

STUDI

SULLA COMPIUTEZZA DEL *DE INTELLECTUS EMENDATIONE* DI SPINOZA

di Andrea Sangiacomo*

Abstract: The *Tractatus de intellectus emendatione* was considered by a great part of scholars an incomplete work. In this essay, instead, the Author tries to explain how, on one hand, all is demanded by the method's argument there's in fact in the text, so its incomplete aspects are just formal, not about content. On the other hand, the theory, about the best knowledge of singular things should be deduced by the infinite order of ideas and eternal things, has many hard problems, because the infinite can't be never totally known, and so adequately. That's properly the aporia inside spinozism, and we can find it, at the best, in this first work.

Keywords: Spinoza, improvement, truth, adequacy, infinite, aporia.

*Quid quarere in anima sit,
explicatur in mea Philosophia.*
(Spinoza, TIE — nota o al §36)

1. Una compiutissima aporia

Reliqua desiderantur: il resto manca. Con queste parole, gli editori degli *Opera Posthuma*, presentando nel 1677 il testo ancora inedito del *Tractatus de Intellectus Emendatione* (d'ora in poi TIE), ponevano l'opera sotto il segno dell'incompiutezza. A più di trecento anni di distanza e dopo che sono corsi fiumi d'inchiostro per commentare e cercare di spiegare tale stato, vorremmo rimarcare la necessità di spostare il fulcro del problema dall'incompiutezza all'aporeticità del testo spinoziano, mostrando, anzi, che proprio la sua *compiutezza* rende possibile l'emergere di una tensione irrisolvibile, la quale continuerà ad abitare come un fantasma l'edificio dello spinozismo maturo¹.

* andrea.sangiacomo@libero.it

1. La critica ha per lo più giustificato l'incompiutezza con l'aporeticità, mostrando che,

Nell'opera di Baruch, non ricorrono mai citazioni esplicite e inequivocabili del TIE. Tuttavia, si possono individuare almeno quattro luoghi in cui sembra plausibile pensare che quest'ultimo fosse presente alla mente del filosofo: l'Ep6 del 1661 a Oldenburg – dove si annuncia la composizione di un «intero opuscolo»² sull'emendazione dell'intelletto –, l'Ep37 del 1665 a Bouwmeester – dove abbiamo di fatto una sintesi dei temi centrali del TIE –, l'Ep60 del 1675 a Tschirnhaus – dove circa le questioni inerenti al metodo, Spinoza afferma che «poiché non sono ancora state redatte con ordine, le riservo ad altra occasione»³ –, e infine E2P40S1 – dove Baruch, in merito all'origine degli assiomi e altre questioni di logica, scrive «ho riservato questi temi a un altro trattato»⁴.

Procediamo nella disamina di questi luoghi partendo dall'ultimo, per escluderlo. Il riferimento al TIE, infatti, non è altrettanto evidente come negli altri e si potrebbe pensare anche a un'allusione alla prima parte dei *Pensieri metafisici*⁵, per altro opera pubblicata e quindi più facilmente reperibile all'ipotetico lettore dell'*Etica*⁶. Degli altri tre luoghi sopra ricordati, solo l'Ep60 manifesta

in qualche modo, Spinoza dovette abbandonare il TIE per ricominciare daccapo, giacché si rese conto che quel *metodo* lì intrapreso era destinato a rimanere un *sentiero interrotto*. A prescindere dalle singole motivazioni, su questa linea generale si collocano i principali commentatori, tra i quali Koyré 1951, Callois 1954, Appuhn 1964, Curley 1985, Morgan 2002, Lécrivain 2003, Mignini 2007, cui si aggiunga anche almeno l'importante commento, esso stesso incompiuto, di Joachim 1940. Discorso a parte merita invece la curatela di Rousset 1992, il quale mostra il rapporto di implicanza tra il TIE e lo sviluppo maturo del pensiero spinoziano, incarnato dall'*Etica*, giungendo a concludere che l'incompiutezza è assai più formale che non contenutistica, essendo di fatto compresa e messa in gioco già qui la gran parte dei temi poi riformulati e sviluppati nel capolavoro successivo (sulla non necessaria aporeticità del TIE cfr. anche Giacotti 1988, segnatamente la sua *Introduzione*, pp. 14-21). A nostro avviso, tuttavia, il problema posto dal TIE non sta tanto nella sua incompiutezza – rispetto a cui l'aporeticità sarebbe da intendersi come causa prossima – quanto invece nella sua aporeticità, la quale può mostrarsi proprio perché l'opera è ben più compiuta di quanto la gran parte della critica abbia riconosciuto.

2. Trad. it. Mignini 2007, p. 1261. Dalla medesima edizione sono tratte anche le abbreviazioni per l'indicazione delle opere e delle loro parti.

3. Trad. it. Mignini 2007, p. 1489.

4. Trad. it. Mignini 2007, p. 875.

5. Cfr. CM1, 6, trad. it. Mignini 2007, pp. 357-361.

6. Si noti che qui come nel seguito, procederemo prediligendo le opzioni che maggiormente vanno a discapito di quanto intendiamo sostenere. Se dunque si assumesse che il riferimento citato è effettivamente al TIE, occorrerebbe ammettere che all'epoca dell'*Etica* Spinoza considerava ancora valido quanto aveva sviluppato in esso. Per lo stesso motivo ci asteniamo dal richiamare almeno E5P10S dove si avverte in modo piuttosto chiaro un'eco di TIE §§12-17, posto che, volendo, si potrebbero leggere entrambe le opere in parallelo, verificando come l'*Etica* riprenda e sistematizzi quanto presente nel TIE e come questo mostri quei contenuti in forma “analitica” (cioè, cartesianamente, in modo da renderne evidenti l'origine e il processo di formazione) invece che “sintetica” o *more geometrico*. Proprio basandosi su queste convergenze, c'è per altro chi ha sostenuto che la composizione del TIE sia stata in parte ripresa e sviluppata dopo la conclusione dell'*Etica* stessa, il che per-

esplicitamente alcune riserve sull'adeguatezza dell'esposizione fatta in merito ai temi del trattato. L'Ep37, infatti, si limita a riassumerlo a grandi linee come un pensiero sostanzialmente valido, mentre l'Ep6, in caso vi si riferisca davvero, lo presenta come qualcosa di compiuto e che Spinoza andava meditando di pubblicare⁷. Da un primo esame dei testi spinoziani, dunque, risulta che, laddove si può supporre un riferimento al TIE, tale riferimento si presenta come un rimando a un'opera compiuta o per lo meno coerente nelle sue linee generali, i cui limiti possono stare eventualmente nell'elaborazione formale e nell'esposizione che s'era fatta di quel materiale. E la stessa *Avvertenza* anteposta dagli editori degli *Opera posthuma* allude in realtà a un'incompiutezza d'ordine assai più formale che non contenutistico, dacché vi si legge «*in animo semper habuit eum perficere*»⁸, dove “*perficere*” può certo significare anche “completare” ma innanzitutto nel senso di “perfezionare”.

Soffermiamoci però meglio sulle parole dell'Ep60: «*quia nondum ordine conscripta sunt*». Baruch parla di *ordine*. E ne parla nel 1675, l'anno in cui pensava di poter pubblicare la sua *Etica ordine geometrico demonstrata*. Non solo, ma ne parla rispetto a un'opera in cui il concetto di *ordine* diventa, come vedremo, la forma stessa in cui si realizza e su cui si fonda la verità di ogni idea. Cosa significa dunque che quelle cose circa il metodo «*nondum ordine conscripta sunt*»? Intanto, occorre intendere – ed è proprio la filosofia di Spinoza che ci autorizza a farlo – l'ordine come qualcosa di più di un requisito formale e stilistico, al punto, anzi, da doverne pure concludere che l'assenza d'ordine coincide di fatto con l'assenza di certezza. Ma in tal caso, allora, che il TIE non sia ancora stato formulato con ordine, cioè fondato esso stesso secondo la forma della verità, significa che, di fatto, è ancora – e siamo nel 1675, ripetiamo, l'anno in cui l'*Etica* è conclusa, due anni prima della morte di Ba-

metterebbe di ridurre di molto la presunta aporeticità del TIE (cfr. Auffret-Ferzli 1992). In merito, ci permettiamo di concordare sul rilievo circa le corrispondenze effettive e di sospendere il giudizio circa la valutazione che se ne trae, giacché andrebbe prima dimostrato che l'*Etica* stessa sia un'opera non aporetica. Circa le corrispondenze, poi, queste di per sé non dimostrano che la composizione del TIE sia effettivamente stata ripresa in anni successivi, ma solo che i temi lì sviluppati continuavano a restar vivi e presenti nella riflessione spinoziana – e forse proprio perché né nel TIE né nell'*Etica* si era giunti a un'effettiva soluzione dei problemi da essi implicati.

7. In realtà, F. Mignini ha brillantemente e convincentemente mostrato che il riferimento dell'Ep6 è da collegare alla KV e non al TIE (cfr. soprattutto Mignini 1986). Per il presente discorso, tuttavia, ciò non fa altro che eliminare uno dei dati considerati, ma non è probante del modo in cui Spinoza stesso avrebbe potuto valutare il TIE, né tantomeno della sua eventuale incompletezza. In altri termini: se in Ep6 il riferimento è al TIE, allora la valutazione di Spinoza in merito ad esso è positiva e lo considera un'opera *integra*. Se il riferimento non c'è, restano solo gli altri.

