempre lo stesso ordine a costituirsi espressivamente negli attributi, ma ogni attributo lo esprime secondo una prospettiva differente<sup>126</sup>. «L'ordine e la connessione delle idee si identificano con l'ordine e la connessione delle cose (*idem est ordo et connectio rerum ac ordo e connectio idearum*)»<sup>127</sup>: il contenuto dell'idea è sempre il corpo, cioè l'altro attributo che siamo in grado di conoscere. Ma l'ordine e la connessione comune si estende interamente a tutti quanti gli attributi, dunque la modificazione che si esprime nel pensiero e nel corpo trova simultaneamente una modificazione corrispettiva in ognuno degli infiniti attributi.

L'attributo è sempre l'espressione di una variazione dell'essere. La sostanza è, in questo senso, la variazione assoluta<sup>128</sup>, ossia la totalizzazione neutrale e indeterminata di tutti i generi che la esprimono, di tutte le varianti che la percorrono: in essa ogni genere si identifica al principio di necessità della potenza, per il quale essi sono unificati ed esistono assolutamente, ognuno come tutti gli altri<sup>129</sup>.

---

<sup>124</sup> Cfr. A. Negri, *L'anomalia selvaggia. Potere e potenza in Baruch Spinoza*, cit., p. 91: «L'attributo deve essere la regola espressa del processo di trasformazione della spontaneità in organizzazione, deve essere la logica delle varianti dell'infinito».

<sup>125</sup> L'essenza di ciascun modo coincide poi con la potenza che ciascun modo esplica: gli attributi sono varianti della potenza, costituiscono l'espressività dell'unica sostanza nella sua infinita variabilità. Si consideri in questo senso B. Spinoza, *Etica*, III, prop. II, sch., cit., p. 151: «La mente e il corpo sono la medesima cosa, che si concepisce ora sotto l'attributo del pensiero, ora sotto quello dell'estensione. Di qui deriva che l'ordine, ossia la concatenazione delle cose sia uno solo, che la natura si concepisca sotto questo o sotto quell'attributo».

<sup>126</sup> Cfr. P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza...*, cit., p. 137 «En percevant des essences de substance ou attributs, c'est comme si l'intellect appréhendait la substance à travers une pluralité de grilles de déchiffrement, entre lesquelles une traduction simultanée doit toujours être possible, mais qui produisent des textes complètement autonomes et s'offrant à la compréhension à travers des critères de lisibilité qui sont propres à chacun; ces textes s'équivalent dans la mesure où ils ne se mélangent pas entre eux, mais expérimentent une unique réalité, celle de la substance qui est Dieu, à chaque fois dans le langage qui leur est spécifique».

<sup>127</sup> *E*, II, prop. IX, dem., p. 87.

<sup>128</sup> Su questo punto Spinoza è del tutto in linea con le posizioni bruniane. Cfr. S. Ansaldi, *Nature et puissance. Giordano Bruno et Spinoza*, cit., p. 60: «Dans la métaphysique et la cosmologie de Giordano Bruno, la puissance infinie de Dieu correspond à la métamorphose incessante des choses, à leur principe interne de constitution. L'infini, c'est la variation des formes, leur composition et leur agrégation/dissociation sur le plain de leur production immanente».

<sup>129</sup> Cfr. C. Sini, *Archivio Spinoza*, cit., p. 214: «La sostanza si concepisce sempre come attributo: *sive*, ossia, cioè come tutti».

