



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGIA
APPLICATA

CORSO DI LAUREA IN FILOSOFIA

SOSTANZA E MODI IN SPINOZA: ALCUNE INTERPRETAZIONI RECENTI

Relatore:

Chiar.ma Prof. Francesca Menegoni

Laureando:

Luca Rossato

Numero matricola: 1102828

Anno accademico 2016-2017

INDICE

AVVERTENZA	5
INTRODUZIONE	7
CAPITOLO PRIMO – UNIVOCITÀ E ANALOGIA	9
1.1. Gilles Deleuze: immanenza e univocità	10
1.2. Giuseppe D'Anna: trascendenza e analogia	21
1.3. Posizioni a confronto	28
CAPITOLO SECONDO – DETERMINATEZZA E INDETERMINATEZZA	33
2.1. Emilia Giancotti: Dio è anche materia?	33
2.2. Filippo Mignini: simultaneità e indeterminatezza	37
2.3. Posizioni a confronto	41
CONCLUSIONE	45
BIBLIOGRAFIA	49

AVVERTENZA

Tutte le citazioni dell'*Etica* di Spinoza sono tratte da B. SPINOZA, *Etica*, a cura di G. Gentile, G. Durante e G. Radetti, Bompiani, Milano 2007.

Nelle citazioni dell'*Etica* sono state utilizzate le seguenti sigle:

- *E: Etica*
- *I,II,III,IV,V: Prima, Seconda, etc. Parte*
- *Ax: Assioma*
- *C: Corollario*
- *Def: Definizione*
- *Dim: Dimostrazione*
- *P: Proposizione*
- *S: Scolio*

Per esempio, per indicare lo *Scolio* della *Proposizione 13 della Prima Parte* dell'*Etica* si scriverà *EIP13S*.

INTRODUZIONE

Spinoza definisce la sostanza come "ciò che è in sé e per sé si concepisce" (*EIDef3*), mentre definisce il modo come "ciò che è in altro, per il cui mezzo è pure concepito" (*EIDef5*), ovvero i modi sono "le affezioni della sostanza" (*EIDef5*). Con queste definizioni Spinoza tesse un rapporto costitutivo tra la sostanza e i modi. Nel seguito dell'*Etica* questo rapporto si specifica tramite un susseguirsi di proposizioni e di scoli di notevole complessità. Il presente lavoro si pone come un tentativo di avvicinarsi a questa tematica e, data la complessità poc'anzi ricordata, nel fare questo si utilizzeranno alcune recenti interpretazioni.

Il tema sarà analizzato secondo due declinazioni: in primo luogo il rapporto tra la sostanza e i modi verrà affrontato tramite le categorie di univocità e di analogia. In secondo luogo questo rapporto verrà affrontato alla luce di una domanda solo apparentemente eccentrica: si può affermare che Dio è anche materia? Queste due declinazioni del problema danno luogo alla divisione in due capitoli, in ognuno di essi si presenteranno due interpretazioni contrastanti, successivamente si tenterà di discuterle e di prendere una posizione a riguardo. Nel primo capitolo verranno analizzate le interpretazioni offerte da Gilles Deleuze e da Giuseppe D'Anna con particolare attenzione alle categorie di univocità e analogia utilizzate da questi due studiosi; nel secondo capitolo le interpretazioni esposte saranno quelle offerte da Emilia Giancotti e da Filippo Mignini circa la possibilità dell'identificazione della sostanza con le sue affezioni. In sede di conclusione si tenterà di relazionare le interpretazioni analizzate tentando un bilancio complessivo.

CAPITOLO PRIMO

UNIVOCITÀ E ANALOGIA

In questo capitolo il problema del rapporto tra la sostanza e i modi verrà affrontato tramite le interpretazioni offerte da Gilles Deleuze e da Giuseppe D'Anna. In particolare, l'attenzione verrà posta sulle categorie di univocità e di analogia utilizzate dagli studiosi appena menzionati.

Come è noto, il filosofo francese vede la filosofia di Spinoza come un pensiero che afferma l'immanenza assoluta accompagnata dall'univocità dell'essere e quindi come una severa critica a qualsiasi specie di equivocità, di eminenza e di analogia. Questa interpretazione, esposta nei due famosi saggi che Deleuze dedica al filosofo di Amsterdam¹, è stata criticata da D'Anna in due recenti articoli². Secondo D'Anna questa lettura non rispetta le divisioni dell'essere che Spinoza traccia nella *Prima Parte* dell'*Etica* e, cosa ancor più grave, rischia di impedire il raggiungimento dello scopo stesso del capolavoro spinoziano: la beatitudine. D'Anna propone un'interpretazione che nega sia l'univocità che l'equivocità, affermando l'analogia e l'eminenza.

In primo luogo verrà presentata l'interpretazione di Deleuze limitatamente ai temi sopra menzionati; successivamente si esporranno gli articoli di D'Anna cercando di analizzare le critiche che rivolge alla lettura offerta dal filosofo francese e la sua proposta interpretativa tentando di prendere una posizione a riguardo.

¹ G. DELEUZE, *Spinoza et le problème de l'expression*, Éditions de Minuit, Paris 1969; *Spinoza e il problema dell'espressione*, trad. it. di S. Ansaldi, Quodlibet, Macerata 1999 e G. DELEUZE, *Spinoza*, PUF, Paris 1970; ed. accresciuta, *Spinoza. Philosophie pratique*, Éditions de Minuit, Paris 1981; *Spinoza: filosofia pratica*, trad. it. di M. Senaldi, Orthotes, Napoli-Salerno 2016.

² G. D'ANNA, *Considerazioni sulla trascendenza nella metafisica di Spinoza*, "Archivio di storia della cultura", XIX, 2006, pp. 181-204 e G. D'ANNA, *Ontologia e trascendenza: per una teoria delle relazioni in Spinoza*, in *Spinoza: individuo e moltitudine*, a cura di R. Caporali, V. Morfino, S. Visentin, Il Ponte Vecchio, Cesena 2007, pp. 161-170.

1.1. Gilles Deleuze: immanenza e univocità

In questo paragrafo verrà esposta l'interpretazione di Deleuze a partire dalle nozioni di espressione e di distinzione reale per poi arrivare alla nozione di univocità. Questi aspetti dell'interpretazione del filosofo francese sono anche quelli presi in maggior considerazione da D'Anna negli articoli sopra menzionati.

1.1.1. La nozione di espressione e la distinzione reale

Il verbo *exprimere* è un verbo tecnico della filosofia di Spinoza che Deleuze pone al centro della sua lettura. L'idea di espressione caratterizza sia il rapporto tra la sostanza e gli attributi, sia quello tra gli attributi e i modi³. Così questa nozione diventa fondamentale per comprendere la possibilità di un'infinita molteplicità nell'unità⁴.

La sostanza si esprime in primo luogo negli attributi, ed ogni attributo esprime un'essenza. Ma, in secondo luogo, anche gli attributi si esprimono: si esprimono nei modi che ne dipendono, e ciascun modo esprime una modificazione⁵.

Possiamo osservare che ci sono due livelli di espressione: il primo fa sì che la sostanza si costituisca come natura naturante, mentre il secondo produce la natura naturata. Soltanto a questo secondo livello l'espressione si caratterizza

³ L'idea di espressione non è oggetto né di dimostrazione, né di definizione e non può nemmeno essere utilizzata per definire. Questa idea emerge soltanto per determinare dei rapporti interni alla sostanza divina. "L'idea di espressione sembra quindi venire alla luce solo in quanto determinazione del rapporto fra l'attributo, la sostanza e l'essenza, nel momento in cui Dio è a sua volta definito in quanto sostanza che consta di infiniti attributi anch'essi infiniti. L'espressione non concerne la sostanza o l'attributo in generale in condizioni indeterminate; quando la sostanza è assolutamente infinita, quando possiede infiniti attributi, allora, e solo allora, gli attributi esprimono l'essenza, perché, allora, anche la sostanza si esprime negli attributi". G. DELEUZE, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 14.

⁴ "L'unità sostanziale si realizza sempre in forme particolari e determinate. Per questo motivo – secondo Deleuze – lo studio del concetto di espressione consente di comprendere sia le modalità di coesistenza delle infinite essenze (attributi) nell'unità, sia le forme concrete ed esistenti in cui la natura si esplica (modi)". F. CERRATO, *Espressione e vita: lo Spinoza di Gilles Deleuze*, "Dianoia", XVIII, 2013, p. 302.

⁵ G. DELEUZE, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., pp. 9-10.

come una produzione ed esso dipende dal primo. Infatti "Dio si esprime per se stesso «prima» di esprimersi nei suoi effetti; Dio si esprime costituendo per sé la natura naturante, prima di esprimersi producendo in sé la natura naturata"⁶.

Secondo Deleuze l'espressione ha due aspetti: in primo luogo essa indica il mostrarsi dell'unità nella molteplicità; in secondo luogo indica il rapporto tra l'uno e la sua manifestazione nel molteplice, infatti essi non sono separati, l'uno non è trascendente, ma immanente. Quindi "l'Uno rimane implicato in ciò che lo esprime, impresso in ciò che lo sviluppa, immanente a quel che lo manifesta"⁷. Il primo aspetto viene indicato dal verbo *explicare*, ovvero sviluppare, mentre il secondo dal verbo *involvere*, ovvero implicare. Quindi possiamo dire che

in Spinoza, la Natura comprende tutto e contiene tutto, ma è al contempo esplicita e implicata dalle cose. Gli attributi implicano ed esplicitano la sostanza, ma la sostanza comprende tutti gli attributi. I modi implicano ed esplicitano l'attributo da cui dipendono, ma l'attributo contiene tutte le essenze dei modi corrispondenti⁸.

Come si può notare, l'espressione diventa un concetto chiave dell'ontologia spinoziana⁹ al punto tale che Deleuze afferma che "essere, significa *esprimersi, o esprimere, o essere espressi*"¹⁰.

Come abbiamo già accennato all'inizio del paragrafo, l'idea di espressione ha lo scopo di spiegare la presenza della molteplicità nell'unità

⁶ Ivi, p. 10. Ci sembra sottinteso il rinvio a *EIP1* che recita: "la sostanza è anteriore per natura alle sue affezioni".

⁷ G. DELEUZE, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 11.

⁸ Ivi, p. 12.

⁹ La nozione di espressione non ha soltanto una portata ontologica, ma anche epistemologica, infatti l'idea adeguata è un'idea espressiva, mentre l'idea inadeguata è un'idea inespressiva. Per questo tema cfr. ivi, *Capitolo 8* e *Capitolo 9*.

¹⁰ Ivi, p. 198. Questo passo è tratto dalla conclusione del *Capitolo 15* nel quale Deleuze analizza la teoria spinoziana circa le nozioni di bene e male. Come è noto, per il filosofo di Amsterdam bene e male sono soltanto enti di ragione e il motivo di ciò secondo Deleuze è la non-espressività di queste due nozioni. Infatti la citazione continua dicendo che "il male non è nulla perché non è espressivo, perché non esprime nulla. Non esprime nessuna legge di composizione, nessuna composizione di rapporti, nessuna essenza; non esprime la privazione di una condizione migliore nell'esistenza". Ovviamente le stesse cose valgono anche per il bene. Crediamo che questo passo possa essere utile per capire la centralità della nozione di espressione nell'interpretazione deleuziana.

della sostanza divina, ovvero di spiegare le differenze interne alla sostanza¹¹. Così nasce un primo problema: "qual è la distinzione nell'infinito? Quale distinzione possiamo portare nell'assoluto, nella natura di Dio?"¹².

Il problema delle distinzioni si presenta in primo luogo nelle prime otto proposizioni dell'*Etica* circa l'impossibilità dell'esistenza di più sostanze per il medesimo attributo. La distinzione numerica implica sempre il riferimento a una causa esterna¹³, ma la sostanza è caratterizzata dalla *causa sui* che esclude qualsiasi rinvio a una causa esterna. La conclusione è che la distinzione numerica non può essere applicata alla sostanza, quindi non esistono più sostanze per un medesimo attributo¹⁴. La distinzione numerica e la causalità esterna si riferiscono pertanto sempre e solo ai modi¹⁵. La tesi di Deleuze circa la teoria delle distinzioni in Spinoza è che la distinzione numerica non è mai reale e che quest'ultima coincide con la distinzione formale¹⁶.