8. Da qui in poi, per il testo del TIE, le citazioni in latino sono tratte dall'ed. critica Gebhardt 1925, TIE: II vol., pp. 4-40, le rispettive traduzioni vengono invece edizione Mignini 2007, TIE: pp. 21-69. Il presente studio era già stato presentato in veste definitiva quando è apparsa la nuova edizione critica Mignini 2009, che non modifica tuttavia in modo essenziale le posizioni di Mignini 2007.

ruch – *aporetico*. Quel riferimento così superficiale pare adesso assumere ben altro peso⁹. Anzi, forse è superficiale proprio quella visione che sa scorgere in Spinoza solo la *bronzea armatura* del suo stile, precludendosi così non tanto la conoscenza delle tensioni che danno vita a tale armatura, ma soprattutto le prospettive che si offrono al pensiero a partire dalle sue aporie. Proviamo quindi ad addentrarci nel testo, per vedere come e in che misura ci sia possibile fare esperienza di esse.

Per iniziare, occorre intanto tener presente che il progetto dell'*emendatio intellectus* è determinato intrinsecamente dal conseguimento del Sommo Bene al quale il filosofo aspira giungere. L'*incipit* dell'opera è giocato sull'impossibilità di arrivare alla felicità ricercando quelli che sono stimati dagli uomini beni supremi, vale a dire onori ricchezze e piaceri, e dai quali, in verità, «*distrahitur mens, ut minime possit de alio aliquo bono cogitare*» (§3). Del resto, Spinoza giunge presto a rendersi conto che «*tota felicitas, aut infelicitas in hoc solo sita est; videlicet, in qualitate objecti, cui adhæremus amore*» (§9), sicché «*amor erga rem æternam, & infinitam sola lætitia pascit animum*» (§10). Il Sommo Bene è precisamente raggiungere la conoscenza di questa cosa eterna e infinita. Ma proprio in quanto l'oggetto di ricerca è qualcosa di eterno, questo deve essere già preesistente alla ricerca stessa: il Sommo Bene è già qui, siamo noi che non riusciamo a percepirlo. Se il metodo deve condurci alla sua conoscenza, non dovrà portarci altrove dal luogo in cui già siamo, ma semplicemente renderci capaci di guardare lo stesso in modo diverso¹⁰. L'*emendatio* riguarderà dunque il nostro modo di *percepire* la realtà, e il fine a cui Spinoza attende è precisamente quello di *perfezionare* la nostra facoltà conoscitiva di modo da rendere possibile la conoscenza del Bene eterno (§13). Si deve tener presente, d'altro canto, che «*nihil in sua natura spectatum, perfectum dicitur, vel imperfectum*» (§12): l'imperfezione dell'*intellectus*, dunque, non va intesa in senso assoluto ma si pone solo in relazione al piano che Spinoza sta approntando, ossia l'*intellectus* può essere detto imperfetto, e quindi bisogno di emendazione, solo in rapporto alla necessità – potremmo dire *esistenziale*¹¹ – di giungere a godere dell'amore per una cosa eterna e infinita, fonte di ogni gioia.

9. Seguiamo in tal senso l'indicazione già del tutto esplicita di Mignini 1979, p. 104: «se si considera che l'*ordo* non ha per Spinoza importanza puramente estrinseca e formale, riguardando la sostanza stesa e la connessione vitale dei pensieri, si può tradurre tale espressione nell'altra: “nondum ordine cogitata”».

10. A riguardo s'è dunque parlato appropriatamente del metodo proposto nel TIE come di un *itinerario fittizio*, per sottolineare che esso non consiste nel raggiungimento della verità a partire da una regione che ne è fuori, cfr. Dufour-Kowalska 1975.

11. *Esistenziale* se è vero che il progetto dell'*emendatio* non fu per Spinoza una mera congettura ma determinò in profondità la sua stessa vita, come annota J. M. Lucas nella sua *Vita del signor Benedetto Spinoza*, in Lucas e Colerus 1994, pp. 36-38: «Egli imputava la più parte dei vizi degli uomini agli errori dell'intelletto e, per timore di cadervi, si sprofondò sempre più nella solitudine. [...] Essendosi impegnato così a fondo nella rettifica del proprio intelletto, non bisogna meravigliarsi se tutto ciò che ha scoperto è contraddistinto da un carattere inimitabile».

Il primo passo di questa *emendatio*, infatti, è l'enumerazione di tutti i modi noti in cui l'intelletto può *percepire* qualcosa, onde individuare quale sia il migliore, non già, però, in senso assoluto, ma solo relativamente al conseguimento del fine che ci siamo proposti. L'*intellectus*, come mostra la disamina dei modi di conoscenza possibili (§19), è effettivamente *capax veritatis*, ma nella vita quotidiana questa possibilità è una tra le tante e, anzi, non è nemmeno la più necessaria, se consideriamo che la maggior parte delle nostre conoscenze ci vengono per sentito dire o esperienza vaga (§20).

Filippo Mignini ha efficacemente argomentato, tra l'altro, l'ambiguità dell'uso del termine *intellectus* all'interno del TIE, ricordando come nella prima parte questo venga impiegato quasi come sinonimo di *mens* e quindi passibile di emendazione, mentre in seguito venga inteso come sinonimo del vero, sicché a Spinoza si potrebbe obiettare ciò che egli stesso in Ep2 obietta a Bacone, cioè di confondere mente e intelletto¹².

Nella già citata Ep37, tuttavia, proprio riassumendo i contenuti del trattato, Baruch affermava che «*ad hanc intelligendum, saltem quoad Methodus exigit, non est opus naturam mentis per primam ejus causam cognoscere, sed sufficit mentis, sive perceptionum historiolum concinnare modo illo, quo Verulamius docet*»¹³, lasciando supporre che, per la riflessione metodica, la distinzione tra intelletto e mente non è centrale, così come avremo modo di vedere non lo sarà la definizione univoca dell'immaginazione¹⁴.

In generale, l'*intellectus*, più che in due accezioni concettualmente diverse, sembrerebbe essere inteso in modo più o meno ristretto. In un primo momento, Spinoza appronta il suo piano e determina il fine che vuole raggiungere. Poiché la meta non è altrove ma sta piuttosto nel concepire diversamente la realtà che già ci sta di fronte, la causa per cui non cogliamo ancora l'ordine eterno della Natura non può stare che nel modo con cui, per lo più, percepiamo e conosciamo la Natura stessa. Dunque, poiché è l'*intellectus* che percepisce, occorrerà, *perfezionare* quest'organo affinché si concentri e sviluppi al massimo quelle potenzialità che più si confanno al nostro fine¹⁵. Ma l'*emenda-*

12. Cfr. Mignini 1997, segnatamente pp. 119-120. L'argomento vale anche a sostegno della tesi relativa all'acerbità filosofica del TIE e quindi alla sua collocazione negli anni subito seguenti la cacciata dalla sinagoga di Amsterdam. Forse, tuttavia, una tesi analoga in merito alla datazione, può essere sostenuta scorporando i dati su cui essa poggia – la forte presenza di Bacone e Cartesio nel testo, nonché i costanti riferimenti a una teoresi che nel TIE è per lo più solo presupposta ma che nelle opere successive verrà sviluppata anche ben oltre quanto qui si presuppone – dalla loro valutazione relativa all'"incompletezza" del lavoro.

13. Gebhardt 1925, vol. IV, p. 189. Si noti bene l'espressione "*mentis, sive perceptionum*" dove il riferimento è ai modi di *percepire* dell'intelletto (cfr. TIE, §19), il quale è considerato quindi, in questa formulazione, equivalente alla mente (cfr. anche TIE §109).

14. Cfr. TIE, §84.

15. Che l'intelletto sia passibile di perfezionamento, del resto, è una tesi ribadita ancora in TTP4, 4 (Gebhardt 1925, vol. III, p. 59): «*Cum melior pars nostri sit intellectus, certum est, si nostrum utile revera quærere velimus, nos supra omnia debere conari, ut eum quan-*

tio consiste nel mostrare quale sia, tra le modalità di conoscenza dell'*intellectus*, quella che appunto più si addice alla conoscenza dell'eterno, di modo che la *mens* sia costretta («*mentem ita cohibeamus*», §37) a conoscere in questo modo la Natura: «*bona erit Methodus, quæ ostendit, quomodo mens dirigenda sit ad datæ veræ ideæ normam*» (§38). La norma dell'idea vera data, tuttavia, non è fornita da altri che dall'*intellectus* stesso e, come mostrato (§§26-29), coincide con il suo quarto *modus percipiendi*. In tal senso, l'intelletto diventa norma di sé: in conformità al fine che ci siamo posti, fornisce la norma della verità da seguire e, contestualmente, ricava da questa l'essenza dell'errore che va evitato. In altri termini: è esso medesimo a fornire il *remedium* cercato all'inizio, nella misura in cui mostra come, per attendere alla conoscenza dell'eterno, sia necessario prestar fede solo a ciò che può essere percepito in un certo modo e non invece negli altri.

Si può quindi pensare che il genitivo *intellectus* passi dalla funzione di oggetto dell'*emendatio* a quella di soggetto, in quanto, considerato *strictu sensu* come organo della verità (*verum sive intellectus*, §68), permette contestualmente di mostrare in cosa consista l'errore e come debba essere diretta la mente per giungere felicemente al conseguimento del suo fine, ossia alla «*cognitionem unionis, quam mens cum tota Natura habet*» (§13). È in questo passaggio che consiste il *metodo*, tramite cui la verità si rivela come norma di sé medesima: l'itinerario di ricerca e ascesa verso l'Ente perfettissimo così delineato, impone un diverso atteggiamento critico verso la fonte epistemica delle nostre conoscenze, e, parimenti, solo in relazione al conseguimento di questo fine ultimo ha senso preferire un certo tipo di percezione intellettuale. L'emendazione è volta quindi nient'altro che a rendere l'intelletto «*aptum ad res tali modo intelligendas, quo opus est, ut nostrum finem assequamur*» (§18). E con ciò, si badi bene, non si vuol affatto dire che un certo margine di ambiguità in effetti non sussista, quanto piuttosto che, pur dato tale margine, questo non è tuttavia tale da incidere a livello concettualmente decisivo sull'impalcatura complessiva dell'opera. Il cuore del discorso sta altrove.