## 8. Il *conatus*: la potenza dei modi finiti

L'essenza del singolo modo finito non implica l'esistenza. Il modo non è infatti *causa sui*, non esiste per sé, ma soltanto in quanto causato da altro. La determinazione modale si costituisce nell'orizzonte della serialità infinita:

Ogni cosa singolare, ossia qualunque cosa che è finita e ha una determinata esistenza, non può esistere né essere determinata ad agire se non sia determinata ad esistere e ad agire da un'altra causa che è anch'essa finita e ha una determinata esistenza; e anche questa causa non può a sua volta esistere, né essere determinata ad operare, se non sia determinata a esistere e ad operare da un'altra, anch'essa finita e avente un'esistenza determinata, e così all'infinito.<sup>130</sup>

La determinazione reciproca dei modi pone dunque una catena causale che si svolge secondo una successione che rimanda infinitamente ad altri enti finiti, che si limitano a vicenda nell'ordine dell'attributo cui ineriscono. Il modo finito è, in altri termini, la determinazione particolare dell'attributo<sup>131</sup>. L'esistenza di ogni ente singolo si dispiega come durata all'interno della serie, ossia è determinata ad iniziare e a finire dal rapporto causale con gli altri enti. La serie infinita dei rimandi, tuttavia, non implica che l'attività produttiva di Dio sia concepibile come causa remota<sup>132</sup>. Al contrario, Dio è la causa «assolutamente prossima»<sup>133</sup> della modalità: ciascuna cosa finita individua una determinazione singolare della sostanza, proprio perché l'attività di Dio la produce immediatamente in quanto tale.

L'identità della potenza e dell'essenza è in effetti il punto intorno a cui ruota l'impossibilità di pensare la divisione dell'infinito anche all'interno della serie dei modi<sup>134</sup>. «La potenza di Dio, per la quale tutte le cose sono e agiscono, è la sua stessa

---

<sup>130</sup> E, I, prop. XXVIII, cit., p. 55.

<sup>131</sup> La nozione di modo finito si sovrappone così alla definizione di ente finito nel proprio genere. Cfr. *ivi*, I, def. II: «Si dice finita nel suo genere quella cosa che può essere delimitata da un'altra della medesima natura. Un corpo, per esempio, si dice finito, perché ne concepiamo sempre un altro maggiore. Del pari, un pensiero è delimitato da un altro pensiero. Ma un corpo non è delimitato da un pensiero, né un pensiero da un corpo».

<sup>132</sup> Cfr. *ibidem*, sch.: «Infatti intendiamo per causa remota una causa tale da non essere in alcun modo collegata con l'effetto». La concezione della serialità modale come causalità remota è soltanto un prodotto della conoscenza immaginativa.

<sup>133</sup> *Ibidem*.

<sup>134</sup> Cfr. A. Negri, *L'anomalia selvaggia. Potere e potenza in Baruch Spinoza*, cit., p. 82: «Questo racchiudersi dell'esistenza nell'infinito non è un processo: è una produzione dell'infinito stesso in quanto essenza positiva. Il reale è sempre ordinato alla determinazione infinita: ma questa tendenza

essenza»<sup>135</sup>; «tutto ciò che esiste esprime in un certo e determinato modo la potenza di Dio»<sup>136</sup>. Spinoza non pensa l'essenza come potenza, ma viceversa la potenza come essenza<sup>137</sup>. La potenza di ogni modo finito è una parte o un grado dell'unica potenza infinita di Dio, ma da ciò non consegue affatto che l'essenza del modo coincida con l'essenza della sostanza. Se, per esempio, l'essenza dell'uomo fosse coincidente con l'essenza della sostanza, non vi sarebbe che *un* uomo (e quest'unico sarebbe la sostanza stessa)<sup>138</sup>. Così l'essenza delle singole cose finite non è la stessa essenza della sostanza, sebbene la potenza che si produce nella loro esistenza è la stessa potenza divina:

La potenza di cui le cose naturali hanno bisogno per iniziare a esistere sarà invece la stessa potenza di cui hanno bisogno per perseverare nell'esistenza. Da ciò consegue che la potenza delle cose naturali, per la quale esistono e quindi agiscono, potrà essere soltanto la stessa potenza eterna di Dio. Se fosse infatti qualche altra potenza creata, non potrebbe conservare se stessa e quindi neppure le cose naturali; avrebbe invece bisogno, per perseverare nell'esistenza, della stessa potenza di cui ha avuto bisogno per cominciare ad esistere. La potenza delle cose naturali, con cui esistono e agiscono, è dunque la stessa e identica potenza di Dio.<sup>139</sup>