Come abbiamo visto, non esistono più sostanze per il medesimo attributo, ma una sostanza può essere costituita da più attributi, infatti Dio, secondo la sua definizione¹⁷, è quella sostanza costituita da un'infinità di attributi. Spinoza in *EIP10* afferma che "ciascun attributo d'una medesima sostanza dev'essere concepito per sé", questo significa che gli attributi sono realmente distinti¹⁸. Questa distinzione reale non è, ancora una volta, una

¹¹ Deleuze afferma, a pagina 19 del saggio sopracitato, che "l'espressione si presenta come una triade". In questo saggio egli espone diverse triadi dell'espressione, ma queste non verranno prese in considerazione nel presente lavoro.

¹² Ivi, p.20.

¹³ Cfr. *EIP8S2*.

¹⁴ Questa argomentazione è la semplificazione della ricostruzione che Deleuze fa di *EIP8S2*. Cfr. G. DELEUZE, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p.23. Sempre in questo luogo Deleuze analizza anche le argomentazioni delle prime otto proposizioni che, attraverso un procedimento argomentativo diverso, portano alla stessa conclusione.

¹⁵ Deleuze in seguito precisa che "il numero non esprime mai adeguatamente la natura dei modi. Può essere utile identificare la qualità modale e il numero, anzi, è perfino necessario [...]. Ma in realtà il numero è solo un mezzo per immaginare la quantità, per pensare astrattamente i modi". Ivi, pp. 158-159.

¹⁶ Secondo Deleuze la distinzione reale, ma non numerica di Spinoza corrisponde alla distinzione formale di Duns Scoto. Cfr. ivi, pp. 47-50.

¹⁷ "Intendo per Dio un essere assolutamente infinito, cioè, una sostanza costituita da un'infinità d'attributi, ciascuno dei quali esprime un'essenza eterna ed infinita". *EIDef6*.

¹⁸ Infatti "due cose sono realmente distinte quando sono *concepite* come tali, vale a dire «l'una senza l'altra», in modo tale che si possa *concepire* l'una negando tutto ciò che appartiene al *concetto* dell'altra". G. DELEUZE, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p.25.

distinzione numerica, quindi la molteplicità di attributi che inerisce a un'unica sostanza non comporta una divisione della medesima¹⁹.

Possiamo riassumere la tesi di Spinoza in questi termini: 1) quando poniamo più sostanze dello stesso attributo, facciamo della distinzione numerica una distinzione reale, confondendo così la distinzione reale con la distinzione modale e considerando i modi come sostanze; 2) quando poniamo un numero di sostanze equivalente a quello dei diversi attributi, facciamo della distinzione reale una distinzione numerica, confondendo la distinzione reale non solo con la distinzione modale ma anche con le distinzioni di ragione²⁰.

Così la distinzione reale in Spinoza assume un nuovo significato, contrario rispetto a quello presente in Cartesio. Essa non comporta più l'esistenza di una molteplicità di sostanze, la sostanza è unica e infinita ed è costituita da un'infinità di attributi che sono realmente distinti tra loro, ma si riferiscono a un'unica sostanza. La distinzione tra gli attributi è soltanto formale, qualitativa, ovvero da essa non consegue nessuna divisione.

La distinzione reale, dissociata da ogni distinzione numerica, è portata nell'assoluto. Può così esprimere la differenza nell'ente e determinare quindi la riorganizzazione delle altre distinzioni²¹.

Abbiamo visto che l'idea di espressione caratterizza il rapporto tra Dio, gli attributi e le modificazioni, Dio si esprime tramite una molteplicità di attributi che sono realmente distinti tra loro senza comportare una divisione e quindi una molteplicità di sostanze. Questo è il primo livello di espressione che coincide con la natura naturante, ma a questo livello ne segue un altro che diventa una vera e propria produzione. Ma perché Dio produce? La risposta non può essere

¹⁹ "Se dividessimo la sostanza conformemente agli attributi, bisognerebbe considerare la sostanza come un genere, e gli attributi come differenze specifiche. La sostanza sarebbe un genere che non ci permetterebbe di conoscere nulla di particolare; sarebbe allora distinta dai suoi attributi, come il genere dalle sue differenze, e gli attributi sarebbero distinti dalle sostanze corrispondenti, come le differenze specifiche e le specie. Facendo della distinzione reale fra attributi una distinzione numerica fra sostanze, introduciamo nella realtà sostanziale semplici *distinzioni di ragione*". Ivi, p. 26.

²⁰ Ivi, p. 27.

²¹ Ivi, p.28. Un altro passo che riassume molto bene la tesi di Deleuze circa la distinzione reale è il seguente. "Nella sostanza vi è l'unità del diverso, e negli attributi la diversità attuale dell'Uno: proprio perché riunisce questi due momenti e li rapporto l'uno all'altro, la distinzione reale può essere applicata all'assoluto". Ivi, p. 60.

una causa finale, cosa esclusa da Spinoza²², quindi Dio non ha bisogno di produrre il mondo per realizzarsi, non ha nessuna mancanza. Il mondo che egli produce non aggiunge nulla alla sua essenza. Allora l'unica risposta possibile alla domanda consiste nell'affermare che la produzione segue dalla necessità della sua natura: poiché Dio agisce nello stesso modo con cui si concepisce e con cui esiste²³ e poiché si concepisce ed esiste in modo necessario, segue che Dio produce il mondo necessariamente²⁴. Inoltre, poiché Dio si intende composto da un'infinità di attributi e poiché è una sostanza costituita da un'infinità di attributi, ne consegue che agisce "in quegli attributi che esprimono sia la sua essenza che la sua esistenza"²⁵. Questo aspetto è fondamentale perché, secondo Deleuze, questo ragionamento rinvia a una doppia univocità:

le cose prodotte non esistono al di fuori degli attributi che le contengono. Gli attributi sono le condizioni univoche secondo le quali Dio esiste e secondo le quali agisce. Gli attributi sono forme univoche e comuni: sono predicati, secondo la stessa forma, delle creature e del creatore, dei prodotti e del produttore, costituiscono formalmente l'essenza dell'uno, contengono formalmente l'essenza degli altri. Il principio della necessità della produzione rinvia quindi ad una doppia univocità. Univocità della causa: Dio è causa di tutte le cose *nello stesso senso* in cui è causa di sé. Univocità degli attributi: Dio produce attraverso gli stessi attributi che costituiscono la sua essenza²⁶.

²² Cfr. *EI Appendice*.

²³ Deleuze rimanda a vari passi dell'opera di Spinoza, crediamo che i più significativi siano due: in primo luogo *EIP3S* dove Spinoza afferma che "Dio agisce con la medesima necessità con cui conosce se stesso; cioè, come dalla necessità della natura divina segue [...] che Dio conosce se stesso così segue pure con la medesima necessità che Dio fa infinite cose in infiniti modi". In secondo luogo *EIV Prefazione*: "Abbiamo mostrato, infatti, nell'Appendice della Prima Parte che la Natura non agisce per un fine, perché quell'essere eterno e infinito, che chiamiamo Dio o Natura, agisce con la medesima necessità con cui esiste".

²⁴ Cfr. G. DELEUZE, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., pp. 77-80.

²⁵ *Ivi*, p. 80.

²⁶ *Ibidem*.

1.1.2. L'univocità

Nel passo appena citato Deleuze parla di una doppia univocità²⁷, ma in altri passi afferma che l'univocità ha tre figure.

Il primo passo lo troviamo nella conclusione di *Spinoza e il problema dell'espressione* dove il filosofo afferma che oltre alle due figure sopra menzionate c'è anche quella dell'idea, ovvero accanto all'univocità dell'ente e del produrre c'è quella del conoscere²⁸.

Il secondo passo dove Deleuze espone tre figure dell'univocità si trova nell'altro saggio. Questa volta la terza figura viene trovata nella necessità che costituisce l'univocità della modalità²⁹.

Nel seguito tratteremo soltanto dell'univocità degli attributi e dell'univocità della causa sia per motivi di spazio, ma anche perché crediamo siano le più significative per il tema del presente lavoro.

1.1.2.1. L'univocità degli attributi

Noi umani conosciamo soltanto due degli infiniti attributi di Dio: il pensiero e l'estensione. Ma come riconosciamo un attributo? Secondo Deleuze, ci sono due vie, una a priori³⁰ e una a posteriori³¹. Quest'ultima è, per Deleuze, quella che merita maggiore attenzione poiché incorre nel pericolo dell'antropomorfismo rischiando di confondere il finito con l'infinito. Una soluzione possibile è il metodo analogico che nega l'esistenza di forme comuni

²⁷ Anche per l'univocità Deleuze rimanda a Duns Scoto. Cfr. Ivi, pp. 46-47.

²⁸ "In Spinoza, invece, l'unico linguaggio è quello dell'univocità: prima l'*univocità degli attributi* (poiché gli attributi, nella stessa forma, costituiscono l'essenza della sostanza e contengono i modi con le loro essenze); poi l'*univocità della causa* (poiché Dio è causa di tutte le cose così come è causa di sé) e dell'*idea* (poiché la nozione comune è la stessa, nella parte come nel tutto). Univocità dell'ente, univocità del produrre, univocità del conoscere; forma comune, causa comune, nozione comune – sono queste le tre figure dell'Univoco che si riuniscono assolutamente nell'idea del terzo genere". Ivi, p. 261.

²⁹ "Il Necessario è la sola modalità di ciò che è: tutto ciò che è, è necessario, o per sé, o per la sua causa. La necessità è dunque la terza figura dell'univoco (univocità della modalità, dopo l'univocità degli attributi e l'univocità della causa)". G. DELEUZE, *Spinoza: filosofia pratica*, cit., p. 85.

³⁰ Contenuta in *EIP1S*.

³¹ Contenuta in *EIP1Dim*.

tra Dio e le creature, infatti le qualità che attribuiamo a entrambi non sono identiche tra loro, ma analoghe. Il problema di questo metodo è che non può essere separato dall'equivocità e dall'eminenza, infatti "a volte Dio possiede formalmente una perfezione che rimane estrinseca nelle creature, a volte possiede eminentemente una perfezione che conviene formalmente con le creature"³². Come si può notare, il metodo analogico è sempre accompagnato dall'equivocità e dall'eminenza; nel primo caso in comune tra Dio e le cose finite ci sarebbe soltanto il nome³³, nel secondo, invece, una qualità umana viene trasferita a Dio che la possiede eminentemente, ma così si ricade nell'antropomorfismo che si voleva evitare. Infatti

se il triangolo avesse la facoltà di parlare direbbe allo stesso modo che Dio è triangolo in modo eminente, e il cerchio che la natura divina è circolare in modo eminente. E così ciascuno ascriverebbe a Dio i suoi attributi e si renderebbe simile a Dio, e il resto gli parrebbe difforme da lui³⁴.

Il metodo analogico confonde l'essenza di Dio con quella delle creature e così fallisce nello scopo per cui è stato formulato, ovvero quello di salvare la diversità tra Dio e le cose finite. L'unico modo per salvare la diversità di essenza ed esistenza tra la sostanza e i modi, affermata fin dalle rispettive definizioni, è l'univocità: gli attributi sono *forme comuni* alla sostanza divina e ai modi. Sappiamo che gli attributi costituiscono l'essenza di Dio, ma non l'essenza delle cose, questo perché

appartiene all'essenza di una cosa ciò che, se è dato, la cosa è necessariamente posta, e se è tolto, la cosa è necessariamente tolta; ovvero ciò senza di cui la cosa non può né essere né essere concepita, e che, viceversa, senza la cosa, non può né essere né essere concepito³⁵.

³² G. DELEUZE, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 33.