2. La verità allo specchio

Se l'inizio del TIE sembra riprendere lo stile autobiografico del *Discorso* di Cartesio, il problema di partenza, tuttavia, come abbiamo già visto, non è immediatamente quello del modo per giungere ad una conoscenza chiara e distinta, ma quello dell'autentica felicità e della vita migliore. Solo dopo aver posto il quadro generale e le ragioni che l'hanno spinto verso la sua ricerca, Spinoza si preoccupa di enunciare i modi possibili in cui è dato conoscere qualcosa, fondandosi sul presupposto che il Sommo Bene, se è tale, non può stare altrove da dove siamo ma va cercato intorno a noi, modificando il nostro

tum fieri potest, perficiamus; in ejus enim perfectione summum nostrum bonum consistere debet».

modo di conoscere la realtà, sicché la ricerca etica viene di fatto a coincidere con una ricerca *gnoseologica*.

Ora, se prestiamo attenzione ai modi di percepire dell'intelletto, quello che poi risulterà adeguato, cioè il quarto, si mostra tale in quanto è l'unico che consente una conoscenza *immediata* della cosa conosciuta, laddove anche il terzo – per non dire dei primi due – implica comunque un'inferenza e quindi il ricorso ad un *medium* diverso dalla cosa stessa conosciuta. L'intuizione ha il carattere dell'immediatezza e l'immediatezza ha il carattere dell'identità: la conoscenza adeguata è quella in cui il conoscere qualcosa è appunto identico al sapere di conoscere quel qualcosa, ovvero quella dove la cosa conosciuta è colta in virtù di ciò che la rende conoscibile proprio in quanto è quella cosa. Ma è l'essenza ciò per cui una cosa è quella che è, sicché noi possiamo cogliere immediatamente qualcosa quando ne percepiamo direttamente l'essenza: «*res percipitur per solam suam essentiam*» (§19)¹⁶.

L'essenza di una cosa è ciò per cui una cosa è se stessa, ovvero ciò posto il quale è posta la cosa e tolta la quale è tolta la cosa. L'essenza è il *quid* che identifica la *res* in quanto quella certa *res*. È quindi chiaro che noi conosciamo davvero la cosa quando abbiamo idea della sua essenza, ovvero quando l'idea ha per oggetto ciò che rende la cosa che conosciamo proprio quella cosa lì e non un'altra, ossia la individua in sé e per sé. Spinoza, sulla scorta di Cartesio, chiama *essenza oggettiva* (*essentia objectiva*) l'idea che ha per oggetto l'essenza della cosa, ovvero l'idea in cui l'essenza che nella cosa esiste come forma della sua esistenza, cioè *formaliter*, esiste nell'idea come suo oggetto ideato: l'essenza oggettiva è l'essenza della cosa in quanto oggetto di un'idea.

Orbene, «*idea vera est diversum quid a suo ideato*» (§33): la verità sta nell'idea, non nella cosa, ossia, in quanto tale, non è *in re* ma *in intellectu*. Quando percepiamo l'essenza oggettiva di qualcosa, noi cogliamo di quel qualcosa

16. In queste pagine sembrano numerosi gli echi aristotelici. Qui, in particolare, il testo fa pensare al *De Anima*. Benché non vi siano prove che Spinoza, nel periodo della stesura del TIE, abbia letto quest'opera, è significativo che nell'inventario della sua biblioteca, risulti un *Aristoteles, Opera [...]*, J. Oporinus, Basilea, 1548, che contiene appunto anche il trattato in questione (cfr. l'inventario della biblioteca spinoziana riportato in P. Pozzi, *La biblioteca di spinoza*, in Lucas e Colerus 1994, p.160). Nel testo aristotelico, si rinviene sia la quadripartizione tra *aisthesis*, *doxa*, *epistème* e *nous* (*De anima*, 428a), sia la tesi per cui «*o nous [est]in eidos eidon*» (*De anima*, 432a). E si tenga conto che per Aristotele il *nous* indica appunto la facoltà di intuire direttamente la verità dei principi primi di ogni scienza (cfr. *Etica Nicomachea*, 1140b 30 – 1141a 5). Cfr. TIE, §19: «*si accurate attendo, possunt omnes ad quatuor potissimum reduci. I. Est perceptio, quam ex auditu, aut ex aliquo signo, quod vocant ad placitum, habemus. II. Est perceptio, quam habemus ab experientia vaga, hoc est, ab experientia, qua non determinatur ab intellectu; sed tantum ita dicitur, quia casu sic occurrit, & nullum aliud habemus experimentum, quod hoc oppugnat, & ideo tanquam inconcussum apud nos manet. III. Est perceptio, ubi essentia rei ex alia re concluditur, sed non adaequate; quod fit, cum vel ab aliquo effectu causam colligimus, vel cum concluditur ab aliquo universali, quod semper aliqua proprietas concomitatur. IV. Denique perceptio est, ubi res percipitur per solam suam essentiam, vel per cognitionem suae proximae causae*».

l'interessa della sua essenza, ovvero abbiamo *idea* della sua piena essenza. Ma aver *idea* dell'essenza di qualcosa vuol dire essere *certi* di quel qualcosa, giacché, conoscitane l'essenza, conosciamo tutto ciò che c'è da sapere:

la certezza non è nulla al di fuori della stessa essenza oggettiva; il modo con il quale sentiamo l'essenza formale è la stessa certezza. Donde appare di nuovo evidente che per la certezza della verità non è necessario alcun altro segno che il possesso di un'idea vera. [...] Da questo appare evidente che nessuno può sapere cosa sia la suprema certezza, all'infuori di chi possiede un'idea adeguata o l'essenza oggettiva di qualche cosa: identiche sono la certezza e l'essenza oggettiva. (§35)

L'equazione di Spinoza pone quindi come termini identici la verità, l'idea vera, l'idea adeguata, l'essenza oggettiva e la certezza. L'*idea* di questa equazione, ovvero l'idea stessa della verità, non intesa come verità di qualcosa ma come *verità della verità*, sarà *idea* di un'idea, e questo è precisamente il metodo:

poiché dunque la verità non richiede alcun segno, ma per togliere ogni dubbio è sufficiente avere le essenze oggettive delle cose o – è lo stesso – le idee, da qui segue che non è vero metodo cercare un segno della verità dopo l'acquisizione delle idee, ma che il vero metodo è la via per cercare la verità stessa o le essenze oggettive delle cose o le idee (tutti questi termini significano la stessa cosa) nell'ordine dovuto. [...] Il metodo [...] consiste nell'intendere che cosa sia l'idea vera, distinguendola dalle restanti percezioni e investigandone la natura. (§§36-37)

Da ciò risulta che il metodo può essere inteso come *idea regolativa* in quanto è *idea* di cosa sia la verità in quanto tale o, se si preferisce, la forma della verità. In quanto *idea* di *idea*, l'idea del metodo è anche verità della verità, ma niente più che questo. Il metodo ci dice infatti cosa sia la verità, ma di per sé non implica che tutte le nostre conoscenze siano vere. Anzi, tenuto conto di quanto osservava Spinoza all'inizio dell'esame, proprio perché ben poche sono le cose che conosciamo direttamente mediante la loro essenza, saranno ben poche anche le conoscenze che l'analisi metodica potrà rivelare effettivamente adeguate, ossia certe e indubitabili. In tal senso, il metodo costituisce sì una conoscenza normativa ma, proprio perché normativa, non implica di per sé la sua attuazione o la misura della sua attuabilità: il metodo è la stessa norma dell'idea vera data, ma di per sé non è già il darsi di un'idea vera. Anzi, ben al contrario – ed è un punto decisivo –, il metodo come tale *presuppone* il darsi di un'idea vera:

il metodo non è altro che conoscenza riflessiva o *idea* di *idea*. E poiché non si dà *idea* di *idea* se prima non si dà *idea*, non si darà metodo se prima non si dia un'idea. Perciò sarà buon metodo quello che mostra in che modo la mente debba essere diretta secondo la norma di un'idea vera data. Inoltre, poiché il rapporto che c'è tra due idee è identico a quello che c'è tra le essenze formali di quelle idee, da ciò segue che la conoscenza riflessiva dell'idea dell'ente perfettissimo sarà superiore alla conoscenza riflessiva delle restanti idee. Ossia, sarà perfettissimo quel metodo che mostra come si debba dirigere la mente secondo la norma dell'idea data dell'ente perfettissimo. (§38)

È questo un punto assai delicato del TIE, giacché Spinoza non parla mai direttamente né discute analiticamente di questo *Ens perfectissimus* a cui fa sovente riferimento. Non è tuttavia difficile intendere per esso l'*Ipsum Esse per se subsistens* della tradizione scolastica: in quanto *ens increatum* esso è anche «*unicum, infinitum, hoc est, est omne esse, et præter quod nullum datur esse*» (§76). Ciò che ora importa sottolineare è che solo l'idea di un tale ente può davvero fondare il metodo, in quanto solo di un ente infinito o si dà conoscenza adeguata o non si dà alcuna conoscenza: se ho l'idea di un ente infinito, non è infatti possibile che alla sua essenza oggettiva manchi qualcosa, ovvero che essa sia in sé inadeguata, cioè l'idea di un ente infinito non può che essere vera. Da cui segue che l'idea vera per eccellenza è l'idea dell'Ente perfettissimo. Ma l'ente infinito è anche l'origine e il fondamento di tutta la Natura, sicché la sua idea sarà anche, necessariamente, la prima in ordine logico da cui dedurre ogni altra.