La serie della modalità non costituisce un ordine causale ulteriore rispetto alla causalità immanente: si tratta della stessa causalità, considerata però in maniera differente. La serialità infinita si riferisce all'esistenza del modo nella durata, la

---

all'infinito deve essa stessa – viceversa – esprimersi, rovesciarsi come determinatezza plurale delle cose prodotte, senza che con ciò l'infinito sia concepito come divisibile».

<sup>135</sup> E, I, prop. XXXIV, dem., p. 65.

<sup>136</sup> Ibidem, prop. XXXVI, dem.. Su questo punto, cfr. L. Bove, *La strategia del conatus. Affermazione e resistenza in Spinoza*; tr. it. a cura di F. Del Lucchese, Milano 2002, p. 170: «È questa unità reale di produzione dei modi, entro ed attraverso l'infinitezza degli attributi (poiché l'ordine e la connessione delle idee è lo stesso che l'ordine e la connessione delle cose), che definisce l'unità stessa della sostanza, entro ed attraverso la sua affermazione assoluta».

<sup>137</sup> Zourabichvili nota che l'identità dell'essenza e della potenza «è ciò che sta alla base dell'idea di *causa seu ratio*, [...] non nel senso che la potenza sarebbe l'essenza dell'essere (un'ontologia volgare della potenza), ma, inversamente, nel senso che l'essere possiede potenza solo in virtù della sua essenza, nemmeno nella misura della sua essenza, quasi si trattasse di una facoltà distinta o aggiuntasi ad essa, ma come potenza *dell'essenza*». Cfr. F. Zourabichvili, *Spinoza. Una fisica del pensiero*; tr. it. a cura di C. Zaltieri, Mantova 2012, p. 96.

<sup>138</sup> L'essenza del modo finito rovescia la concezione universalistica dell'essenza. Per Spinoza gli universali non sono altro che astrazioni della conoscenza immaginativa. La formazione di una nozione universale, infatti, non è un'operazione della ragione, ma deriva dalla capacità di immaginare nello stesso momento un numero molto grande di immagini, con la conseguenza che di tali immagini l'immaginazione non può selezionare i caratteri particolari di ognuna, ma esclusivamente quelli comuni. Non ci sono quindi essenze universali, ma sempre e soltanto essenze individuali.

<sup>139</sup> TP, II, 2-3, p. 1111.

causalità immanente alla sua produzione *sub specie aeternitatis*<sup>140</sup>. Se riferiamo le due accezioni a due ordini causali separati e differenti, allora siamo costretti 1) a mutare l'immanenza della causa prossima in exteriorità, poiché l'ordine seriale, con il suo regresso all'infinito, non potrebbe chiudersi che aristotelicamente alla maniera di Leibniz, ponendo una causa somma esterna al mondo; oppure 2) a rendere i due ordini completamente irrelati e dunque a riferirli a due sostanze differenti. In entrambi i casi, si contraddice la natura della sostanza: la prima conseguenza ne nega la causalità immanente, la seconda l'unicità.

Come è stato notato da Deleuze, «una cosa esistente rinvia a un'altra cosa finita come causa. Ma si eviterà di dire che una cosa finita è sottoposta a una doppia causalità, l'una orizzontale costituita dalla serie indefinita delle altre cose, l'altra verticale costituita da Dio. Infatti in ogni termine della serie si è rinviiati a Dio come a colui che determina la causa ad avere il suo effetto»<sup>141</sup>. La sostanza è sempre causa prossima di ogni termine<sup>142</sup>: causando il primo termine causa insieme l'intero ordine della serie regrediente. Di conseguenza, *ogni termine è posto sempre come l'inizio della serie*.