³³ "L'intelletto e la volontà, infatti, che costituirebbero l'essenza di Dio dovrebbero differire radicalmente dal nostro intelletto e dalla nostra volontà, e non potrebbero convenire con essi in nulla tranne che nel nome, non altrimenti cioè dal modo in cui convengono tra di loro il cane, segno celeste, e il cane, animale latrante". *EIP17S*. Deleuze interpreta questo passo come una critica all'equivocità.

³⁴ B. SPINOZA, *Tutte le opere*, a cura di A. Sangiacomo, Bompiani, Milano 2010, *Lettera 56*, p. 2103.

³⁵ *EIIDef2*.

Tramite la regola della convertibilità Spinoza riesce a salvare la diversità tra la sostanza e i modi evitando di confondere il finito con l'infinito e quindi evitando l'antropomorfismo, ma, allo stesso tempo, afferma la presenza di qualcosa in comune tra i due piani dell'essere. Se così non fosse Dio non potrebbe nemmeno essere detto causa delle cose, infatti

le cose che non hanno nulla di comune tra di loro, non possono neanche essere concepite l'una per mezzo dell'altra, ossia il concetto dell'una non implica il concetto dell'altra³⁶.

Gli attributi sono forme univoche poiché, da una parte, costituiscono l'essenza della sostanza, mentre dall'altra, sono implicati dall'essenza e dall'esistenza dei modi³⁷.

Siamo convinti che *la filosofia di Spinoza rimanga in gran parte inintelligibile se non si vede in essa una lotta costante contro le seguenti tre nozioni: l'equivocità, l'eminenza e l'analogia*. Gli attributi sono per Spinoza forme di essere univoche, che non cambiano natura cambiando «soggetto», vale a dire predicandoli dell'ente infinito o degli enti finiti, della sostanza e dei modi, di Dio e delle creature³⁸.

Risulta evidente da questo passo che l'univocità e la lotta contro le nozioni di analogia, di equivocità e di eminenza non sono, per Deleuze, soltanto alcuni aspetti dell'ontologia spinoziana, ma costituiscono la chiave di lettura per l'intero pensiero del filosofo di Amsterdam.

Una conseguenza interessante del rifiuto delle nozioni di equivocità, eminenza e analogia si ripercuote nella teoria del parallelismo³⁹: ogni attributo ha eguale dignità, non c'è nessuna eminenza di un attributo su un altro, quindi il pensiero non ha dignità maggiore rispetto all'estensione, ma nemmeno l'estensione rispetto al pensiero.

³⁶ EIAx5.

³⁷ "Gli attributi sono forme comuni a Dio, di cui costituiscono l'essenza, e ai modi, o alle creature, che li implicano essenzialmente". G. DELEUZE, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 34.

³⁸ Ivi, p. 35.

³⁹ Deleuze tratta l'argomento in modo molto esteso. Per un approfondimento rimandiamo al *Capitolo 6* del testo sopracitato e in particolare alle pagine 82-87.

1.1.2.2. L'univocità della causa

L'univocità della causa⁴⁰ viene affermata da Spinoza, secondo Deleuze, nello *Scolio* della *Proposizione 25* della *Prima Parte* dell'*Etica* che recita:

questa *Proposizione* segue più chiaramente dalla *Proposizione 16*. Da quella segue, infatti, che, data la natura divina, se ne deve concludere necessariamente tanto l'essenza quanto l'esistenza delle cose; e, per dirla in una sola parola, nel senso in cui Dio è detto causa di sé, si deve pure dire causa di tutte le cose, il che risulterà ancor più chiaramente dal *Corollario* seguente.

Il menzionato *Corollario* afferma che

le cose particolari non sono altro se non affezioni degli attributi di Dio, ossia modi mediante i quali gli attributi di Dio sono espressi in maniera certa e determinata. La dimostrazione risulta evidente dalla *Proposizione 15* e dalla *Definizione 5*.

Spinoza con la *Proposizione 11* della medesima parte dell'opera dimostra che Dio esiste necessariamente, ciò significa che Dio è *causa sui*⁴¹. Nella *Proposizione 16* sostiene che "dalla necessità della natura divina devono seguire infinite cose in infiniti modi"⁴² e da ciò segue che "Dio è causa efficiente di tutte le cose"⁴³. Come abbiamo già visto, l'atto di produzione è intrinseco alla natura stessa di Dio, è necessario nello stesso modo in cui è necessaria la sua esistenza. Da ciò segue che come Dio è causa di sé è causa anche di tutte le cose, infatti queste non sono qualcosa di separato e di esterno da Dio stesso, ma sono affezioni degli attributi che costituiscono la sostanza divina. Quindi

che Dio produca nei medesimi attributi che costituiscono la sua essenza, implica dunque che Dio è causa di tutte le cose nel medesimo senso che è causa di sé (I, 25 sc.). Egli produce in quanto

⁴⁰ Dall'univocità della causa segue anche l'univocità della modalità: "la necessità è l'unica affezione dell'essere, la sua unica modalità: Dio è causa di tutte le cose nel medesimo senso in cui è causa di sé; quindi, tutto è necessario, per la sua essenza o per la sua causa". DELEUZE, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 132.

⁴¹ "Intendo per causa di sé ciò la cui essenza implica l'esistenza; ossia ciò la cui natura non si può concepire se non esistente". *ElDef1*.

⁴² *EIP16*.

⁴³ *EIP16C1*.

esiste. Così l'univocità degli attributi, in quanto essi si predicano nel medesimo senso della sostanza di cui costituiscono l'essenza, e dei prodotti che li implicano nella *loro* essenza, si prolunga in una univocità della causa, in quanto «causa efficiente» si predica nel medesimo senso che «causa di sé»⁴⁴.

Quindi, anche se ogni cosa finita è determinata a esistere e a operare da un'altra cosa finita⁴⁵, Dio non è mai causa remota⁴⁶ poiché ogni cosa particolare rinvia ai modi infiniti e quindi a sua volta a un attributo di Dio⁴⁷ e questa è la modalità tramite la quale egli produce. Questo procedimento non deve essere visto come una discendenza, come un'emanazione, perché "Dio è causa immanente, e non transitiva, di tutte le cose"⁴⁸. Infatti "tutto ciò che è, è in Dio e dipende in tal modo da lui che non può essere né essere concepito senza di lui"⁴⁹.

Così Dio non è mai causa remota, ma è dedotto dal primo termine della regressione. E non vi è che Dio che sia causa, non vi è che un solo senso e una sola modalità per tutte le figure della causalità, benché queste stesse figure siano diverse (causa di sé, causa efficiente delle cose infinite, causa efficiente delle cose finite le une in rapporto alle altre). Presa nel suo senso unico e nella sua sola modalità, la causa è essenzialmente *immanente*: vale a dire, dimora in sé per produrre (in opposizione alla causa transitiva), e l'effetto non esce minimamente da essa (in opposizione alla causa *emanativa*)⁵⁰.

⁴⁴ G. DELEUZE, *Spinoza: filosofia pratica*, cit., p. 55.

⁴⁵ Cfr. *EIP28*.

⁴⁶ Cfr. *EIP28S*.

⁴⁷ Deleuze riconosce che la causa è più perfetta rispetto agli effetti, ovvero che la sostanza ha maggiore perfezione rispetto ai modi, ma questo non implica nessuna eminenza poiché viene negata l'equivocità. Infatti "la causa non contiene mai la realtà del suo effetto in una forma o in un modo diverso da quello da cui dipende l'effetto stesso". G. DELEUZE, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 132. La maggior perfezione della sostanza non comporta mai la superiorità di alcune forme dell'ente su altre, come accadeva per il pensiero rispetto all'estensione.

⁴⁸ *EIP18*.

⁴⁹ *EIP28S*.

⁵⁰ G. DELEUZE, *Spinoza: filosofia pratica*, cit., pp. 55-56.

1.1.3. *L'immanenza e l'univocità*

Nel passo appena citato risulta evidente il significato dell'univocità della causa: in Spinoza tutti i tipi di causalità dipendono dalla causa immanente. Essa, inoltre, secondo Deleuze, costituisce il senso della filosofia di Spinoza e il risultato delle nozioni viste in precedenza⁵¹.

Il significato dello spinozismo ci pare il seguente: affermare l'immanenza come principio, liberare l'espressione da ogni tipo di subordinazione rispetto ad una causa emanativa od esemplare. *L'espressione cessa di emanare e di somigliare*. Ma un tale risultato può essere raggiunto solo in una prospettiva di univocità⁵².

Deleuze confronta la causa emanativa con quella immanente mostrando che hanno una caratteristica comune, ma anche molte differenze⁵³. La caratteristica comune è che nella produzione del mondo esse non escono da sé; la differenza principale, invece, è che la causa emanativa produce fuori da sé, quindi il mondo è separato da Dio, mentre in quella immanente l'effetto non è separato dalla causa. Questo comporta una differenza fondamentale per Deleuze: la causa emanativa implica l'eminenza perché il produrre si caratterizza come una degradazione dell'essere creando così una gerarchia tra gli enti, mentre la causa immanente esclude tutto ciò, senza, però, appiattire le differenze di essenza e di esistenza tra la sostanza e i modi.

Dal punto di vista dell'immanenza, la distinzione dell'essenza non esclude ma implica un'eguaglianza dell'ente: è lo stesso ente che rimane in sé nella causa, ma è anche lo stesso ente nel quale l'effetto rimane come in altro⁵⁴.

⁵¹ Anche la teoria delle distinzioni risulta decisiva per l'immanenza: "rispetto all'univocità, l'idea di una distinzione formale, ossia di una distinzione reale che non è e non può essere numerica, gli consente di conciliare immediatamente l'unità ontologica della sostanza con la pluralità qualitativa degli attributi. Gli attributi realmente distinti, invece di emanare da una Unità eminente, costituiscono l'essenza della sostanza assolutamente una". G. DELEUZE, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 143.

⁵² Ivi, p. 142.

⁵³ Questo confronto Deleuze lo svolge anche da un punto di vista storico confrontando Spinoza con altri autori come Platone e Plotino. Cfr. ivi, *Capitolo 11*.

⁵⁴ Ivi, p. 135.

Risulta evidente come l'immanenza sia possibile soltanto con l'univocità⁵⁵, quindi, per Deleuze, la lotta che Spinoza conduce contro le nozioni di analogia, di equivocità e di eminenza si congiunge con la lotta che egli conduce contro la trascendenza di Dio. Il superamento della causa emanativa permette di capire come sia possibile la causalità tra i modi finiti mantenendo comunque la dipendenza ontologica ed epistemologica da Dio. Infatti non essendoci emanazione nessun ente funge da tramite nella produzione divina, poiché Dio produce con diverse modalità, ma sempre immediatamente.

Di qui la celebre formula spinozista: «in quanto...». È sempre Dio a produrre direttamente, ma secondo modalità diverse: in quanto è infinito, in quanto è modificato da una modificazione essa stessa infinita; in quanto è affetto da una particolare modificazione. La gerarchia della modalità in Dio prende il posto della gerarchia delle emanazioni, ma, in ogni modalità, Dio si esprime immediatamente, o produce direttamente i suoi effetti. Ogni effetto è dunque in Dio e rimane in Dio, e Dio è presente in ciascuno dei suoi effetti⁵⁶.

1.2. *Giuseppe D'Anna: trascendenza e analogia*

Nell'articolo *Considerazioni sulla trascendenza nella metafisica di Spinoza* D'Anna cerca di coniugare un concetto di trascendenza con l'immanenza spinoziana risolvendo in questo modo il problema del rapporto tra la sostanza, gli attributi e i modi. Questa interpretazione contrasta chiaramente con quella di Deleuze.

In primo luogo riassumeremo brevemente la proposta interpretativa di D'Anna, successivamente esporremo e discuteremo le critiche che egli rivolge all'interpretazione offerta da Deleuze sostenendo che esse non sono decisive.

⁵⁵ "L'immanenza espressiva non può essere autosufficiente finché non si accompagna ad una concezione piena dell'univocità, ad una affermazione completa dell'Ente univoco". Ivi, p. 140.