Torniamo a quanto Spinoza osserva circa l'innatismo dell'idea vera: «*per vim nativam intelligo illud, quod in nobis a causis externis non causatur*» (nota *k*, §31). L'idea vera è tale per forza innata, cioè è resa vera non dal confronto con l'esperienza, bensì, al contrario, risulta adeguata all'esperienza in quanto è vera: l'adeguazione segue dalla verità e non viceversa¹⁷. Ciò significa che non solo la verità non può essere *in re* ma deve pure essere intesa *simul re*, ossia, – anche senza voler citare la celebre espressione dell'*Ethica*, «*ordo, et connexio idearum idem est, ac ordo, et connexio rerum*»¹⁸ – bisogna comunque assumere che la verità dell'idea non sia causata da nulla di estraneo al pensiero stesso e che quindi dipenda unicamente da altre idee e dall'*ordine* con cui ne è ricavata. In tal prospettiva, la citazione dell'Ente perfettissimo indica precisamente la prima idea da cui tale ordine deve principiare, giacché, per definizione, deve senz'altro essere un'idea vera.

Ora,

aggiungi che l'idea si dà oggettivamente nello stesso modo con cui l'ideato si dà realmente. Se dunque si desse in natura qualcosa che non ha alcun rapporto con le altre cose, anche la sua essenza oggettiva, la quale dovrebbe convenire totalmente con l'essenza formale, non avrebbe neppure alcun rapporto con le altre idee, ossia non potremmo concludere nulla rispetto ad essa. Al contrario, le cose che hanno un rapporto con le altre, come sono tutte quelle che esistono in natura, sono oggetto di inteliezione e anche le loro essenze oggettive avranno lo stesso rapporto; ossia, da esse saranno dedotte altre idee che a loro volta avranno un rapporto con altre. (§41)

17. In E2Def4 e poi in Ep60, Spinoza sembrerà preferire il termine “adeguato” per indicare la natura in sé dell'idea, considerata “vera” in quanto conveniente con il suo ideato. Nel TIE, tuttavia, questa sfumatura terminologica non pare presente, e le rare occorrenze del termine “adeguato” lo presentano come sinonimo di “vero”. Il problema è invece quello della dipendenza o meno della verità dell'idea dal rapporto con il suo ideato, considerato in quanto esistente al di fuori di essa. Ovvero dell'autonomia epistemica dell'idea vera in quanto realtà cogitativa – cioè della sua “attività”, per dirla con l'*Ethica*.

18. E2P7.

Il passo è centrale in quanto dimostra la possibilità di pervenire alla conoscenza completa dell'ordine naturale procedendo deduttivamente da un'idea all'altra. Questa deduzione non è contraddittoria con la tesi per cui la conoscenza adeguata è conoscenza immediata, nella misura in cui si tien conto che la deduzione *ordine geometrico* si limita a ricavare da certe premesse conclusioni che sono già implicite in esse, o, per dirla più brevemente, in termini kantiani, si occupa di giudizi analitici e non sintetici. L'immediatezza stessa cui giunge il quarto modo di conoscenza, per altro, può essere intesa come l'identità essenziale del soggetto e del suo predicato, ovvero la coappartenenza necessaria, cioè inscindibile, dell'uno all'altro: io conosco in questo quarto modo che un certo soggetto S è il suo predicato P, quando so che appartiene all'essenza di S l'esser-P, ovvero che S è di per sé un esser-P. La stessa causa prossima di qualcosa, è ciò che ne determina l'esistenza, ovvero ciò a cui appartiene per essenza di avere il suo causato come effetto: se vogliamo conoscere P, la sua causa prossima è S, giacché P si pone essenzialmente solo in quanto si pone S di cui P è predicato, quindi possiamo conoscere davvero quale sia l'essenza di P solo se conosciamo S di cui si predica e nella cui essenza si colloca.

Del resto, garantire la possibilità della deducibilità delle idee come mezzo per giungere alla conoscenza della natura, è un passo esso stesso necessitato dalla natura *innata* dell'idea vera prima evidenziata. Giacché l'idea vera non può essere tale in quanto si adegua al suo ideato, ne risulta che solo procedendo deduttivamente da un'idea all'altra è possibile fondare la certezza del sapere, visto che la conferma empirica della verità ideale – cioè la deducibilità della conoscenza dell'essenza dall'esperienza –, si configura a questo punto come qualcosa di apertamente insensato¹⁹. E si noti: l'ordine delle idee, coincidente con l'ordine stesso della natura, non è qualcosa che vada formandosi o producendosi – non ha a che fare con processi *emanazionistici* – ma è già da sempre

19. Stando a Matheron 1987, il TIE testimonia non solo il percorso intellettuale compiuto da Spinoza per giungere al cuore del proprio discorso, ma anche l'intento di far passare a un pubblico cartesiano alcune tesi nettamente anticartesiane, come quella della completa intelligibilità del reale che segue da quanto appena enunciato. L'incompletezza del TIE, dipenderebbe quindi per Matheron dal fatto che, ad un certo punto, Spinoza si rese conto di come tale tesi fosse insostenibile restando all'interno della concettualità cartesiana, sicché occorreva ripartire da capo, limitandosi a postularla come assioma. L'ipotesi ha una sua verosimiglianza, ma in merito si può notare, da un lato, che di cartesiano nel TIE c'è al più la terminologia, e tutta l'opera suona semmai come una critica esplicita a Cartesio, sicché non serve pensare a una tesi che Spinoza vorrebbe surrettiziamente far passare al suo pubblico, giacché questo, se fedele al Francese, di certo avrebbe comunque accettato ben poco anche delle rimanenti parti del lavoro. D'altro canto, poi, questa lettura finisce per non sottolineare il fatto davvero centrale: se l'intelligibilità completa del reale fu alla fine posta come assioma, ciò non significa forse che Spinoza riconobbe la sua indimostrabilità? Ma, stando al TIE, come può essere vera un'idea indimostrabile, cioè non deducibile da altre idee vere e quindi connessa *ordine geometrico* con esse? Pare dunque più facile supporre – con Mignini – che il lessico cartesiano (e baconiano) del TIE non testimoni tanto del pubblico a cui Spinoza intendeva rivolgersi, quanto piuttosto della precocità dell'opera. Sul superamento del TIE e la compiuta concettualizzazione portata a termine nell'*Etica* del necessitarismo logico spinoziano cfr. Messeri 1990.

tutto dato e implicito nell'idea dell'Ente perfettissimo, che di quell'ordine va appunto inteso come il *sostrato*. È l'intelletto che ripercorre le connessioni tra le idee, deducendo le une dalle altre, ma ciò è possibile mercé l'eternità dell'ordine stesso, sicché la presupposizione dell'idea dell'Ente perfettissimo viene di fatto a coincidere non solo con la presupposizione del darsi di un'idea vera, ma anche con il darsi dell'ordine di tutte le idee, in virtù delle quali ogni idea può dirsi vera²⁰.

Cosa ricaviamo da tutto ciò? La verità come tale o l'esistenza dell'Ente perfettissimo, sono i *presupposti* del metodo, *non* i suoi problemi, il cuore della questione evidentemente non sta nemmeno qui: il metodo non serve a conquistare la verità così come non serve a dimostrare l'esistenza di Dio, ma anzi, la riflessione metodica è possibile solo presupponendo entrambi questi elementi. Il discorso iniziale intorno al Sommo Bene trova ora la sua riformulazione in termini puramente logici: dacché siamo, noi siamo nella verità e al cospetto dell'Ente perfettissimo. Qual è quindi il problema, dove conduce la via del metodo spinoziano? All'autoevidenza della verità medesima e al prendere coscienza di essa. Ciò che si dovrà allora spiegare sarà non solo e non tanto cosa sia e perché vi sia l'errore, quanto, ancor più in generale, *come sia possibile*.

3. Per una fenomenologia dell'errore

L'esame dei diversi tipi di idee inadeguate occupa senz'altro, in proporzione, la parte più cospicua del TIE, configurandosi come una vera e propria *pars destruens* di baconiana memoria. La tesi guida è che la verità non solo è norma di se stessa ma è anche ciò che sola può mostrare cosa sia la non verità e quindi indicare i mezzi per tenerne lontana la mente.

Se l'idea vera è idea adeguata, ossia idea in cui la cosa è concepita nell'interezza della sua essenza e non solo sotto qualche aspetto parziale, ne segue che la non verità sarà inevitabilmente l'inadeguatezza dell'idea che non riesce porsi come piena essenza oggettiva del suo ideato. Ora, Spinoza distingue tre modalità della non verità a seconda che l'idea inadeguata sia una semplice ipotesi, sia erroneamente considerata vera, oppure sia oggetto di dubbio. Nel primo caso abbiamo un'idea finta, ossia un giudizio nel quale di un certo soggetto S si asserisce una certa proprietà P solo perché questo non è né necessario né contraddittorio e quindi può essere supposto come possibile (§§50-65). Nel secondo caso abbiamo un'idea falsa, ovvero quando asseriamo e diamo il nostro assenso al giudizio che di S predica P senza tener conto della natura di S e di P, dalla quale si potrebbe invece inferire che i due termini non si apparten-

20. Parlando il linguaggio dell'*Etica*, si deve infatti dire che la tesi dell'unicità della sostanza implica che non esista differenza *sostanziale* tra i singoli enti e che quindi, propriamente, ad esistere sia unicamente Dio, di cui le cose singolari sono espressioni modali, che si distinguono da dalla sua esistenza *razionalmente* ma non *ontologicamente*. Sull'eternità delle concatenazioni modali si tenga per altro conto di E1P28 e E2P8.

gono affatto (§66-76). Nel terzo caso abbiamo un'idea dubbia, la quale implica una «*suspensio animi*» tale per cui non riusciamo a deciderci se ad S effettivamente appartenga o meno P (§§77-80).