La molteplicità infinita delle cause transitive è soltanto il lato estrinseco della *causa sui*. Spinoza inverte il paradigma classico: non è la causalità immanente a derivare da quella efficiente (il movimento avviene dall'esterno), ma viceversa è la causalità efficiente a derivare dall'immanenza (il movimento si dispiega dall'interno)<sup>143</sup>. Per Spinoza l'attività è sempre un dispiegarsi interiore delle forze, un movimento produttivo nel quale Dio è causa prossima di ogni singolo movimento di esplicazione. L'eterno auto-prodursi della sostanza è la stessa causa immanente di ogni effetto che si

---

<sup>140</sup> Cfr. C. Jaquet, *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, Paris 2005, pp. 47-58.

<sup>141</sup> G. Deleuze, *Spinoza. Filosofia pratica*, cit., p. 73.

<sup>142</sup> *TIE*, 92, p. 62: «Per conseguire il fine ultimo si richiede che la cosa sia concepita o mediante la sua essenza soltanto o mediante la sua causa prossima. Ossia, se la cosa è in sé o, come si dice comunemente, *causa di sé*, allora dovrà essere intesa mediante la sua sola essenza. Se invece la cosa non è in sé, ma richiede una causa per esistere, allora deve essere intesa mediante la sua *causa prossima*». La conoscenza di ogni ente singolo implica la conoscenza di Dio, che è la causa prossima sia della sua essenza sia della sua esistenza.

<sup>143</sup> Cfr. G. Deleuze, *Spinoza. Filosofia pratica*, cit., p. 73: «Qui Spinoza rovescia doppiamente la tradizione: poiché causa efficiente non è più il senso primario di causa, e poiché non è più causa di sé quella che si predica in un senso differente da quello di causa efficiente, ma è la causa efficiente che si predica nel medesimo senso della causa di sé».

svolge nella durata. La causalità efficiente è spiegata adeguatamente soltanto dal punto di vista della causalità immanente. In questo senso ogni modo può essere inteso come una quantità intensiva, come una parte o un grado della potenza infinita di Dio.

Di qui la concezione assolutamente affermativa che Spinoza ha della sostanza: ogni determinazione, anche finita, nella sua individualità è ad un tempo affermazione piena e intrinseca della sostanza. Il concetto di determinazione assume una duplice accezione<sup>144</sup>. Una cosa si determina negativamente dal punto di vista astratto della conoscenza immaginativa: la potenza di Dio è concepita come la causa remota e separata dell'insieme relazionale che produce la cosa dall'esterno. Una cosa si determina invece positivamente dal punto di vista della conoscenza intellettuale, che la concepisce nella relazione immediata e immanente alla necessità della potenza divina. I modi esistono come parti di potenza, essenzialmente attive, come zone intensive della sostanza. François Zourabichvili a questo riguardo scrive che la serie infinita dei modi, «pur formando un intreccio infinito, si chiude su se stessa, poiché il movimento proviene da ciascuna delle parti – che devono quindi essere dette “parti di potenza”»<sup>145</sup>. La realtà attuale di un ente è una realtà agente: ogni ente è essenzialmente azione, efficienza causale di effetti conformi alla sua propria natura.

La nozione di *conatus*, che identifica l'esistenza di una cosa con il suo sforzo continuo di realizzarsi<sup>146</sup>, non deve dunque essere intesa come un semplice mantenimento, bensì come un'attività intrinsecamente produttiva, una produzione di effetti interni all'Essere nel suo movimento di genesi universale. Il *conatus* pone la coincidenza dell'*essentia actualis* di una cosa, dell'essenza in tanto che esiste nel presente, e dell'*essentia actuosa*, ossia dell'essenza agente, considerata come attività che produce effetti: «la potenza di ciascuna cosa, ossia la tensione (*conatus*) con cui tende a continuare nel suo essere, non è altro se non l'essenza data, ossia attuale (*actualem*) di quella cosa»<sup>147</sup>.