⁵⁶ Ivi, p. 145.

1.2.1. *Trascendenza e verticalità*

Il primo aspetto da chiarire è il significato che D'Anna attribuisce al concetto di trascendenza: con trascendenza egli intende un'"eccedenza ontologica" che genera "una differenza d'ordine dell'essere all'interno del sistema spinoziano"⁵⁷. La sostanza trascende gli attributi e i modi, gli attributi trascendono i modi e i modi infiniti trascendono quelli finiti; così si delinea una gerarchia interna all'essere che si sviluppa *verticalmente* e non orizzontalmente.

La trascendenza così intesa, secondo D'Anna, non contrasta con l'immanenza poiché questo concetto non è mai utilizzato da Spinoza per identificare la sostanza e i suoi effetti, ma sempre come specificazione della causalità divina⁵⁸. Il concetto di immanenza in Spinoza "fa leva sulle categorie interno-esterno, fuori-dentro, e non su quelle dell'identità. La sostanza è causa immanente nel senso che nulla si dà fuori di essa"⁵⁹. Ora la tesi del saggio può esplicitarsi in modo preciso:

nel seguito dell'attuale lavoro si sosterrà la tesi secondo la quale, da una parte, la sostanza in quanto causa immanente ha tutti gli effetti entro di essa, e, tuttavia, dall'altra parte, l'articolazione sostanziale interna comporta un sistema che ontologicamente offre livelli tra loro differenti e subordinati⁶⁰.

Il primo aspetto da considerare è la trascendenza della sostanza rispetto agli attributi. Essa è ontologicamente prima, infatti non si dà identità tra la sostanza e i suoi attributi, né questa può essere pensata come una mera sommatoria degli stessi.

L'impossibilità dell'identificazione della sostanza con gli attributi consegue da alcune differenze di natura che Spinoza esplicita in varie sue opere. In primo luogo risulta fondamentale la precisazione che Spinoza aggiunge alla definizione di Dio, ovvero la distinzione tra l'assolutamente infinito

⁵⁷ G. D'ANNA, *Considerazioni sulla trascendenza nella metafisica di Spinoza*, cit., p. 182.

⁵⁸ Questo avviene in tutti gli scritti di Spinoza; in particolare D'Anna rimanda a tre passi del *Breve Trattato*: i due dialoghi e il *Capitolo 3 della Prima Parte*.

⁵⁹ Ivi, p. 183.

⁶⁰ Ivi, p. 184.

e il finito nel suo genere⁶¹; il primo caratterizza Dio, il secondo gli attributi. Quindi la prima differenza concerne il grado d'infinito espresso dalla sostanza e dagli attributi. In secondo luogo la sostanza è unica, mentre gli attributi sono infiniti. In terzo luogo D'Anna nota che la sostanza è caratterizzata dall'espressione "in sé e per sé", mentre l'attributo soltanto dal "per sé", questo significa che la sostanza è autonoma sia logicamente che ontologicamente, mentre l'attributo soltanto per quanto riguarda il conoscere⁶². In quarto luogo se non ci fosse un *prius* ontologico fondante, l'infinità di attributi si costituirebbe come un'infinità di sostanze contraddicendo tutta la metafisica spinoziana⁶³.

Come è stato detto sopra, la sostanza non può nemmeno essere pensata come una sommatoria degli attributi, questo per tre motivi:

il primo punto concerne il concetto di passione implicato nel concetto di divisibilità e di parte, il secondo riguarda la problematica della successione, e dunque della temporalità della composizione, il terzo punto è di natura gnoseologica⁶⁴.

Il concetto di divisione implica quello di passione⁶⁵, ma non può darsi nessuna passione nella sostanza divina⁶⁶, quindi nemmeno i concetti di divisione e di composizione possono essere attribuiti a Dio. Inoltre il concetto di composizione richiama il movimento e il tempo, due dimensioni che non possono essere riferite alla sostanza e agli attributi poiché escluse dal concetto spinoziano di

⁶¹ "Dico assolutamente infinito, e non infinito nel suo genere; perché di tutto ciò che è infinito soltanto nel suo genere possiamo negare una infinità di attributi; ma appartiene invece all'essenza di ciò che è assolutamente infinito tutto ciò che esprime un'essenza e non implica alcuna negazione". *ElDef6Spiegazione*.

⁶² In realtà Spinoza è ambiguo a riguardo, infatti nella lettera indirizzata a Oldenburg del 1661 utilizza l'espressione "in sé e per sé" per definire l'attributo. Per questo cfr. Ivi, pp. 188-189.

⁶³ Ci sembra utile riportare per intero una precisazione che D'Anna inserisce proprio lungo lo sviluppo degli argomenti appena esposti. "Non si intende qui, infatti, né ammettere una produttività della sostanza in relazione alla quale nel sistema spinoziano si darebbe un *prius* sostanziale produttore gli attributi e, nemmeno, si ipotizza alcuna forma di posteriorità temporale degli attributi rispetto alla sostanza. Entrambe queste prospettive sarebbero gravi errori, qual'ora impiegate nell'interpretazione della metafisica di Spinoza. Ciò che in questa sede s'intende affermare è che in Spinoza, dall'eternità di sé dà co-originarietà di sostanza ed attributi, co-originarietà che si presenta, da sempre, nelle sue differenze d'essere; essa si presenta, vale a dire, *ab eterno*, deduttivamente relazionata e le differenze ontologiche sono le relazioni verticali che si rapportano nell'eterna necessità del sistema spinoziano". Ivi, pp. 187-188.

⁶⁴ Ivi, pp. 189-190.

⁶⁵ Il rinvio è al *Capitolo 2* della *Prima Parte* del *Breve Trattato*.

⁶⁶ Cfr. *EVP27*.

eternità⁶⁷. Il terzo motivo è di carattere epistemologico: soltanto una considerazione dell'infinito mediante l'immaginazione produce una concezione della sostanza come mera sommatoria degli attributi⁶⁸.

Con questo spero di avere mostrato come la sostanza non possa essere pensata come il risultato di una somma d'attributi, né tantomeno possa esaurirsi negli attributi stessi e nel loro parallelismo. Riassumendo: la sostanza deve essere un'infinita positività logica ed ontologica che è per natura prima rispetto agli attributi. Ogni attributo esprime simultaneamente un'essenza infinita della sostanza, ma nello stesso tempo ne nega un'infinità⁶⁹.

Come è già stato detto, la trascendenza si configura come un'eccedenza ontologica, ovvero la sostanza ha un grado di essere, quindi di realtà, maggiore rispetto a quello degli attributi. Poiché realtà e perfezione sono la stessa cosa⁷⁰, la sostanza ha anche un grado di perfezione maggiore e "proprio nella maggiore perfezione della sostanza rispetto a tutto ciò che essa fonda, si esprime anche la sua trascendenza"⁷¹.

Consideriamo ora il concetto di trascendenza riferito ai modi. Come è noto, Spinoza divide la natura in *natura naturante* e in *natura naturata*, la prima corrisponde a Dio e agli attributi, ovvero a ciò che è in sé e per sé, mentre la seconda ai modi, ovvero ciò che è in altro e per mezzo di altro è concepito⁷². Così si delinea una trascendenza tra due piani, quello dell'essere in sé e quello dell'essere in altro⁷³. All'interno della natura naturata si delinea un'ulteriore trascendenza tra i modi infiniti e quelli finiti.

⁶⁷ Cfr. *ElDef8* e *Spiegazione*.

⁶⁸ Il rinvio è alla *Lettera 12* indirizzata a Meyer.

⁶⁹ G. D'ANNA, *Considerazioni sulla trascendenza nella metafisica di Spinoza*, cit., p. 193.

⁷⁰ Cfr. *ElDef6*.

⁷¹ G. D'ANNA, *Considerazioni sulla trascendenza nella metafisica di Spinoza*, cit., p. 196.

⁷² Cfr. *EIP29S*.

⁷³ "Da una parte, allora, la *natura naturans* (Dio e gli attributi) costituita da ciò che si concepisce in sé, dall'altra, la *natura naturata* (modi infiniti e finiti), l'insieme di ciò che è *in alio*, di ciò che per essere e per essere compreso richiede la natura naturante. Già in questo primo passaggio emerge una prima forma di trascendenza logica-ontologica tra due piani: quello dell'*in se esse* e quello dell'*in alio esse*". G. D'ANNA, *Considerazioni sulla trascendenza nella metafisica di Spinoza*, cit., p. 197. Poiché gli attributi appartengono alla natura naturante in questo passo si afferma che essi sono in sé, quindi emerge una contraddizione con quanto detto in precedenza. Spinoza stesso, nello *Scolio* menzionato nella nota precedente, sembra affermare l'essere in sé degli attributi. Questo problema non viene affrontato e nemmeno rilevato da D'Anna nei saggi da noi presi in considerazione.

Questa verticalità che si genera è percorribile soltanto in un verso, ovvero dall'alto al basso, dalla sostanza ai modi. L'inversione del percorso corrisponde all'inversione del filosofare criticata da Spinoza in *EIP10S*. Questo aspetto si ripercuote anche sul piano epistemologico:

la conoscenza immaginativa è proprio quel modo di conoscere che [...] scambia la parte per il tutto, che non relaziona, che non rimanda il modo al suo *in alio esse*. Dalla parcellarità dell'immaginazione si generano le idee mutilate e confuse, dalle quali non può sorgere la vera conoscenza [...]. La verticalità ontologicamente deduttiva del sistema spinoziano si rispecchia, allora, ed è legittimata anche nella teoria dei gradi del conoscere. [...] La trascendenza fondante logico-ontologica del sistema spinoziano, condiziona, determina e legittima, in questo modo, la teoria dei gradi del conoscere⁷⁴.

La beatitudine, che secondo D'Anna è lo scopo della filosofia di Spinoza, può essere raggiunta dall'uomo soltanto grazie al terzo genere di conoscenza che trova la sua giustificazione teoretica nella trascendenza della sostanza. Quindi, per concludere, possiamo dire che la trascendenza è la *conditio sine qua non* della beatitudine.

1.2.2. *Le critiche a Deleuze e l'analogia*

Le critiche che D'Anna rivolge a Deleuze possono essere divise in tre gruppi: il filosofo francese non distingue sufficientemente la sostanza dagli attributi; le categorie con le quali Deleuze definisce gli attributi (forme dinamiche e attive) contrastano con il concetto di eternità; l'univocità non considera e non rispetta le distinzioni presenti nella metafisica spinoziana.

Secondo D'Anna Deleuze ha ragione quando sostiene l'impossibilità di applicare il numero nella natura naturante, ma sbaglia, invece, quando non distingue con chiarezza la sostanza dagli attributi. La proposta interpretativa di D'Anna non vuole affermare una priorità temporale della prima rispetto ai secondi, che minerebbe le basi stesse dello spinozismo, ovvero l'unità della

⁷⁴ Ivi, pp. 198-199.

sostanza, ma vuole pensare una priorità ontologica che, da una parte, salvaguardi l'unità appena menzionata, ma, dall'altra, rispetti anche le distinzioni che il filosofo olandese ha tracciato lungo la *Prima Parte* dell'*Etica*. Le interpretazioni come quella di Deleuze, ovvero quelle che insistono sul concetto di immanenza, sbagliano poiché considerano soltanto il primo aspetto da salvaguardare appiattendolo, così, tutte le differenze che l'ontologia spinoziana presenta.

L'eternità in Spinoza, che può essere avvicinata a quella di Agostino⁷⁵, si caratterizza come una dimensione *extratemporale* e quindi si differenzia anche dalla durata indefinita. Poiché questa dimensione caratterizza la natura naturante, secondo D'Anna essa rende problematica l'interpretazione che Deleuze offre degli attributi definendoli come "forme dinamiche e attive"⁷⁶. In questo modo il filosofo francese inserirebbe movimento nella sostanza divina, quindi successione, ovvero temporalità, ma "nell'eternità del filosofo olandese non si muove nulla"⁷⁷. Per lo stesso motivo è problematica la nozione di espressione, centrale nell'interpretazione deleuziana, se da essa consegue un qualsiasi movimento.