Occorre notare che per Spinoza la possibilità è essa stessa un semplice modo di pensare, ossia un'ipotesi che noi facciamo in merito a qualcosa di cui non abbiamo una conoscenza adeguata, giacché se la necessità o impossibilità della cosa ci fossero note, ossia ne conoscessimo le cause, non potremmo più ritenere la cosa possibile, ma dovremmo pensarla necessaria o impossibile, e quindi non potremmo supporne o fingerne alcunché, né tantomeno dubitarne. Emerge qui il cardine di tutta l'ontologia spinoziana: una cosa o è causa di sé o è causata da altro, ma se è causa di sé deve avere in sé la ragione della sua esistenza e quindi non se ne può fingere niente, se invece è causata da altro, nella misura in cui la serie causale che ne pone l'esistenza ci sfugge nella sua interezza, noi non possiamo conoscere con adeguata precisione la necessità o impossibilità della tal cosa. Da ciò segue subito che la possibilità non inerisce alla cosa in sé considerata, né appartiene alla sua essenza, essendo piuttosto il modo in cui *noi* pensiamo ciò che conosciamo solo inadeguatamente, sicché la cosa in quanto possibile è essa stessa da intendersi come ente di ragione. E lo stesso discorso vale per le pure essenze: possiamo ipotizzare, ossia pensare che sia *possibile* attribuire P ad S, solo se, non conoscendo adeguatamente i termini, non abbiamo ragioni determinati per concludere che tale predicazione sia necessaria o impossibile.

La differenza tra idee false e idee finte sta dunque tutta nel fatto che, mentre le idee finte sono deliberatamente supposte tali, eventualmente anche in malafede (§56), ossia ci è noto che la predicazione in cui consiste appunto l'ipotesi finta è una predicazione possibile – quindi già a priori fondata su una conoscenza parzialmente inadeguata – ebbene, nel caso delle idee false noi *diamo l'assenso* al nostro giudizio e pertanto lo *crediamo* vero: abbiamo un'idea inadeguata dei termini che prendiamo in considerazione, ma questa inadeguatezza non ci è nota, come invece nel caso della finzione. Dire il falso, implica sempre, in qualche modo, la buonafede, e il falso stesso può essere svelato come tale solo attraverso un'analisi accurata dei termini e delle idee, di modo da mostrare se effettivamente ciò che asseriamo può essere asserito, o se piuttosto, identificando i diversi, non stiamo cadendo in contraddizione: «*falsitas in hoc solo consistit, quod aliquid de aliqua re affirmetur, quod in ipsius, quem formavimus, conceptu, non continetur*» (§72). Ma, appunto, per mostrare che di qualcosa affermiamo un *quid* che non è contenuto nel suo concetto, occorre analizzarne il concetto stesso con cura e non ci si può limitare ad averne un'idea confusa o indistinta. Si noti: dare l'assenso a una proposizione non implica necessariamente – e cartesianamente – un atto di libera volontà, ma consiste in una certa deduzione, la quale, a seconda del tipo di idee da cui procede e dal loro grado di certezza, può condurre a idee false, finte o dubbie. Semmai, è solo la presenza di idee vere che consente di identificare come tali le idee non vere, giacché, all'interno dell'ordine della deduzione, questi due generi entreranno in contraddizione tra loro. E con ciò si ribadisce la presupposizione del-

la verità da parte del metodo, la quale non solo ne è implicata, ma si mostra anche condizione di possibilità per mostrare la non verità come tale²¹.

Mentre le idee finte e false sono asserzioni, l'una ipotetica e l'altra contraddittoria, l'idea dubbia, propriamente, non è un'affermazione ma l'indecisione circa qualcosa che non si sa se affermare o negare, giacché non riusciamo a stabilire con esattezza la connessione che intercorre tra i termini che stiamo considerando: il dubbio non può che nascere da una considerazione tanto confusa delle cose che, non solo non abbiamo né la possibilità di supporre un possibile, né la falsa certezza di asserire il falso, ma non arriviamo a concludere proprio niente circa ciò che stiamo esaminando. Nell'idea dubbia il nesso tra soggetto e predicato non riesce nemmeno a essere instaurato e quindi, appunto, non sappiamo né se l'uno convenga all'altro né se non convenga. Se così stanno le cose, le stesse ipotesi scettiche che Cartesio assume per valutare quale sia l'unica conoscenza che possa resistere ad un dubbio globale, sono inconsistenti: possiamo infatti dubitare di essere svegli o di sognare solo se non abbiamo una conoscenza adeguata di cosa sia la veglia e di cosa sia il sonno e quindi non abbiamo distinto tra i due concetti, cioè abbiamo di entrambi una conoscenza del tutto confusa, ove appunto l'uno e l'altro paiono indiscernibili. Parimenti, possiamo immaginare un genio ingannatore solo se pensiamo che a una natura divina dotata di onnipotenza possa convenire un intento menzognero, ma non appena attendiamo all'idea di Dio e ne vagliamo con scrupolo il concetto, risulta evidente che se Dio è tale non può essere ingannatore (§79). Non è un caso, allora, che il *Tractatus* di Spinoza non abbia preso il via da un dubbio *epistemico*, come il *Discours* di Cartesio, quanto piuttosto, dalla già ribadita necessità *esistenziale* di mettersi alla ricerca di un *Bene certo*, per quanto incerta potesse sembrare la via del suo conseguimento (§6).

Ora, da tutto ciò si ricava che la *possibilità* è la forma generale, necessaria e sufficiente, a caratterizzare l'inadeguatezza di un'idea: non solo si può fingere o dubitare di qualcosa in quanto è possibile farlo, ma anche il falso lo si può affermare solo nella misura in cui non appare una qualche determinazione che imporrebbe invece di affermare necessariamente il vero. La conoscenza adeguata è *necessariamente necessaria*, si articola *ordine geometrico*, deducendo ciascuna idea dalle altre, e nella misura in cui la mente permane in essa può dirsi realmente un *automa spirituale* (§85). Per contro, la possibilità nasce da una conoscenza parziale dell'essenza della cosa, la quale rende a sua volta possibile predicare della cosa proprietà o stati o azioni che non sono ricavati né dedotti dalla sua propria natura, ma le sono ascritti dall'esterno – fingendoli o falsamente predicandoli –, oppure si dubita che possano appartenere realmente. A sua volta, questa parzialità dipende dal fatto che non disponiamo di una conoscenza immediata della cosa stessa – la quale caratterizza il quarto modo di conoscenza –, ma ricaviamo l'essenza della cosa da altro e quindi questo altro condiziona il nostro stesso conoscere.

21. Cfr. TIE, §§59-61, dove per altro Spinoza sostiene che è l'intellezione a limitare la finzione.

La domanda decisiva a questo punto è: cosa impedisce all'intelletto di rapportarsi e conoscere le essenze delle cose sempre in modo immediato e quindi adeguato?

La forma del pensiero vero deve risiedere proprio nel pensiero stesso, senza relazione ad altri; né riconosce l'oggetto come causa, ma deve dipendere dalla stessa potenza e natura dell'intelletto. (§71) [...] Quando affermiamo di qualche cosa alcunché che non è contenuto nel concetto che formiamo di essa, ciò indica un difetto della nostra percezione, ossia che abbiamo idee quasi mutile e tronche. Se come appare a prima vista appartiene alla natura dell'ente pensante formare pensieri veri cioè adeguati, è certo che le idee inadeguate sorgono in noi soltanto da questo: che siamo parte di un qualche ente pensante, alcuni pensieri del quale costituiscono la nostra mente in modo intero, altri solo in parte. (§73)

L'intelletto, *in quanto finito*, da un lato presuppone – aristotelicamente²² – un intelletto infinito come suo fondamento e condizione di possibilità, dall'altro risulta per natura indotto a concepire le cose in modo parziale. In tal senso, l'intelletto è *ontologicamente* impossibilitato a concepire *tutte* le idee immediatamente e in modo immediatamente adeguato, giacché parte finita di un intelletto infinito. Ma ciò implica anche che può senz'altro concepire almeno *alcune* idee in modo adeguato, e giacché da idea vera segue idea vera, può ricostruire mediatamente l'ordine immediato delle idee, giungendo alla conoscenza adeguata della realtà tutta.

Quali sono tuttavia i pensieri dell'ente pensante che costituiscono la nostra mente in modo intero e quindi necessariamente adeguato? Senz'altro deve trattarsi di qualcosa che l'ente pensante infinito può pensare in modo immediato e adeguato solo pensando la nostra mente, cioè tale per cui esso è se è posta la nostra mente e non è se essa è tolta. Ma le idee che formano il contenuto del nostro pensare non sono necessariamente adeguate come tali, e anzi la loro inadeguatezza è precisamente ciò che dobbiamo spiegare, sicché ciò che pensiamo adeguatamente in quanto l'ente pensante pensa in noi, non possono essere immediatamente e necessariamente le idee contenute nella nostra mente. Non resta quindi altro che la mente stessa, intesa essa medesima come idea formata dall'ente pensante, ossia, parlando con il linguaggio dell'*Etica*: la mente è un'idea di Dio e come tale non può che essere adeguata, giacché la sua idea della nostra mente costituisce completamente – e quindi adeguatamente – la nostra mente, ossia, per pensare questa parte del pensiero, l'ente pensante deve precisamente e immediatamente pensare la nostra mente²³.

22. Cfr. *De anima*, 428b. Nella tesi spinoziana pare sentir infatti riecheggiare la celebre distinzione aristotelica tra intelletto in atto – inteso come luogo dove le essenze delle cose sono eternamente pensate e conosciute – e intelletto in potenza, il quale presuppone il primo come condizione di possibilità del suo conoscere. Nell'*Etica*, tuttavia, dove questa tesi potrà essere sviluppata su ben altri fondamenti rispetto a quelli disponibili nel TIE, la posizione aristotelica – e principalmente la possibilità di un intelletto in potenza – verrà esplicitamente rigettata (cfr. E1P30S), benché una formulazione assonante al passo appena letto si ritrovi in E2P11C.