La teoria del *conatus* è sviluppata da Spinoza a partire dall'idea di prossimità e

---

<sup>144</sup> Su questo punto si vedano le considerazioni di P. Macherey, *Hegel ou Spinoza*, Paris 1990, pp. 174-180.

<sup>145</sup> F. Zourabichvili, *Spinoza. Una fisica del pensiero*, cit., p. 98

<sup>146</sup> Cfr. *E*, III, prop. VI, p. 157: «Ogni cosa, per quanto è in sé, si sforza di perseverare nel suo essere».

<sup>147</sup> *Ibidem*, prop VII, dem.

di *causa sui*, ed è posta in diretta opposizione alla teoria della creazione continua di Descartes. *Per Spinoza la conservazione dell'ente è produzione*<sup>148</sup>. Non avviene in seguito all'azione efficiente, esterna e creativa di Dio, ma in senso intrinseco, come partecipazione attiva e immediata alla sua potenza. La costituzione dell'essere di una cosa, proprio in quanto *conatus*, non è dunque uno stato, ma una *forza*: la *forma* dell'ente esiste sempre e soltanto sul punto della sua trasformazione<sup>149</sup>.

Quali sono le conseguenze della distinzione modale? Se consideriamo i modi nella loro relazione estrinseca, se cioè li pensiamo come serie in senso estensivo, in relazione a tutti gli altri modi, ci accorgiamo che essi risultano reciprocamente opposti, separati; il loro essere è un misto di attività e passività (determinano altri modi all'esistenza, e nello stesso tempo essi stessi sono determinati dagli altri). Al contrario, se li consideriamo in sé, nella relazione intrinseca alla sostanza che è la causa prossima di ognuno, allora essi ci appaiono come parti intensive della natura divina. Da questo punto di vista ogni cosa esistente, in quanto parte di potenza, è una determinazione essenzialmente attiva e positiva, e non lascia nulla alla passività del negativo.

L'immanenza della sostanza in ciascun modo è l'elemento che converte la passività estrinseca in attività interna. Grazie al principio di identità dell'essenza e della potenza la sostanza è necessariamente e interamente presente in ciascuno dei suoi atti o dei suoi modi, infiniti o finiti che essi siano. La limitazione e la negatività del modo finito è soltanto esistenziale ed estrinseca, si riferisce soltanto alla relazione numerica e seriale. In rapporto alla sua causa prossima, come esplicazione immediata della potenza che possiede in atto, ciascun modo è perfetto e infinito: «la perfezione delle cose è da

---

<sup>148</sup> Cfr. B. Rousset, *Les implications de l'identité spinoziste de l'être et de la puissance*, cit., p. 15.

<sup>149</sup> Il piano ontologico e il piano semiotico sono sì distinti, ma si determinano simultaneamente. Sul concetto di *forma* in Spinoza, si veda L. Vinciguerra, *La semiotica di Spinoza*, Pisa 2012, p. 43: «La *forma* non è la *figura*. La *forma* è infatti l'unione (*unio*), secondo una determinata legge o rapporto, che fa sì che certi corpi compongano un solo e medesimo individuo. La *figura* del corpo è quindi data da una certa posizione o situazione (*situs*) delle sue parti. Mentre la *forma* è la norma di un rapporto, la *figura* è uno degli stati ammessi dalla *forma*». La *forma*, intesa come *forza*, è l'esplicarsi della potenza che permette il trapassare di una *figura* nell'altra, conservandosi nella propria identità. In questo senso, *la forma è conservazione dinamica*, ossia è la causa che stabilisce continuamente la disposizione di un certo rapporto tra le sue parti. Come nota Vinciguerra, per Spinoza la *forma* non è l'equivalente di un *supporto* statico sul quale viene a sovrapporsi la *figura*, bensì è l'equivalente di una *forza*, che determina e compone come norma il rapporto attivo tra le parti. Sullo stesso punto, si veda l'interpretazione di F. Zourabichvili, *Spinoza. Una fisica del pensiero*, cit., p. 99: «Il gioco del mantenimento dell'individuo nella sua *forma* è al tempo stesso quello della trasformazione».