Come abbiamo visto, Deleuze sostiene l'univocità dell'essere in Spinoza, ciò significa, secondo D'Anna, "che l'essere della sostanza è lo stesso che l'essere delle cose"⁷⁸. Nella proposta interpretativa di D'Anna, invece, si danno ordini d'essere differenti. Anche se la sostanza è unica e causa immanente, è presente una struttura ontologica organizzata gerarchicamente e verticalmente. L'essere della sostanza non è lo stesso essere delle cose, infatti tra i vari gradi dell'essere si dà trascendenza, così l'univocità è esclusa. Infatti,

considerare l'essere in Spinoza come univoco, significa violare tutte quelle distinzioni che il filosofo olandese si è preoccupato di definire nella sua dottrina; significa non riconoscere alcuna differenza ontologica tra la sostanza ed i modi, là dove invece le differenze sono marcate e nette, almeno quanto marcata e netta è la differenza tra l'infinito ed il finito, tra l'assoluto ed il relativo, tra ciò la cui essenza implica l'esistenza ed il ciò la cui essenza non implica l'esistenza, tra

⁷⁵ Cfr. *ivi*, p. 191.

⁷⁶ G. DELEUZE, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 32.

⁷⁷ G. D'ANNA, *Considerazioni sulla trascendenza nella metafisica di Spinoza*, cit., p. 192.

⁷⁸ *Ivi*, p. 201.

ciò che è *in se* ed il ciò che è *in alio*, tra il ciò che patisce ed il ciò che, nella sua infinita perfezione, ha realtà infinita e non subisce passione. L'essere della sostanza è unico e tutti i suoi effetti cadono all'interno di esso; tuttavia nella struttura ontologicamente deduttiva che caratterizza l'articolazione della sostanza, si danno livelli d'essere differenti. Il modo finito, come parte dell'intera natura, individuato e determinato, ha un essere diverso da quello della sostanza⁷⁹.

L'interpretazione di Deleuze, non considerando le differenze che Spinoza traccia e negando una differenza ontologica tra la sostanza e i modi, ha due possibili conseguenze: o si nega la possibilità della beatitudine per l'uomo, oppure si trasformano in sostanze i modi finiti. Oltre all'univocità, D'Anna esclude anche l'equivocità poiché essa contrasterebbe con l'unità della sostanza, infatti nella prospettiva metafisica di Spinoza non è pensabile un ente finito autonomo rispetto a Dio.

La seguente proposizione, secondo D'Anna, è fondamentale per capire la prospettiva metafisica di Spinoza poiché nega l'univocità dell'essere e lascia spazio soltanto all'analogia.

All'essenza dell'uomo non appartiene l'essere della sostanza, ossia la sostanza non costituisce la forma dell'uomo⁸⁰.

D'Anna, coerentemente con la sua interpretazione, sostiene la presenza della dottrina scolastica dell'analogia dell'essere in Spinoza⁸¹. L'essere dell'uomo non è l'essere della sostanza, ma essi non sono nemmeno due enti totalmente

⁷⁹ Ivi, p. 202.

⁸⁰ *EIP*10.

⁸¹ Per una trattazione circa la dottrina dell'analogia in Spinoza e nei suoi contemporanei D'Anna rinvia a P. DI VONA, *Studi sull'ontologia di Spinoza*, 2 voll., La nuova Italia, Firenze 1960-1969. Di Vona in un suo recente libro critica la tesi di Deleuze circa l'univocità dell'essere in Spinoza sottolineando la mancanza di attenzione storica da parte del filosofo francese, infatti "tutti i fautori della lettura di Spinoza, che vedono in lui un seguace della dottrina dell'univocità dell'essere, prima di riportare il pensiero a Duns Scoto, come ha fatto il Deleuze, dovrebbero almeno ricordarsi che nel Seicento lo Scotismo fu un vasto movimento di pensiero, e riconoscere che nel secolo di Spinoza non ci fu scotista che non avesse una propria dottrina sull'univocità dell'essere". P. DI VONA, *Uno Spinoza diverso*, Morcelliana, Brescia 2011, p. 78. Nello stesso saggio Di Vona elogia D'Anna poiché "in *Considerazioni sulla trascendenza nella metafisica di Spinoza* [...] ha fatto una critica rigorosa e precisa della tesi di Deleuze sulla univocità dell'essere e sull'immanenza, attribuite alla metafisica di Spinoza, contrapponendovi la trascendenza di Dio e della sostanza, e l'analogia dell'essere". Ivi, p. 79, nota 59. In questa sede non ci occuperemo delle critiche che Di Vona rivolge a Deleuze sia per motivi di spazio, ma soprattutto per mancanza di competenze.

separati e indipendenti, tra loro vige un rapporto di analogia e quindi di eminenza.

Se si dà trascendenza ontologica tra Sostanza e modi, se l'essere assolutamente infinito che consta di infiniti attributi, ha assoluta realtà e, quindi, assoluta perfezione, tutto ciò che da esso discende gli è ontologicamente inferiore, sebbene strutturalmente relazionato all'interno di esso. Il concetto di eminenza in Spinoza è inscindibilmente correlato alla dottrina dell'analogia e, dunque, alla tesi della trascendenza e della verticalità ontologica internamente dispiegata del sistema. Lo stesso concetto di trascendenza divina, così come l'abbiamo esposto fin qui, legittima la sostanza come eminenza⁸².

1.3. *Posizioni a confronto*

Come abbiamo visto, Deleuze quando affronta il problema delle divisioni nella filosofia di Spinoza introduce una nozione chiave per la sua interpretazione: la distinzione formale. Questa ha lo scopo di pensare una distinzione *interna* alla sostanza e quindi ha lo scopo di mantenere l'unità pensando la molteplicità. Questa nozione non è nemmeno menzionata da D'Anna, egli semplicemente sostiene che Deleuze non rispetti le divisioni dell'essere, ma, invece, il filosofo francese si è posto questo problema e ha dato una possibile soluzione utilizzando una nozione che non è presente esplicitamente nei testi di Spinoza, ma che concorda con essi. Crediamo che la nozione di distinzione formale riesca nel suo scopo poiché riesce a salvaguardare la molteplicità, gli attributi sono *realmente* distinti tra loro, mantenendo allo stesso tempo una forte unità sostanziale. La distinzione tra gli attributi non può comportare una divisione della sostanza in parti, la sostanza deve rimanere una e indivisibile, quindi la molteplicità degli attributi deve essere pensata come una molteplicità formale e non numerica. Questo è possibile tramite la nozione di distinzione reale. Se questo è vero, non è necessario ricorrere alla nozione di trascendenza utilizzata da D'Anna.

⁸² G. D'ANNA, *Considerazioni sulla trascendenza nella metafisica di Spinoza*, cit., p. 203.

L'interpretazione che Deleuze offre degli attributi definendoli "forme dinamiche ed attive"⁸³ ha lo scopo di risolvere il problema di pensare un'unica sostanza composta da una infinita molteplicità di attributi. Infatti se concepiamo l'attributo come qualcosa di attribuito "siamo costretti a concepire una sostanza dello stesso genere o della stessa specie"⁸⁴. Invece, la sostanza è unica e quindi la molteplicità degli attributi deve riferirsi a un'unica sostanza che è sempre la medesima, soltanto così si salva l'unità e l'immutabilità della sostanza⁸⁵. Quindi l'attributo deve essere inteso come attributore, così da concepirlo "come attributore la sua essenza a qualcosa che rimane identico per tutti gli attributi, vale a dire ad una sostanza che esiste necessariamente"⁸⁶. Ancora una volta, il tentativo di Deleuze è finalizzato a pensare una molteplicità interna a un'unità e poiché la sostanza spinoziana non è una composizione di parti, l'attributo non può essere inteso come un qualcosa che è attribuito e quindi come una parte dell'assoluta infinità della sostanza, ma deve essere inteso come un attributore, ossia come qualcosa che *esprime* un'essenza. Per questo motivo Deleuze afferma che gli attributi sono dei *verbi*. Questa affermazione deve essere letta nel contesto dove Deleuze la formula, ovvero dove egli analizza la distinzione tra gli attributi e i propri. Spinoza nel *Breve Trattato*⁸⁷, definisce i propri come degli aggettivi, questo, secondo Deleuze, significa che essi non sono espressivi, per questo motivo non costituiscono la natura della sostanza.

Questa espressione [la natura naturante] è per Dio così naturale o così essenziale, che non si limita a riflettere un Dio già fatto, ma forma una sorta di sviluppo del divino, una costituzione logica e genetica della sostanza divina⁸⁸.

⁸³ G. DELEUZE, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 32.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ Anche secondo Deleuze l'eternità si qualifica in Spinoza come una dimensione extratemporale. "L'eternità si contrappone così alla durata, anche indefinita, che qualifica l'esistenza del modo, in quanto quest'ultima non è inclusa dall'essenza". G. DELEUZE, *Spinoza: filosofia pratica*, cit., p. 66.

⁸⁶ G. DELEUZE, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 32.

⁸⁷ "Quelli che seguono, li chiamiamo *propri*, perché non sono che *aggettivi*, i quali non possono essere intesi senza i loro *sostantivi*. Cioè: Dio, senza di loro, non potrebbe essere Dio, ma egli non è Dio grazie a loro, poiché essi non significano nulla di sostanziale, a causa del quale Dio esiste". B. SPINOZA, *Tutte le opere*, cit., *Breve Trattato*, p. 221, nota.

⁸⁸ G. DELEUZE, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 77.

In questo passo Deleuze parla esplicitamente di uno "sviluppo del divino", quindi sembra avere ragione D'Anna quando lo accusa di inserire movimento e quindi temporalità nella sostanza. Crediamo, invece, che una lettura attenta di questo passo riconosca che questo sviluppo del divino non è affatto inteso in senso temporale, ma soltanto logico-genetico, ovvero ontologico. Questo significa che la sostanza si esprime negli attributi e questa espressione è connaturata alla sua essenza, anzi "l'espressione è, in Dio, la vita stessa di Dio"⁸⁹. Il concetto di espressione non implica nessun mutamento, nessuna temporalità nella sostanza assolutamente infinita.

Secondo D'Anna il significato dell'univocità è l'identificazione tra l'essere della sostanza e l'essere delle cose, ma in realtà nello svolgimento dell'argomentazione del filosofo francese succede esattamente il contrario.

L'univocità della causa non significa *che la causa di sé e la causa efficiente abbiano un solo e unico senso, ma che entrambe siano predicate nello stesso senso di ciò che è causa*. L'univocità degli attributi non significa che la sostanza e i modi abbiano lo stesso essere o la stessa perfezione: la sostanza è in sé, le modificazioni sono nella sostanza in quanto sono in altro. Ciò che è in altro e ciò che è in sé non sono predicati nello stesso senso, ma l'essere è predicato formalmente nello stesso senso di ciò che è in sé e di ciò che è in altro: gli stessi attributi, nello stesso senso, costituiscono l'essenza dell'uno e sono implicati nell'essenza dell'altro⁹⁰.

L'interpretazione di Deleuze non trascura le differenze che Spinoza delinea tra la sostanza e i modi, ma le giustifica. Soltanto grazie all'univocità è possibile distinguere accuratamente la sostanza e i modi per essenza e per esistenza, infatti finché si ragiona secondo analogia, e quindi non si ammettono forme comuni, si confondono l'essenza e l'esistenza dell'una con quelle degli altri⁹¹. Il significato dell'univocità degli attributi è che questi, da una parte, costituiscono l'essenza di Dio, dall'altra, i modi li implicano, *"li implicano esattamente sotto la forma che gli è propria, cioè in quanto costituiscono l'essenza di Dio"*⁹², ma gli attributi non costituiscono l'essenza dei modi. Quindi *EIIP10* è perfettamente

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ Ivi, pp. 130-131.