23. Cfr. tra l'altro E5P30. Questo genere di argomentazioni sarà decisivo, tra l'altro, per la dimostrazione dell'immortalità della mente.

Parallela a questa spiegazione, per così dire, “dall’alto”, Spinoza introduce anche una seconda causa “dal basso”, per giustificare la parzialità e l’inadeguatezza:

le idee finte, le false e le altre traggono la loro origine dall’immaginazione, cioè da alcune sensazioni fortuite e (per così dire) slegate, che non sono originate in noi dalla stessa potenza della mente ma da cause esterne, a seconda che il corpo, sia nel sonno che nella veglia, riceva movimenti diversi. O, se si preferisce, si prenda qui per immaginazione ciò che si vuole, purché sia diverso dall’intelletto, e l’anima vi si rapporti passivamente. Infatti, è indifferente quale concetto si prenda, poiché sappiamo che essa è qualcosa di vago e rispetto al quale l’anima è passiva, e allo stesso tempo sappiamo anche liberarcene mediante l’intelletto. Quindi nessuno si meravigli se qui non provo ancora che c’è un corpo e altri aspetti necessari, e tuttavia parli di immaginazioni del corpo e della sua costituzione, infatti, come dissi, fa lo stesso quale concetto ne accolga, poiché so che l’immaginazione è qualcosa di vago, eccetera. (§84)

Qui, dunque, la funzione dell’immaginazione è unicamente quella di individuare un elemento eterogeneo rispetto all’intelletto – e rispetto a cui le facoltà intellettive siano *passive* –, determinato da impressioni ricevute «*ab aliqua re singulari corporea*» (§82), il quale imponga alla mente rappresentazioni di per sé necessariamente inadeguate, in quanto non dedotte *ordine geometrico*, ma ricavate appunto da modificazioni fortuite ed estranee alla potenza della mente. In un certo senso, è come se Spinoza stesse presentando l’elemento minimo ed essenziale della sua teoria delle passioni e dell’immaginazione – di cui conosciamo i ben più approfonditi sviluppi –, onde mostrare il ruolo che essa ricopre nella dialettica dell’inadeguatezza: quella di rimarcare ed escludere che la conoscenza adeguata possa derivare dall’empiria e quindi da qualcos’altro che non sia l’*ordo et connexio idearum*. In questa sede, non è quindi rilevante né la dinamica delle passioni²⁴, né una compiuta teoria dell’immaginazione, né una dimostrazione della tesi per cui la mente è *idea corporis*: non si tratta di omissioni, ma di sviluppi che qui e ora non sono necessari al discorso che si sta conducendo – e che forse, pertanto, non erano nemmeno stati raggiunti.

Scopo di questo discorso – ecco il cuore del problema – è individuare invece cosa impedisca all’intelletto di permanere nell’adeguatezza. Un’adeguatezza totale e costante è esclusa dalla definizione ontologica dell’intelletto umano come parte dell’intelletto infinito, dalla quale definizione discende per altro anche la certezza che almeno qualcosa è senz’altro garantito conoscerlo in modo adeguato – giacché l’intelletto infinito può pensare quella cosa solo pensando l’intelletto finito –, cioè l’idea stessa dell’intelletto finito o mente. E poiché da un’idea vera si può giungere a un’altra idea vera se si procede *ordine geometrico*, cioè seguendo le reciproche implicazioni e relazioni tra le idee stesse, partendo da questa idea e procedendo in quest’ordine è possibile giungere a conoscere l’intero ordine complessivo della natura. Per contro, l’immaginazione assomma in sé l’alternativa a questo procedimento: la mente *patisce*

24. Cfr. TIE, §109.

le impressioni che le giungono dall'esterno, le sue idee non sono causate da altre idee – cioè dalla potenza del pensiero –, e quindi non possono che risultare inadeguate. Dunque l'*emendazione* consiste nell'affrontare la conoscenza del mondo, non a partire dalle impressioni che l'immaginazione ci offre delle cose, ma dall'idea stessa della nostra mente o intelletto, deducendo da essa le idee delle cose che possiamo o non possiamo conoscere – il che in buona misura è ciò che Spinoza svilupperà nei quattro quinti dell'*Etica*.

Ma il metodo non doveva far iniziare la conoscenza dalla conoscenza di Dio? L'obiezione è del tutto legittima. Tuttavia, occorre tener presente che la definizione ontologica dell'intelletto testé fornita, non esclude ma presuppone e implica quella di un ente infinito pensante. La torsione del discorso metodico che riporta l'attenzione sull'intelletto, va dunque intesa non tanto come una ritrattazione di quanto detto, ma semmai come un suo approfondimento: l'idea stessa dell'intelletto così ottenuta è adeguata in quanto *consegue* dall'idea adeguata dell'ente infinito necessariamente pensante. Tuttavia, Dio sta alle spalle dell'intelletto, definisce le condizioni di possibilità del suo conoscere o non conoscere, ma, come anche il metodo stesso, non porta di per sé alla conoscenza delle cose singolari. Non a caso nell'*Etica*, a monte del *De Mente*, sta il *De Deo*: ciò non toglie che le resti innanzi aperto il mondo egli affetti, della schiavitù e della libertà, dove la partita in gioco riguarda appunto la conquista di una conoscenza che ad un tempo presupponga l'ente infinito come fondamento necessario, ma pure sia capace di cogliere adeguatamente la natura delle cose per l'unicità di cui ciascuna è portatrice²⁵. Questo intento è già del tutto esplicito nel TIE, e anzi ne costituisce il tema portante, nonché, come vedremo, il cuore più propriamente aporetico.

4. *Reliqua desiderantur*

Il metodo deve garantire queste cose: 1. distinguere l'idea vera da tutte le restanti percezioni, preservando la mente da esse; 2. fornire regole affinché le cose sconosciute siano percepite secondo tale norma; 3. istituire un ordine per non essere affaticati da cose inutili (§49).

Il primo punto pare esaurito. S'è data una compiuta fenomenologia della non-verità e si sono individuate non solo le cause del suo insorgere ma anche il modo per evitarlo. Il secondo punto viene sviluppato nei §§91-98, dove Spinoza propone una prima versione della sua nuova teoria della definizione. Vale infatti la pena ricordare che uno degli intenti principali di tutto il sistema spinoziano resta quello di contrapporsi alla logica astratta che procede per ge-

25. Si noti che nel TIE, seppure si afferma già che l'intelletto finito è parte del pensiero finito di Dio, è assente la concezione della mente come idea del corpo, sviluppata invece a partire dalla KV, la quale porterà agli esiti di E5P29 e seguenti, dove lo stesso conseguimento della conoscenza delle cose singole sarà fatto dipendere dalla presenza in Dio dell'idea dell'essenza eterna del corpo.

neri e universali, fornendo piuttosto una *logica concreta*, cioè volta a individuare e definire le cose nella loro singolarità specifica. Per giungere a questa formulazione, non occorre altro che dedurla dalla norma dell'idea vera, la quale è tale in quanto mostra la cosa nella sua essenza, cioè consente di inferirne tutte le proprietà, escludendo qualsiasi predicazione basata sulla categoria del possibile.

I problemi sorgono semmai con il terzo punto, il quale non è affatto assente ma anzi costituisce il luogo più problematico di tutto il TIE. Già trattando della verità, s'era infatti mostrato che ogni idea vera non può essere tale in virtù del suo ideato ma in quanto dipende da un'altra idea vera, cioè è resa tale non dall'intervento di forze estranee al pensiero – quali l'immaginazione – ma dalla sua stessa potenza pensante. E s'è pure mostrato, esaminando le idee non-vere, che la natura ontologica dell'intelletto implica che l'idea stessa dell'intelletto debba essere concepita necessariamente in modo adeguato e debba quindi essere il fondamento da cui ricavare *ordine geometrico* tutte le altre idee. Si tratta quindi di mettere a frutto le indagini svolte fin qui per mostrare in che ordine l'intelletto – si noti bene – debba procedere per poter riprodurre la concatenazione e l'ordine dell'idee che si dà in natura e che costituisce il fondamento stesso della loro verità nonché della loro dipendenza dall'Ente perfettissimo. A tale scopo, sono dedicati gli ultimi paragrafi del TIE, dal §99 al §110, che schematizziamo qui di seguito.

Il §99, ribadisce la necessità di non dedurre le idee degli enti reali da quelle degli universali astratti, e afferma che si deve procedere considerando la serie delle cose reali ossia delle cause. Il §100, specifica che tale serie non va confusa con la serie delle cose mutevoli (cioè delle esistenze, di per sé sottoposte a durata limitata), ma è bensì la serie delle «*res fixæ aeternaeque*». Il §101 asserisce che non occorre conoscere la serie delle esistenze delle cose mutevoli, giacché negli enti diversi da Dio l'esistenza non segue dall'essenza e quindi non conduce alla conoscenza di quest'ultima – conoscere la quale è invece l'obiettivo qui perseguito. Spinoza precisa quindi i caratteri delle *cose fisse ed eterne*: esse sono rispetto alle cose mutevoli le leggi del loro accadere e del loro ordinarsi, sono inoltre ciò senza il quale le cose mutevoli non possono né essere né essere concepite – sono cioè condizione necessaria del loro essere –, e, benché singolari, tali cose fisse ed eterne possono valere come genere per la definizione delle cose singolari e mutevoli e cause prossime di tutte le cose. Confrontando questo passo con KV1, 7 – dove si parla «di quelle cose che non esistono per sé ma solo per gli attributi di cui sono modi e per i quali, come se [questi] fossero loro genere, devono essere intese»²⁶ –, possiamo identificare le cose fisse ed eterne con ciò che in seguito Spinoza chiamerà “attributi”²⁷.