valutarsi unicamente in base alla loro natura o potenza, ed esse non sono più o meno perfette a seconda che arrechino piacere e offesa ai sensi degli uomini, e che siano in conformità o in contrasto con la natura umana»<sup>150</sup>. Sopprimere la necessità e la perfezione delle essenze dei modi finiti nella loro singolarità significa allora sopprimere Dio nella sua attività, cioè nella sua essenza. «La potenza universale dell'intera natura non è se non la potenza complessiva di tutti gli individui»<sup>151</sup>.

## 9. Conclusione

Il principio d'identità della sostanza e della potenza costituisce in Spinoza il radicale superamento della concezione volontaristica della prassi. La libertà assoluta dell'agire di Dio si fonda infatti sulla scissione definitiva della potenza in rapporto alla volontà e all'intelletto, che sono considerati soltanto come proprietà derivate dalla stessa potenza<sup>152</sup>. La fisica si sostituisce così a qualsiasi ipotesi volontaristica. La volontà è posta dalla potenza, è una sua conseguenza: occorre volere soltanto ciò che si può, e nulla di più. Questa è per Spinoza la via della felicità, vale a dire quella via che conduce ogni ente ad essere pura attività, a trasformare la passione in azione, e così a realizzare pienamente la propria essenza.

La potenza infinita è la sola sostanza che esiste necessariamente: la sua semplice esistenza coincide pertanto con la sua libertà. Ciò deve essere affermato, nel medesimo senso, anche degli enti finiti. La conseguenza di ciò è che non esiste più un dislivello tra l'interiore o l'esteriore. L'azione non si svolge più *ab intra* o *ab extra*, ma nel piano unidimensionale della sostanza. Dio infatti esiste sempre e solo nell'azione della modalità: la sua potenza si esplica nelle singole potenze d'agire degli individui. La sostanza è il porsi delle essenze individuali in rapporto tra loro e la potenza è il principio

---

<sup>150</sup> E, I, app., p. 75 Su questo punto, cfr. L. Bove, *La strategia del conatus. Affermazione e resistenza in Spinoza*, cit., p. 174: «Poiché ogni determinazione, anche finita, è pure affermazione piena, positiva e intrinseca della sostanza, la determinazione non implica alcuna mancanza, alcun difetto essenziale del proprio essere, è pura positività. L'universo spinozista esclude ogni idea di finitudine essenziale, anche nei modi finiti, di cui è proprio la dimensione infinita ad essere costitutiva dell'essere. Ogni determinazione finita è anche infinita attraverso la potenza infinita della sua causa immanente (che è la sostanza stessa) e per la molteplicità infinita delle cause transitive la cui necessità efficiente è essa stessa solo la figura estrinseca della causalità immanente».

<sup>151</sup> TTP, XVI, pp. 660-675.

<sup>152</sup> Cfr. F. Mignini, *Le Dieu-substance de Spinoza comme potentia absoluta*, cit., p. 408.

che determina tale rapporto. È dunque certamente vero che la sostanza è la totalità dei modi, e che i modi sono le sue determinazioni; da ciò tuttavia non consegue che l'essenza della sostanza sia un universale. Al contrario, l'essenza della sostanza è individuale così come è individuale l'essenza dei modi finiti.

Da questo punto di vista, la sostanza esiste come la comunità dei modi che ne garantisce ad un tempo la libertà, ossia è essa stessa l'esistere di ciascuno come individuo. La sostanza è l'attività assoluta della comunità, che costituisce ogni suo modo e a sua volta è da esso costituita; ogni determinazione finita è quindi anche infinita, proprio in quanto è affermazione positiva, intrinseca e ad un tempo indipendente dell'intera collettività. La partecipazione del modo al comune della sostanza è sempre, reciprocamente la sua libertà attiva e la sua libera attività. L'intera sostanza si genera, vive e si realizza unicamente nella genesi, nella vita e nella realizzazione di ciascun singolo individuo.