⁹¹ "Anzi: fintantoché si nega la comunanza formale, si è condannati a confondere le essenze: le si confonde per analogia". Ivi, p. 34.

⁹² *Ibidem*.

prevista dall'interpretazione di Deleuze, infatti in questa proposizione Spinoza afferma semplicemente che l'essenza e l'esistenza dell'uomo sono diverse rispetto a quelle della sostanza. Ci sembra che il seguente passo riassume efficacemente quanto detto finora:

questa univocità [univocità degli attributi] è la chiave di volta di tutto lo spinozismo: è proprio perché gli attributi esistono sotto la medesima forma sia in Dio, di cui costituiscono l'essenza, sia nei modi, che li includono nella *loro* essenza, che non vi è niente in comune fra l'essenza di Dio e l'essenza dei modi, e che nondimeno vi sono delle forme assolutamente identiche, delle nozioni assolutamente comuni a Dio e ai modi. L'univocità degli attributi è il solo mezzo di distinguere radicalmente l'essenza e l'esistenza della sostanza, e quella dei modi, conservando tuttavia l'unità assoluta dell'essere⁹³.

Deleuze non nega che la sostanza sia superiore poiché ha più realtà e quindi più perfezione rispetto ai modi, ma afferma che questa superiorità non implica nessuna eminenza⁹⁴. Questa è intesa da Deleuze come quel procedimento che trasferisce al divino delle qualità che sono proprie delle creature elevandole all'infinito. Questo procedimento comporta una confusione tra l'infinito e il finito e l'antropomorfismo.

Le critiche che D'Anna rivolge a Deleuze nell'articolo più volte citato non ci sembrano decisive per le ragioni appena esposte. Inoltre, riteniamo che l'interpretazione offerta dal filosofo francese restituisca maggiormente il significato dell'immanenza così come è concepita da Spinoza. Siamo comunque consapevoli "che il parlare di univocità o analogia o equivocità dell'essere in Spinoza è una costruzione storiografica che non ha un appoggio esplicito e diretto nel testo di Spinoza, ma è suscitata dalla discussione delle sue dottrine metafisiche attinenti all'ontologia e alla cultura metafisica della Scolastica del suo tempo"⁹⁵. Questo non significa che l'utilizzo di queste categorie sia errato e quindi da evitare, anzi, per addentrarci nell'ontologia spinoziana è necessario compiere questa forzatura storiografica con lo scopo di una maggiore comprensione teoretica della metafisica di Spinoza.

⁹³ G. DELEUZE, *Spinoza: filosofia pratica*, cit., p. 62.

⁹⁴ Cfr. G. DELEUZE, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 146.

⁹⁵ P. DI VONA, *Uno Spinoza diverso*, cit., p. 78.

CAPITOLO SECONDO

DETERMINATEZZA E INDETERMINATEZZA

In questo capitolo la problematica del rapporto tra la sostanza e i modi verrà affrontata alla luce di una domanda precisa: Dio è anche materia? Questo quesito è una specificazione di una domanda più generale: Dio si identifica con le sue espressioni? Queste domande caratterizzano le interpretazioni offerte da Emilia Giancotti e da Filippo Mignini.

2.1. *Emilia Giancotti: Dio è anche materia?*

Secondo Giancotti tra la sostanza e i modi vige un rapporto di identità, ovvero la sostanza si *identifica pienamente* "con le infinite forme finite riscontrabili nell'universo infinito"¹. Prima di esporre le argomentazioni e le conseguenze di questa tesi crediamo sia necessario fare un breve accenno alla linea interpretativa seguita da Giancotti².

2.1.1. *Elementi di una concezione materialista*

Uno degli articoli che compone la raccolta *Studi su Hobbes e Spinoza* è intitolato *La nascita del materialismo moderno in Hobbes e Spinoza*. Questo titolo esprime il quadro teorico in cui si sviluppa l'interpretazione che la studiosa offre del filosofo olandese: in Spinoza troviamo alcuni elementi teorici che saranno ripresi e sviluppati dalla riflessione materialista a lui successiva. Quindi

¹ E. GIANCOTTI, *Studi su Hobbes e Spinoza*, Bibliopolis, Napoli 1995, p. 179.

² In questo paragrafo si utilizzeranno principalmente alcuni articoli raccolti nel volume *Studi su Hobbes e Spinoza*. Questi articoli sono stati pubblicati in anni e in luoghi diversi; all'inizio del volume appena menzionato si trovano i luoghi originari della pubblicazione a cui si rimanda il lettore.

il filosofo di Amsterdam si colloca nella genesi del materialismo moderno che culminerà con il materialismo storico-dialettico. La presenza di questi elementi teorici non è sufficiente per definire Spinoza un vero e coerente materialista perché accanto a questi ce ne sono altri che escludono una concezione materialista del mondo, quindi possiamo al massimo parlare di "tracce di un orientamento"³.

Gli elementi teorici che Spinoza ha consegnato alla riflessione del materialismo successivo possono essere raggruppati nei seguenti quattro punti: "il concetto di sostanza e le teorie dell'antifinalismo e del determinismo ad esso connesse, la teoria della verità, la concezione dell'uomo come parte della Natura, la teoria della libertà come ragione"⁴. Nemmeno questi elementi teorici sono completamente materialisti, per esempio la teoria della verità comprende sia aspetti materialisti, come l'"esistenza *extra intellectum* dell'oggetto materiale del conoscere"⁵, sia idealisti, come l'"autonomia, [l']attività e [la] potenza dell'intelletto conoscente"⁶. Nel seguito del paragrafo ci occuperemo soltanto del concetto di sostanza.

2.1.2. Dio è anche materia

L'interpretazione che Giancotti offre del concetto spinoziano di Dio è esposta dettagliatamente nel saggio intitolato *Il Dio di Spinoza*⁷. Il primo obiettivo che la studiosa si pone in questo saggio è capire quali sono gli elementi che hanno portato alcuni lettori a vedere Spinoza come un teorico dell'ateismo. Il problema, sostiene Giancotti, non è rispondere alla domanda se Spinoza fu o meno un ateo, poiché non è lecita nessuna risposta, infatti egli non negò mai l'esistenza di Dio, ma, dall'altra parte, il Dio spinoziano non ha nulla in comune né con il Dio delle religioni tradizionali, né con quello dei filosofi. Nel concetto spinoziano di Dio sono presenti sia elementi di assoluta novità,

³ E. GIANCOTTI, *Studi su Hobbes e Spinoza*, cit., p. 149.

⁴ Ivi, p. 96.

⁵ Ivi, p. 108.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Ivi, pp. 165-179.

eclatante è la concezione dell'estensione come attributo divino, ma anche, almeno in apparenza, elementi più tradizionali. Nello svolgimento dell'articolo sopramenzionato Giancotti esamina prima quegli elementi che distinguono radicalmente il Dio di Spinoza rispetto a quello delle tradizioni teologiche e filosofiche, ovvero l'estensione concepita come attributo divino, il rifiuto della creazione, la non appartenenza a Dio di intelletto e volontà, la concezione della libertà divina e la critica al finalismo. In secondo luogo la studiosa analizza i concetti di *amor erga Deum*, *amor Dei intellectualis*, *beatitudo*, *amor intellectualis infinitus*. Questi ultimi concetti apparentemente sembrano concordare maggiormente con la concezione tradizionale del Dio persona; Giancotti tenta, invece, di mostrare che questi concetti, se letti alla luce degli elementi considerati in precedenza, hanno un significato assolutamente laico, potremmo dire quasi materiale⁸.

Cos'è, dunque, questo amore? Stando alla definizione, è la gioia concomitante con la conoscenza intuitiva delle singole cose in quanto sono in Dio e derivano da lui necessariamente. Se mi è consentita una interpretazione laica di tale definizione - la sola che a me sembri coerente con la concezione spinoziana della divinità - questo amore è semplicemente la gioia di cui gode lo scienziato quando intende le leggi necessarie immanenti nell'universo e le individua nelle cose in rapporto tra loro [...] . È questo amore compatibile col concetto del Dio-Natura? A me pare di sì, se questo dio è l'universo stesso con il suo ordine necessario⁹.

Per gli scopi del presente lavoro, affronteremo nel dettaglio soltanto l'analisi circa il concetto di estensione e quindi la tesi che "Dio è anche materia"¹⁰.

"L'estensione è un attributo di Dio, ossia Dio è cosa estesa"¹¹. Con questa proposizione Spinoza si distanzia radicalmente dalla tradizione precedente; l'assoluta novità consiste nell'intendere "l'estensione come materia

⁸ "L'intonazione mistica di termini quali quello di *beatitudo* e *amor Dei intellectualis* [...] non deve far dimenticare il contenuto teorico di cui essi sono portatori [...]. La terminologia spinoziana in questo, come in altri casi, può trarre in inganno se si trascurano il contesto culturale con il quale Spinoza ha dovuto fare i conti e i motivi di cautela ai quali sempre si è ispirata la sua condotta". Ivi, p. 132.

⁹ Ivi, p. 178.

¹⁰ Ivi, p. 168.

¹¹ *EIIP2*.

e, in quanto tale, considerarla attributo di Dio"¹². Questo, secondo Giancotti, significa che "Dio è anche materia"; infatti, l'attributo esprime l'essenza di Dio, quindi se Dio non fosse anche materia concepiremmo l'attributo come un qualcosa che non costituisce effettivamente l'essenza di Dio cadendo in una lettura idealista degli attributi. Oltre a questo, secondo la studiosa, si ripresenterebbe "la differenza tra creatore e creatura, causa ed effetto, si riprodurrebbe la condizione della creazione dal nulla, tanto criticata da Spinoza"¹³. Infatti, considerando l'estensione un attributo di Dio Spinoza ha eliminato il concetto di creazione sostituendolo con il concetto di causa immanente; l'agire di Dio avviene per necessità della sua stessa natura, quindi la materia non è un qualcosa di separato e di diverso da Dio e non è nemmeno una degradazione ontologica.

Quindi, assodato che l'attributo è qualcosa di reale e che costituisce effettivamente l'essenza della sostanza, o come dice Giancotti "principio costitutivo dell'essenza di Dio"¹⁴, l'unica conclusione coerente, secondo la studiosa, è che "Dio è anche materia". Chiaramente questo non significa che Dio è solo materia poiché il numero degli attributi di Dio è infinito e, altra necessaria precisazione, la materia non ha nessuna priorità o superiorità rispetto agli altri attributi¹⁵. Conseguenza di questa interpretazione è l'identificazione totale di Dio "con le infinite forme finite riscontrabili nell'universo infinito"¹⁶.

Un'ultima domanda: questo dio è qualcosa di diverso dall'universo stesso con le sue leggi necessarie? Se - come io credo - non lo è, appare più chiaro farne cadere anche il termine, non corrispondendovi più il concetto¹⁷.

Quindi, secondo Giancotti, la trattazione spinoziana di Dio conduce all'eliminazione di Dio stesso, infatti esso si identifica completamente e

¹² E. GIANCOTTI, *Studi su Hobbes e Spinoza*, cit., p. 168.

¹³ Ivi, p. 170.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Anche in questo aspetto appena esposto si può notare quanto si diceva all'inizio del paragrafo, ovvero che in Spinoza possiamo trovare soltanto delle tracce di materialismo, non una teoria coerente e completa.

¹⁶ E. GIANCOTTI, *Studi su Hobbes e Spinoza*, cit., p. 179.

¹⁷ *Ibidem*.

perfettamente con l'universo e quindi lo stesso termine è inutile e superfluo, anzi dannoso in quanto ambiguo¹⁸.

Spinoza, attraverso questa concezione dell'estensione, ha fornito degli elementi fondamentali per il pensiero successivo, infatti per una ontologia veramente materialista manca un solo passaggio: affermare l'esistenza di un solo attributo, ovvero affermare che l'universo è solo materia¹⁹.