26. Trad. it. Mignini 2007, p. 126.

27. Il passo è stato a lungo dibattuto, ma per gli scopi del presente discorso, non è necessario entrare ora nel merito delle diverse proposte. In tal senso, tendiamo a concordare con Di Vona 1960, p. 60: «non compete al metodo specificare quali siano le realtà immutabili ed eterne. Basta che esso determini la specie di realtà cui deve indirizzarsi il conoscere, lasciando alla filosofia il compito di dedurre ed enumerare gli enti che ne fanno parte». Va

I §§102-103 rilevano la difficoltà del procedimento appena esposto: proprio perché le cose singolari sono tali da non implicare la loro esistenza, anche conosciute le essenze sarà comunque difficile conoscerne l'ordine delle esistenze. In merito, Spinoza richiama la necessità di condurre esperimenti: l'esperienza è infatti ciò che ci fa conoscere non l'essenza di qualcosa ma la sua esistenza attuale. Tuttavia, poiché la condizione di possibilità delle cose singolari è data dalla serie delle cose fisse ed eterne, il metodo deve indirizzare innanzi tutto alla conoscenza di queste ultime, senza la quale nemmeno gli esperimenti potranno avere senso e si ridurranno a esperienze vaghe. Affinché ciò sia dunque possibile, Spinoza riassume nei §§104-105 quanto già visto in merito all'idea vera e alla necessità della sua acquisizione *ordine geometrico*, giungendo alla conclusione che, per procedere rettamente e ordinatamente nella conoscenza delle cose – il che, si badi, costituisce il terzo obiettivo del metodo –, occorrerà partire da ciò che costituisce la forma della verità e da cui si possano anche dedurre i limiti conoscitivi dell'intelletto stesso. Abbiamo infatti visto che l'intelletto, per la sua stessa struttura ontologica, da un lato può essere organo del vero, ma dall'altro può anche incorrere in conoscenze errate, sicché occorrerà partire da un fondamento che possa ad un tempo rendere ragione di entrambe le alternative.

Entriamo quindi nel cuore più aporetico del TIE:

poiché in verità la parte principale del nostro metodo è di intendere nel modo migliore le forze dell'intelletto e la sua natura, siamo necessariamente costretti (da ciò che ho esposto in questa seconda parte del metodo) a dedurle dalla stessa definizione del pensiero e dell'intelletto. (§106) Ma fin qui non abbiamo avuto nessuna regola per trovare le definizioni e, poiché non possiamo darle se non dopo aver conosciuto la natura o definizione dell'intelletto e la sua potenza, da ciò segue che o la definizione dell'intelletto deve essere chiara per sé stessa, oppure non possiamo intendere nulla. Quella, però, non è affatto chiara per sé. Tuttavia, poiché le sue proprietà – come tutto ciò che ci vie-

però pur riconosciuto che l'obiettivo del metodo *non può* essere quello di limitarsi – aristotelicamente – alla conoscenza dell'eterno, quanto semmai indirizzare al modo per conoscere ogni ente singolare *in quanto espressione* dell'eterno stesso. In virtù di ciò, pare dunque meno condivisibile il modo in cui Di Vona prosegue (*ibidem*): «nel TIE non è dubbio cosa spetti a quella conoscenza, che abbiamo chiamato metafisica. Le spettano Dio e gli enti reali immutabili ed eterni. Le realtà singolari mutevoli cadono fuori di essa». Per Spinoza – come diverrà del tutto esplicito nello sviluppo successivo del suo pensiero – proprio questa *dicotomia ontologica* tra regno del divenire e regno dell'eterno è di principio impossibile: il diveniente, in quanto esiste e non è un puro nulla, non può non essere espressione dell'ente eterno e infinito, giacché, propriamente, solo esso esiste e nulla è al di fuori di lui. Il regno dell'infinito è infinito e non conosce orizzonte che lo circoscriva. Il problema è, semmai, proprio quello di capire come possa esistere continuità tra i due ordini di realtà e come anche l'ordine del divenire *debba* essere coerentemente dedotto da quello dell'immutabile. Le cose mutevoli non sono infatti estranee a quelle fisse ed eterne, ma ne sono conseguenza, e proprio in quanto hanno nelle cose eterne il loro radicamento ontologico, queste medesime cose eterne hanno quelle mutevoli come loro conseguenza, sicché, in questo senso, non possono essere concepite propriamente senza tenerne conto. Ora, a prescindere dalle difficoltà intrinseche in tutto ciò, il punto centrale che rimane comunque chiarito dal testo del TIE è che le essenze singolari vanno dedotte dalle essenze delle cose eterne, cioè l'essenza di un qualsiasi ente finito va dedotta dall'infinito.

ne dall'intelletto – non possono essere percepite in modo chiaro e distinto se non viene conosciuta la loro natura, allora la definizione dell'intelletto si farà conoscere da sola, se poniamo attenzione a quelle sue proprietà che conosciamo chiaramente e distintamente. Pertanto elenchiamo qui le proprietà dell'intelletto. (§107)

Cosa significa che «fin qui non abbiamo avuto alcuna regola per trovare le definizioni»? Non si era forse indicata proprio nei paragrafi immediatamente precedenti una teoria della definizione coerentemente dedotta da tutto ciò che precedeva? L'unica risposta plausibile sembrerebbe quella per cui la teoria della definizione sopra esposta richiede in realtà un'ulteriore fondazione che tenga conto delle forze e dei limiti stessi dell'intelletto, cioè della sua definizione. Tuttavia, o Spinoza intende palesemente contraddire quanto ripetuto ancora al §95 – «affinché la definizione si dica perfetta, dovrà spiegare l'intima essenza della cosa e farci evitare di assumere qualche proprietà al suo posto» – affermando cioè che la vera definizione dell'intelletto va ricavata dalle sue proprietà – cioè indirettamente e quindi necessariamente in modo inadeguato –, oppure, più propriamente, bisogna intendere: non sappiamo la vera definizione dell'intelletto, però ne conosciamo alcune proprietà in modo chiaro e distinto, e poiché possiamo concepire in modo chiaro e distinto certe proprietà solo presupponendo una definizione adeguata dell'intelletto di cui esse si predicano, noi dobbiamo aver già presupposto quella definizione quando conoscevamo quelle proprietà, quindi possiamo risalire ad essa esaminandole. Non serve sottolineare la palese contorsione del discorso, la quale permane anche a volerne salvare a tutti i costi la non contraddittorietà.

In realtà, la definizione di cosa sia l'intelletto, Baruch ce l'aveva di fatto già indicata proprio in quel §73 dove lo presentava come parte dell'ente pensante. Tale definizione era adeguata in quanto definiva l'intelletto in rapporto alla sua causa prossima – l'ente pensante infinito, appunto – e pure rendeva possibile dedurre tanto le sue proprietà che i suoi limiti – come poter concepire certe cose adeguatamente, altre inadeguatamente. In tal senso, il celebre *reliqua desiderantur* che gli editori pongono dopo il §110, si riduce di fatto alla riesposizione che qui Spinoza avrebbe dovuto far seguire: ciò che manca non è un ulteriore materiale tematico – anzi, da questo punto di vista, i giochi sono fatti –, quanto semmai un'ulteriore ripresa e risistemazione dei temi precedentemente visti.

Aggiungiamo ora i rilievi circa la problematicità che veniva rilevata in merito alla conoscenza immediata e diretta delle cose singolari, non solo in quanto mutevoli – cioè considerate quanto alla loro esistenza – ma anche nella loro essenza, il che imponeva di far precedere questa conoscenza dalla conoscenza delle cose fisse ed eterne – gli attributi di Dio, per dirla con l'*Etica* – che, in quanto condizioni di possibilità di quelle cose, possono essere considerati come loro generi. Il problema, in effetti, sta nel fatto che le cose singolari non sono *assolute* ma anzi esistono unicamente in quanto poste nell'ordine della Natura: *ciascuna cosa singolare può essere tale solo in quanto implica l'intera serie delle cose fisse ed eterne, l'intero ordine naturale, l'infinitudine stessa dell'Ente perfettissimo che costituisce il fondamento ultimo dell'essere di ogni cosa*. Le cose singolari, dunque, proprio perché concepite nella loro individua-

lità e non ridotte a generi astratti, vanno intese come implicanti l'infinito. L'idea vera stessa, se come tale è prodotta dalla potenza del pensare, non è certo prodotta dal nulla, ma è vera in quanto inscritta nell'ordine necessario delle idee così come sono eternamente pensante dall'ente infinito e infinitamente pensante. L'intelletto è certo una di queste idee esso medesimo e, in quanto tale, è idea vera. Ma affinché possa concepire in modo realmente adeguato una cosa, deve concepirla non come assoluta, quanto piuttosto come inscritta nell'intero ordine infinito dell'Essere, e deve pertanto concepire quello stesso ordine nella sua interezza, cioè concepire un infinito – posta la già rimarcata equivalenza tra *parzialità* e *inadeguatezza*. Ma concepire un infinito non può mai portare a una conoscenza *completa*, giacché si può sempre pensare di un infinito che qualcosa ancora resti da pensarne. E dunque ecco la conclusione: proprio in quanto l'intelletto emenda se stesso e si impone di fondare rigorosamente ogni sua conoscenza sull'ordine ideale necessario – il quale è per natura *infinito* –, proprio in questo tentativo, diciamo, l'intelletto stesso dovrebbe riconoscere l'impossibilità del suo conseguimento, e non già per motivi estrinseci, ma data la natura dell'infinito medesimo, la quale costituisce il limite *ontologico* di ogni conoscenza che pretenda di essere completa, venendo dunque a implicare la *necessità* di una conoscenza *strutturalmente inadeguata*.