## Bibliografía

- ALQUIÉ, Ferdinand: *Le rationalisme de Spinoza*, Paris 1981.
- ANSALDI, Saverio: *Nature et Puissance. Giordano Bruno et Spinoza*, Paris 2006.
- ARISTOTELE, *Categorie*, in *Organon*, a cura di G. Colli, Milano 2003.
- ARISTOTELE, *Metafisica*, tr. it. a cura di G. Reale, Milano 2000
- BOVE, Laurent, *La strategia del conatus. Affermazione e resistenza in Spinoza*, tr. it. a cura di F. Del Lucchese, Milano 2002.
- DESCARTES, René: *Opere filosofiche*, tr. it. a cura di B. Widmar, Torino, 1969.
- DI VONA, Piero: *Baruch Spinoza*, Firenze 1975.
- DI VONA, Piero: *Studi sull'ontologia di Spinoza*, 2 voll., Firenze 1960-1968.
- DELEUZE, Gilles: *Spinoza e il problema dell'espressione*; tr. it. a cura di S. Ansaldi, Macerata 1999.
- DELEUZE, Gilles: *Spinoza. Filosofia pratica*; tr. it. a cura di M. Senaldi, Milano 1991.
- GIANCOTTI, Emilia: *Baruch Spinoza 1632-1677*, Roma 1985.
- GILSON, Etienne: *Il tomismo*, tr. it. a cura di C. Marabelli, Milano 2010.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: *Lezioni sulla storia della filosofia*, tr. it. a cura di E. Codignola e G. Sanna, Firenze 1964.
- JAQUET, Chantal: *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, Paris 2006.
- MACHEREY, Pierre: *Hegel ou Spinoza*, Paris 1990.
- MACHEREY, Pierre: *Spinoza est-il moniste?*, in AA.VV., *Spinoza: puissance et ontologie*, Paris 1994.
- MACHEREY, Pierre: *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La première partie: la nature des choses*, Paris 1998.
- MARION, Jean-Luc: *Questioni cartesiane sull'io e su Dio*, tr. it. a cura di I. Agostini, Milano 2010.
- MATHERON, Alexandre: *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris 1969.
- MIGNINI, Filippo: *Introduzione a Spinoza*, Roma-Bari 1996.
- MIGNINI, Filippo: *Le Dieu-substance de Spinoza comme potentia absoluta*, in AA.VV., *Potentia Dei. L'onnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, a cura di G. Canziani, M.A. Granada, Y.C. Zarka, Milano 2000, p. 387-409.

- MOREAU, Pierre-François, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris 1994.
- NEGRI, Antonio: *L'anomalia selvaggia. Potere e potenza in Baruch Spinoza*, Roma 1998.
- ROUSSET, Bernard: *Les implications de l'identité spinoziste de l'être et de la puissance*, in AA.VV., *Spinoza: puissance et ontologie*, Paris 1994.
- SCRIBANO, Emanuela: *Guida alla lettura dell'Etica di Spinoza*, Roma-Bari 2008.
- SINI, Carlo: *Spinoza o l'archivio del sapere*, Milano 2013.
- SPINOZA, Baruch: *Opere*, a cura di F. Mignini e O. Proietti, Milano 2007
- SPINOZA, Baruch: *Etica*, tr. it. a cura di P. Cristofolini, Pisa 2010.
- TOMMASO D'AQUINO: *Somma teologica*, tr. it. a cura di T.S. Centi, Sancasciano 1984.
- ZOURABICHVILI, François: *Spinoza. Una fisica del pensiero*; tr. it. a cura di C. Zaltieri, Mantova 2012.
- VINCIGUERRA, Lorenzo: *La semiotica di Spinoza*, Pisa 2012.