2.2. *Filippo Mignini: simultaneità e indeterminatezza*

L'interpretazione che Mignini offre del rapporto tra la sostanza e i modi è centrata sulla nozione di indeterminatezza: la sostanza è la natura comune di tutte le cose in quanto è indeterminata, ovvero, la sostanza, composta da un'infinità di attributi, non si identifica con nessun di essi e quindi, a maggior ragione, nemmeno con i modi. Una conseguenza di ciò è che non è possibile affermare che "Dio è anche materia", se con ciò si intende un'identificazione tra la sostanza divina e le forme finite. Prima di affrontare nello specifico il concetto di "indeterminato" è necessario esaminare un'altra tesi di Spinoza che Mignini reputa fondamentale, poiché funge da premessa a quella dell'indeterminatezza di Dio: l'assoluta sproporzione tra il finito e l'infinito.

2.2.1. *L'assoluta sproporzione tra finito e infinito*

La corrispondenza epistolare con Hugo Boxel nasce dal problema circa l'esistenza e, in caso, la natura degli spettri sollevato dall'interlocutore di Spinoza. Nel rispondere alle argomentazioni di Boxel, Spinoza afferma che "tra

¹⁸ Da notare che, nell'articolo più volte menzionato, Giancotti alcune volte scrive Dio con la lettera maiuscola, altre invece con la minuscola. Questo, ci sembra, proprio per sottolineare la distanza della concezione spinoziana di Dio rispetto a quelle tradizionali, ma, forse, anche per coerenza con la conclusione appena esposta.

¹⁹ "E in questo riconoscimento, in questa rivalutazione della materia risiede il «seme» del futuro modo di pensare materialistico; nella negazione del Dio persona, nel sovvertimento del concetto stesso di Dio, è contenuta la premessa dell'ateismo". E. GIANCOTTI, *Studi su Hobbes e Spinoza*, cit., p. 102.

il finito e l'infinito non v'è alcuna proporzione"²⁰. Questa tesi è fondamentale secondo Mignini, poiché essa esclude qualsiasi eminenza, ovvero esclude la possibilità di trasferire qualità umane alla sostanza in forma perfetta, ed esclude anche la possibilità di qualsiasi analogia poiché questa presuppone la presenza di "una somiglianza tra la creatura e il creatore, più precisamente tra l'uomo e Dio"²¹.

Questa tesi è una conseguenza di *EIP8*²²: poiché non esistono sostanze finite, il concetto di sostanza non è più il comune denominatore tra l'infinito e il finito e quindi non può essere considerato la base per pensare un qualsiasi rapporto tra essi. Quelle che la tradizione considerava sostanze finite Spinoza le trasforma in modi di un'unica sostanza che costituisce il loro fondamento ontologico ed epistemologico. Così il finito diventa "una modalità espressiva dell'infinito"²³. Nemmeno il concetto di ente può essere considerato il fondamento comune tra il finito e l'infinito necessario per istituire una relazione, infatti Spinoza identifica l'ente con la sostanza con la conseguenza che non esistono enti finiti²⁴.

Quindi, ricapitolando, tra l'infinito e il finito non esiste alcuna proporzione poiché quest'ultimo non si caratterizza come un'entità separata dall'altro, ma come una sua espressione. Ciò significa che tra l'infinito e il finito, anche se non c'è proporzione, deve esserci qualcosa in comune, altrimenti si creerebbero due ordini d'essere completamente separati e indipendenti contraddicendo quanto detto fin'ora. Questa "natura comune di tutte le cose"²⁵ non può che essere la sostanza assolutamente infinita poiché gli attributi non avendo nulla in comune l'uno con l'altro non possono essere considerati natura comune, di conseguenza nemmeno i loro modi, né infiniti, né finiti.

²⁰ B. SPINOZA, *Tutte le opere*, cit., *Lettera 54*, p. 2091.

²¹ B. SPINOZA, *Opere*, a cura di F. Mignini, O. Proietti, Mondadori, Milano 2007, *Un «segno di contraddizione»*, p. XV.

²² "Ogni sostanza è necessariamente infinita".

²³ B. SPINOZA, *Opere*, cit., *Introduzione all'Epistolario*, p. 1224.

²⁴ Cfr., *Lettera 9*.

²⁵ F. MIGNINI, *Dell'ontologia in Spinoza*, "Quaestio", IX, 2009, p. 220.

2.2.2. L'indeterminatezza della sostanza

La sostanza, per essere natura comune, deve essere indeterminata, ovvero non deve identificarsi con nessun attributo. Le argomentazioni che Mignini espone a sostegno di questa tesi possono essere raggruppate in tre punti.

La sostanza assolutamente infinita è costituita da un'infinità di attributi realmente diversi tra loro che non hanno nessun elemento in comune, in quanto sono infiniti e perfetti nel loro genere. Da ciò segue l'impossibilità dell'identificazione di Dio con gli attributi e quindi la sua indeterminatezza; infatti, nel caso contrario Dio diventerebbe un elemento comune a tutti gli attributi. Quindi questa natura comune si costituisce come l'identico soggetto di riferimento ontologico di tutti gli infiniti attributi e non come un loro elemento comune.

Tra la sostanza e gli attributi "si istituisce una vera e propria asimmetria ontologica"²⁶; questo per due ragioni: in primo luogo l'attributo non ha il carattere dell'inseità, ovvero non ha un'esistenza separata e indipendente dalla sostanza stessa; in secondo luogo l'attributo è infinito soltanto nel suo genere e non è assolutamente infinito come la sostanza. Quindi anche per queste ragioni l'attributo non si identifica con la sostanza, anche se è inseparabile da questa.

Questa asimmetria ontologica tra sostanza e attributo costituisce anche la ragione per cui la sostanza, essendo l'identico soggetto di tutti gli attributi, non si può identificare con nessuno di essi²⁷.

In un altro saggio, Mignini, analizzando il rapporto tra la sostanza e i modi, utilizza, oltre al concetto di asimmetria ontologica, anche il concetto di trascendenza²⁸. Crediamo, però, che l'interpretazione di Mignini si distanzi molto da quella proposta da D'Anna perché questa trascendenza tra la

²⁶ F. MIGNINI, *Il Dio di Spinoza*, "Historia philosophica", VI, 2008, p. 103.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ "E poiché tra infinito e finito non v'è alcuna proporzione, si dà asimmetria e assoluta trascendenza della sostanza rispetto ai suoi modi, benché questi esistano soltanto *nella* e *per* la sostanza". F. MIGNINI, *Spinoza e Bruno*, in *Spinoza: ricerche e prospettive*, a cura di D. Bostrenghi e C. Santinelli, Bibliopolis, Napoli 2007, pp. 235-236.

sostanza e i modi rappresenta soltanto l'impossibilità dell'identificazione tra questi. Infatti questa trascendenza non comporta affatto una divisione tra due enti e quindi la possibilità di istituire una relazione di analogia²⁹.

I concetti di indeterminato e di determinato vengono esplicitamente analizzati da Spinoza nella corrispondenza epistolare con Johannes Hudde. Nella *Lettera 35* Spinoza elenca le proprietà che deve possedere Dio, ovvero l'ente che esiste necessariamente: Dio deve essere eterno, semplice, indeterminato e indivisibile. Queste quattro proprietà vengono riassunte da Spinoza in una quinta: l'ente "che implica necessariamente l'esistenza, non può avere in sé alcuna imperfezione, ma deve esprimere unicamente perfezione"³⁰. Il concetto di determinato implica negazione, ovvero imperfezione; di conseguenza non può essere attribuito alla sostanza assolutamente infinita e perfetta. Infatti

il determinato non denota nulla di positivo, ma soltanto la privazione dell'esistenza della stessa natura che si concepisce determinata, ne segue che ciò, la cui definizione afferma l'esistenza, non si può concepire come determinato³¹.

La sostanza deve essere indeterminata per poter costituire simultaneamente³² l'identico soggetto di tutti gli infiniti attributi e per poter essere espressa simultaneamente dalla medesima infinità.

In tal senso «indeterminato» sta per infinito, ossia per assoluta esclusione di ogni limite e negazione. Per questo la sostanza deve essere pensata attraverso l'esclusione, da essa, di ogni limite, quale sarebbe l'attribuzione alla sua natura, per sé, dell'uno e dell'altro attributo. Tutti possono esserle attribuiti soltanto nella misura in cui essa, la sostanza, per sua natura è indifferente a ciascuno di essi.

²⁹ Cfr. Ivi, pp. 239-240.

³⁰ B. SPINOZA, *Tutte le opere*, cit., *Lettera 35*, p. 2005.

³¹ Ivi, *Lettera 36*, p. 2007.

³² L'interpretazione di Mignini dà molta importanza all'avverbio *simul* poiché esso caratterizza molte dottrine spinoziane. Per esempio, oltre al rapporto tra la sostanza e gli attributi, questo avverbio caratterizza la teoria degli affetti: "l'affetto ha una struttura bipolare, essendo simultaneamente (non si sottolinea mai abbastanza l'avverbio *simul*) costituito da affezioni corporee [...] e dalle idee di quelle affezioni". B. SPINOZA, *Opere*, cit., *Introduzione all'Etica*, p. 775. Per un'analisi delle ricorrenze di questo avverbio nell'*Etica* e per una critica all'interpretazione che ne offre Mignini si rimanda a V. MORFINO, *L'uso dell'avverbio simul nell'Etica*, in *Ontologia e temporalità*, a cura di G. D'Anna, V. Morfino, Mimesis, Milano 2012, pp. 355-377.

L'indeterminatezza della sostanza va assunta dunque anche come indifferenza rispetto alle differenze espresse dagli attributi³³.

Questa indeterminatezza della sostanza assolutamente infinita si ripercuote sull'essenza stessa di Dio, infatti Dio è potenza assoluta³⁴, quindi indeterminata.

Se ci chiediamo: che cos'è quella unica sostanza intesa come esistenza necessaria, soggetto identico di tutti gli attributi? Si può rispondere: è potenza assoluta, cioè non determinata; potenza allo stato puro che, per la sua indeterminatezza, si esprime secondo tutte le determinazioni possibili³⁵.

Questa dottrina spinoziana della potenza assoluta e indeterminata di Dio colloca il filosofo di Amsterdam, secondo Mignini, lungo una tradizione caratterizzata dal concepire un principio indeterminato alla base di tutte le cose che in età moderna ha come illustri rappresentanti Nicola Cusano e Giordano Bruno³⁶, per poi proseguire con Arthur Schopenhauer.

2.3. *Posizioni a confronto*

Le due interpretazioni esposte nei paragrafi precedenti hanno tracciato una risposta alla domanda se "Dio è anche materia" offrendo soluzioni opposte. Ci sembra che l'interpretazione offerta da Mignini sia più convincente, per questo motivo cercheremo di criticare le argomentazioni che Giancotti porta a sostegno della sua tesi.

Come abbiamo visto, secondo Giancotti, Spinoza si colloca all'intero della nascita del materialismo, per questo motivo nella sua filosofia troviamo soltanto degli elementi che saranno la base del vero materialismo che si svilupperà nei secoli a lui successivi. Tra questi elementi troviamo anche la concezione spinoziana di Dio in quanto egli considera l'estensione un attributo

³³ F. MIGNINI, *Il Dio di Spinoza*, cit., p. 105.

³⁴ "La potenza di Dio è la sua stessa essenza". *EIP*34.

³⁵ F. MIGNINI, *Il Dio di Spinoza*, cit., p. 106.

³⁶ Per un'analisi più approfondita dei rapporti tra la filosofia di Spinoza e quella di Bruno si rimanda a F. MIGNINI, *Spinoza e Bruno*, cit., pp. 211-271.

della sostanza divina, uno degli infiniti attributi di Dio, come ricorda spesso Giancotti. Quindi, anche questo elemento, come gli altri, costituisce soltanto l'inizio del percorso verso un'ontologia materialista e quindi verso la scomparsa di Dio stesso. Spinoza, di conseguenza, non può essere considerato un vero e coerente materialista, ma, al massimo, possiamo inserirlo all'interno della nascita di questa corrente di pensiero.