Ecco il fantasma dello spinozismo. Abbiamo visto come fin dall'inizio del TIE, il problema non sia tanto la conquista della verità né la dimostrazione dell'esistenza di Dio, ma anzi, ammesse entrambe come presupposti, la possibilità da parte dell'intelletto finito di porsi in relazione adeguata ad esse. Se il Sommo Bene non può che essere eterno e infinito, non si può porre realmente il problema di *raggiungerlo*: esso deve già da sempre essere qui, ed esser stato raggiunto. Per contro, se stando al *commune vite institutum* non lo esperiamo, ciò non può che dipendere dal nostro non conoscerlo adeguatamente, né adeguatamente conoscere noi stessi e la nostra medesima natura: la *malattia mortale* è quindi l'inadeguatezza dell'intelletto a cogliere la verità e farsi esso stesso facoltà del vero. Ma proprio questo progetto, proprio questa via che il metodo dovrebbe tracciare, si mostra intrinsecamente impercorribile, giacché chiede all'infinito di farsi comprendere adeguatamente e completamente, cioè in modo tale che sia dato tutto insieme e non ne resti ancora oltre, il che è precisamente ciò che all'infinito non può accadere. La via del metodo appare interrotta perché essa in realtà non riesce a condurre da nessuna parte: non solo l'itinerario dalla non-verità alla verità è fittizio – in quanto il vero eterno deve esserci già come presupposto della ricerca stessa –, ma è fittizio tanto più perché intrinsecamente impraticabile. Eterna la verità, risulta eterno anche *il nostro* errare in essa²⁸.

È forse un caso che nell'*Etica*, il maggior ruolo lo svolga la *ragione*, cioè la conoscenza delle *nozioni comuni*, che come tale non è conoscenza delle cose singolari ma di ciò che è comune a molte cose singolari? Già stando al TIE,

28. Per quanto qui lo si possa solo sfiorare incidentalmente, non è inutile riflettere su quanto G. B. Vico verrà notando anni dopo il TIE, nel suo *De Antiquissima* (Vico 2005, p. 78): «*quo autem pacto infinitum in haec finita descenderit, si vel Deus id nos doceret, assequi non possemus*».

però, la martellante e quasi ossessiva confutazione della legittimità del dubbio metodico nonché dello scetticismo che ricorre in svariati luoghi lungo tutta l'opera, non è forse anche una maschera che tenta di dissimulare un esito nettamente contrario, il quale condurrebbe invece proprio a una *scepsi* infinitamente più radicale di quella dello stesso Cartesio? Ecco allora che, *nonostante l'Etica*, Spinoza poteva scrivere al sagace Tschirnhaus come queste riflessioni «*nondum ordine conscripta sunt*». Ma una pur così rapida espressione sembra ora evocare un abisso insospettato: l'impossibilità per la conoscenza di essere *ordine conscripta*, e dunque, a dirla tutta, l'impossibilità stessa di un *ordine geometrico* come modo adeguato per la conoscenza delle cose *singolari e infinite*.

Intraprendendo la via del filosofare e interrogandosi su di essa, proprio nelle pagine del TIE ci si mostra la grande campata che sorregge il pensiero spinoziano, la quale intende congiungere la singolarità della cosa, colta nella sua unicità, con l'infinitudine dell'ordine dell'Essere, di cui quella cosa, proprio in quanto unica, è necessaria espressione. Ora, ogni concezione ontologica che *costruisca* la cosa, cioè la *tinga*, ossia di nuovo la concepisca sulla base del *possibile* invece che dell'ordine necessario, è un tradire la realtà medesima di quella singolarità e ridurla allo statuto di *ens rationis*, finendo per considerarla come una qualsiasi figura geometrica, che certo esiste adeguatamente nel pensiero, ma che *non è reale*: questo precisamente – a dispetto di quanto si possa pensare – è ciò che Spinoza vuole evitare. Tuttavia, proprio per evitarlo, e dovendo riconoscere allora la cosa come espressione dell'infinito intero, ne viene che la *conoscenza adeguata* di essa risulti di fatto impossibile, giacché l'infinito non è tale per cui si possa porre un limite al suo conoscere e si possa dire dunque che non ne resti ancora di ignoto: l'ombra del mistero è l'essenza più autentica dell'infinitudine, ma è pure quell'ombra che implica di necessità la riduzione di ogni conoscenza dell'infinito a conoscenza parziale, quindi inadeguata. E questo è precisamente il secondo esito che Spinoza intende assolutamente eludere. La teoria delle *nozioni comuni* e la rivalutazione della *ragione* operate nell'*Etica*, muovono precisamente in questa direzione.

Ma stiamo all'aporia e chiediamoci: siamo sicuri che la si debba evitare? In fondo, proprio la necessaria inadeguatezza di ogni conoscenza – fondata sulla sua infinitudine necessaria e non sulla nostra semplice ignoranza – non implicherebbe pure un diverso *ethos*, un rispetto infinito per ogni essente, dovuto proprio al nostro strutturale non poterne affermare nulla che pretenda di esaurirlo in un *questo-e-solo-questo*? Forse, in tal modo, l'amore per l'ente infinito finirebbe per indurre non più un'infinita ed eterna letizia, quanto piuttosto un'infinita ed eterna angoscia. Non sarebbe però sul fondamento di questa angoscia che davvero potrebbe prender corpo la responsabilità di ogni atto, non determinato dalla pretesa di essere *Il Bene Che Si Compie*, ma dall'esporsi in prima persona innanzi al mistero dell'Essere, in quanto è il Destino stesso che a tanto ci chiama? *Reliqua desiderantur*: si tratta infatti di domande che Baruch non intendeva porsi. Ciò non significa, tuttavia, che, proprio seguendo il suo *metodo*, non spetti a noi affrontarle.

Riferimenti bibliografici

1. Edizioni delle opere di Spinoza

- Appuhn 1964: *Oeuvres de Spinoza*, nouvelle édition revue et corrigée d'après l'édition de Heidelberg, par Ch. Appuhn, Garnier, Paris 1964.
- Callois 1954: *Oeuvres complètes*, texte nouvellement traduit ou revu, présenté et annoté par R. Callois, M. Francès et R. Misrahi, Gallimard, Paris 1954.
- Curley 1985: *The collected Works of Spinoza*, ed. and transl. by E. Curley, vol. I, Princeton University Press, Princeton 1985.
- Gebhardt 1925: *Spinoza Opera*, im Auftrag der Heidelberg Akademie des Wissenschaften, hrsg. von C. Gebhardt, 4 voll., Carl Winter, Heidelberg 1925.
- Giacottini 1988: *Etica*, a cura di E. Giacottini, Editori Riuniti, Roma 1988.
- Koyré 1951: *Traité de la réforme de l'entendement et de la meilleure voie à suivre pour parvenir à la vraie connaissance des choses*, texte, traduction et notes par A. Koyré, Vrin, Paris 1951.
- Lécrivain 2003: *Traité de la réforme de l'entendement et de la meilleure voie à suivre pour parvenir à la vraie connaissance des choses*, introduction, traduction et commentaires par A. Lécrivain, Flammarion, Paris 2003.
- Mignini 1986: *Korte Verhandelng. Breve trattato*, a cura di F. Mignini, Japadre, L'Aquila 1986.
- Mignini 2007: *Opere*, a cura di F. Mignini e O. Proietti, Mondadori, Milano 2007.
- Mignini 2009: *Oeuvres I. Premiers écrits*, texte établi??? F. Mignini, trad. par M. Beysade, Puf, Paris 2009.
- Morgan 2002: *Complete Works*, with the translations of Samuel Shirley, edited by Michael L. Morgan, Hackett, Indianapolis 2002.
- Rousset 1992: *Traité de la réforme de l'entendement*, introduction, texte, traduction et commentaire par B. Rousset, Vrin, Paris 1992.

2. Letteratura secondaria

- Auffret-Ferzli 1992: S. Auffret-Ferzli, *L'hypothèse d'une rédaction échelonnée du Tractatus de Intellectus Emendatione de Spinoza*, «Studia Spinozana», 8, 1992, pp. 281-289.
- Di Vona 1960: P. Di Vona, *Studi sull'ontologia di Spinoza*, La Nuova Italia, Firenze 1960.
- Dufour-Kowalska 1975: G. Dufour-Kowalska, *Un itinéraire fictif. Le traité de la réforme de l'entendement et de la meilleure voie à suivre pour parvenir à la vraie connaissance des choses*, «Studia Philosophica», 35, 1975, pp. 58-80.
- Joachim 1940: H.H. Joachim, *Spinoza's Tractatus de intellectus emendatione, a Commentary, with a Preliminary Note by E. Joachim and a Preface by W.D. Ross*, Clarendon Press, Oxford 1940.
- Lucas e Colerus 1994: J.M. Lucas e J. Colerus, *Le vite di Spinoza*, Quodlibet, Macerata 1994.
- Matheron 1987: A. Matheron, *Pourquoi le Tractatus de intellectus emendatione est-il resté inachevé?*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 71, 1987, pp. 45-53.
- Messeri 1990: M. Messeri, *L'epistemologia di Spinoza. Saggio sui corpi e le menti*, Il Saggiatore, Milano 1990.
- Mignini 1979: F. Mignini, *Per la datazione e l'interpretazione del "Tractatus de intellectus emendatione" di B. Spinoza*, «La Cultura», 17 (1-2), 1979, pp. 87-160.

- Mignini 1997: F. Mignini, *Annotazioni sul lessico del «Tractatus de Intellectus Emendatione»*, in *Spinoziana. Ricerche di terminologia filosofica e critica testuale*, [Atti del convegno internazionale di Roma, 29-30 settembre 1995], a cura di P. Totaro, Leo Olschki editore, Firenze 1997, pp. 107-123.
- Vico 2005: G. B. Vico, *De antiquissima italorum sapientia*, a cura di M. Sanna, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2005.