Abbiamo ricordato queste premesse all'interpretazione di Giancotti poiché ci sembra che nella conclusione della sua interpretazione le contraddica. Infatti, concludendo che il termine "Dio" nella filosofia di Spinoza può essere eliminato poiché non gli corrisponde più il concetto, in quanto Dio non è altro che l'insieme delle forme finite, si trascura proprio il fatto che gli attributi sono infiniti e che a noi ne sono noti soltanto due. Quindi l'universo a noi noto non coincide affatto con la sostanza assolutamente infinita. L'assoluta infinità di Dio non può essere determinata in alcun modo poiché nell'atto del determinare necessariamente si nega e quindi si limita. La conseguenza di questo è l'impossibilità di identificare Dio con nessuna forma finita nemmeno con la totalità delle sue espressioni "poiché nell'infinito non si dà un tutto come realtà compiuta"³⁷. Sicuramente nel considerare l'estensione un attributo di Dio Spinoza ha rivoluzionato la concezione dell'Assoluto e della materia stessa rispetto a tutta la tradizione occidentale, poiché così ha eliminato tutti gli aspetti negativi che la tradizione attribuiva alla materia e, allo stesso tempo, ha tolto l'eminenza di Dio e del campo dello spirituale nei confronti della materialità. Per queste ragioni, in un lavoro che ha come obiettivo quello di ricercare le origini del materialismo moderno, Spinoza può essere considerato un filosofo che ha posto le basi per questa corrente di pensiero, ma la sua filosofia non elimina Dio e nemmeno lo identifica con l'universo, a meno che questo non venga considerato come la totalità indeterminata di tutte le espressioni della sostanza, ma, a questo punto, al termine "universo" non corrisponde più il suo significato.

Secondo Giancotti la tesi opposta alla sua implicherebbe una concezione errata degli attributi, ovvero se gli attributi costituiscono effettivamente l'essenza di Dio, segue necessariamente che "Dio è anche materia". Questo

³⁷ Ivi, p. 235.

ragionamento sarebbe valido se Dio fosse costituito da un solo attributo, infatti in questo caso ci sarebbe identità tra i due, ovvero l'essenza di Dio sarebbe quell'attributo. Ma poiché Dio è costituito da un'infinità di attributi che esprimono simultaneamente la sua essenza, esso non può identificarsi con nessuno di questi per poter essere espresso simultaneamente da tutti. La tesi di Mignini ci sembra la soluzione più coerente perché tramite l'indeterminatezza della sostanza riesce sia a concepire gli attributi come reali, ovvero essi costituiscono realmente l'essenza di Dio, sia a pensare seriamente l'infinità di attributi che costituisce la sostanza assolutamente infinita e la loro simultaneità.

Come abbiamo visto, Giancotti porta un'ulteriore argomentazione: se la sua tesi non fosse vera si ripresenterebbe la differenza tra creatore e creatura, ovvero si ripresenterebbe la possibilità della creazione dal nulla. In realtà, la condizione essenziale per l'idea di creazione è l'esistenza di enti finiti creati da una sostanza assolutamente infinita. Quindi l'idea di creazione viene eliminata grazie alla teoria dei modi dalla quale non segue l'identificazione della sostanza con le forme finite. Anche in questo caso ci sembra più convincente la tesi di Mignini nella quale l'idea di indeterminatezza concorda perfettamente con quella di immanenza.

CONCLUSIONE

Nel presente lavoro abbiamo cercato di affrontare il rapporto tra la sostanza e i modi nella filosofia di Spinoza, un tema molto ampio e molto complesso, di conseguenza, per limiti di spazio e soprattutto di competenze di chi scrive, abbiamo deciso di affrontare questo problema tramite alcune interpretazioni offerte da studiosi autorevoli e di specificarlo in due momenti: in primo luogo il problema è stato affrontato tramite le categorie di univocità e analogia utilizzate da Gilles Deleuze e da Giuseppe D'Anna; nel secondo capitolo, invece, il problema è stato analizzato alla luce di una domanda, Dio è anche materia?, che, in modo diverso, si sono posti Emilia Giancotti e Filippo Mignini. Tutte e quattro le interpretazioni prese in considerazione mostrano l'importanza di questa problematica nella filosofia di Spinoza, in quanto da questa dipende il tema centrale dell'*Etica*: la possibilità della beatitudine per l'uomo; infatti chiedersi quale sia il rapporto tra la sostanza e i modi equivale a chiedersi quale sia il rapporto tra l'uomo e Dio.

Le quattro interpretazioni presentate, diverse e spesso discordanti l'una con l'altra, mostrano che nella stessa formulazione spinoziana di questo tema ci sia ambiguità, o almeno che non ci sia totale chiarezza. Molte volte Spinoza liquida aspetti fondamentali della sua ontologia in brevi proposizioni che implicano un enorme lavoro ermeneutico per intenderne il significato. Un'ulteriore prova di questo è data dal fatto che ogni interprete preso in considerazione inserisce Spinoza in una corrente filosofica diversa: Deleuze collega Spinoza con la tradizione dell'univocità, principalmente a Duns Scoto; D'Anna lo collega con la tradizione dell'analogia, principalmente con la seconda scolastica; Giancotti lo inserisce nella nascita del materialismo e quindi all'interno di quella corrente che culmina con il materialismo storico-dialettico; infine Mignini collega Spinoza con Cusano, Bruno e Schopenhauer, quindi con la tradizione che sostiene l'esistenza di un principio indeterminato. Questo, a nostro avviso, non costituisce una debolezza di questa filosofia, ma, al contrario, mostra la sua inesauribile ricchezza.

In entrambi i capitoli inizialmente abbiamo esposto e analizzato due interpretazioni discordanti, successivamente le abbiamo discusse tentando di prendere una posizione: nel primo capitolo abbiamo sostenuto la tesi di Deleuze, nel secondo quella di Mignini. In questa conclusione vorremmo provare a relazionarle tra loro mostrando che la tesi dell'indeterminatezza della sostanza sostenuta da Mignini non discorda con l'univocità proposta da Deleuze.

In particolare, ci sembra di poter sostenere che è possibile pensare la differenza di essenza e di esistenza tra la sostanza e i modi rilevata e sottolineata più volte da Deleuze tramite la categoria di indeterminatezza proposta da Mignini. Nel fare questo non vogliamo assolutamente appiattare le due interpretazioni riducendole una all'altra o mostrandole una come la naturale conseguenza dell'altra. Queste due interpretazioni restano diverse sotto molti punti di vista e irriducibili nella loro particolarità, ma entrambe ci restituiscono uno Spinoza avversario dell'analogia e dell'eminenza in quanto nella sua filosofia non esistono sostanze finite. Inoltre, entrambi gli autori pongono molta attenzione a non confondere il finito e l'infinito e a non creare una gerarchia ontologica regolata dalle leggi dell'analogia e dell'eminenza. Nello stesso tempo, però, pongono la medesima attenzione nel salvaguardare le distinzioni che Spinoza traccia evitando così di cadere in un'interpretazione che elimini i modi e, di conseguenza, le ragioni di sussistenza del finito.

L'univocità presentata da Deleuze si sviluppa tramite alcune figure, noi ne abbiamo analizzate soltanto due: quella degli attributi e quella della causa. Il significato della prima consiste nel ritenere gli attributi forme comuni tra Dio e i modi in quanto essi esprimono l'essenza della sostanza e, allo stesso tempo, sono implicati dai modi stessi, ovvero non cambiano natura se riferiti alla sostanza oppure se riferiti alle sue modificazioni. Questo significa che ogni singolo attributo esprime l'essenza di Dio ed è implicato dai modi a esso relativi, senza costituirne l'essenza. Quindi una "natura comune a tutte le cose" può essere soltanto la totalità degli attributi e questa deve essere indeterminata per le ragioni esposte precedentemente nel paragrafo dedicato all'interpretazione offerta da Mignini. In questo senso, possiamo affermare che l'univocità degli

attributi non contrasta con l'indeterminatezza della sostanza, anzi, la differenza di essenza e di esistenza tra la sostanza e i modi che viene rilevata e spiegata da Deleuze tramite la teoria dell'univocità e la nozione di distinzione formale può essere pensata come l'espressione dell'indeterminatezza della sostanza argomentata da Mignini.

BIBLIOGRAFIA

1. *Edizione critica:*

SPINOZA BARUCH, *Opera*, a cura di C. Gebhardt per conto dell'Accademia delle scienze di Heidelberg, 4 voll., Carl Winters Universitätsbuchhandlung, Heidelberg 1924.

2. *Traduzioni:*

SPINOZA BARUCH, *Etica: dimostrata con metodo geometrico*, a cura di E. Giancotti, Editori Riuniti, Roma 1997.

ID., *Etica*, a cura di G. Gentile, G. Durante e G. Radetti, Bompiani, Milano 2007.

ID., *Opere*, a cura di F. Mignini, O. Proietti, Mondadori, Milano 2007.

ID., *Tutte le opere*, a cura di A. Sangiacomo, Bompiani, Milano 2010.

3. *Studi:*

BORDOLI ROBERTO, *Baruch Spinoza: etica e ontologia*, Guerini, Milano 1996.

CERRATO FRANCESCO, *Espressione e vita: lo Spinoza di Gilles Deleuze*, "Dianoia", XVIII, 2013, pp. 301-330.

D'ANNA GIUSEPPE, *Considerazioni sulla trascendenza nella metafisica di Spinoza*, "Archivio di storia della cultura", XIX, 2006, pp. 181-204.

ID., *Ontologia e trascendenza: per una teoria delle relazioni in Spinoza*, in *Spinoza: individuo e moltitudine*, a cura di R. Caporali, V. Morfino, S. Visentin, Il Ponte Vecchio, Cesena 2007, pp. 161-170.

- DELEUZE GILLES, *Spinoza et le problème de l'expression*, Éditions de Minuit, Paris 1969; *Spinoza e il problema dell'espressione*, trad. it. di S. Ansaldi, Quodlibet, Macerata 1999.
- ID., *Spinoza*, PUF, Paris 1970; ed. accresciuta, *Spinoza. Philosophie pratique*, Éditions de Minuit, Paris 1981; *Spinoza: filosofia pratica*, trad. it. di M. Senaldi, Orthotes, Napoli-Salerno 2016.
- DI VONA PIERO, *Studi sull'ontologia di Spinoza*, 2 voll., La nuova Italia, Firenze 1960-1969.
- ID., *Spinoza e i trascendentali*, Morano, Napoli 1977.
- ID., *Uno Spinoza diverso*, Morcelliana, Brescia 2011.
- GIANCOTTI EMILIA, *Studi su Hobbes e Spinoza*, Bibliopolis, Napoli 1995.
- JASPERS KARL, *Die grossen Philosophen*, Piper, München 1957; *I grandi filosofi*, trad. it. di F. Costa, Longanesi, Milano 1973.
- MIGNINI FILIPPO, *Introduzione a Spinoza*, Laterza, Roma-Bari 1983, 2006 ed. riveduta e aggiornata.
- ID., *La dottrina spinoziana della religione*, "Studia Spinozana", XI, 1995, pp. 53-80.
- ID., *L'Etica di Spinoza*, Carocci editore, Roma 2002.
- ID., *Spinoza e Bruno*, in *Spinoza: ricerche e prospettive*, a cura di D. Bostrenghi e C. Santinelli, Bibliopolis, Napoli 2007, pp. 211-271.
- ID., *Il Dio di Spinoza*, "Historia Philosophica", VI, 2008, pp. 97-115.
- ID., *Dell'ontologia in Spinoza*, "Quaestio", IX, 2009, pp. 209-224.
- MORFINO VITTORIO, *L'uso dell'avverbio simul nell'Etica*, in *Ontologia e temporalità*, a cura di G. D'Anna, V. Morfino, Mimesis, Milano 2012, pp. 355-377.
- PROIETTI OMERO, *Distinzione formale e teoria degli attributi in Baruch Spinoza*, "Rivista di Filosofia neo-scolastica", LXXVI (3), 1984, pp. 374-384.