

# ***Spinoza e la scolastica spagnola nell'analisi di Piero Di Vona***

Ludovica Filieri  
(Università degli Studi di Verona)  
ludovica.filieri@univr.it

Articolo sottoposto a *double blind peer review*.

Ricevuto: 11/11/2020 – Accettato: 20/12/2020 – Pubblicato: Giugno 2021

Title: *Spinoza and Spanish Scholasticism in the analysis of Piero Di Vona*

Abstract: The aim of this paper is to present some of the fundamental lines of research of the Italian philosopher Piero Di Vona on Spinozian philosophy. By reviewing some of the volumes of Di Vona's philosophical production, we will show how, according to his interpretation, the genesis of Spinozian ontology is to be sought starting from the influence that the Spanish Scholasticism of the Counter-Reformation had on Spinoza's thought. In fact, starting from Di Vona's reappraisal of the studies on the ontology of the neo-Latin American colonies of the 1600s, we will show how some fundamental metaphysical concepts of that period, such as the analogy of proportionality of res, the meaning of necessity in relation to contingency and determinism are equally found in Spinoza's metaphysics. Finally, we will mention Di Vona's studies on the reconstruction of the philosophical and philological authenticity of Spinoza's works, and his esoteric interpretation of Spinozian philosophy.

Keywords: Piero Di Vona, Spinoza, Ontology, Counter-Reformation, Spanish Scholastica

## §1. *L'ontologia dimenticata*

Nel contesto degli studi spinoziani e dei suoi interpreti in Italia nel Novecento, Piero Di Vona rappresenta una figura di riferimento di indubbia autorevolezza, sia per quanto riguarda la rilevanza filosofica delle tesi e delle questioni espresse nei suoi scritti, sia per la pregnanza storico-filologica in essi attestata.

Sebbene Di Vona sia un autore già conosciuto nel panorama filosofico italiano e internazionale, la sua figura si sta sempre più affermando attraverso alcuni dei

suoi lavori, come *Studi sulla Scolastica della controriforma. L'esistenza e la sua distinzione metafisica dall'essenza*<sup>1</sup> e *I concetti trascendenti in Sebastiàn Izquierdo e nella Scolastica del Seicento*<sup>2</sup>, nell'ambito degli studi sulla cosiddetta Seconda Scolastica la quale, per il nostro autore, a differenza che per molti altri studiosi, fu tutt'altro che incapace d'incidere in maniera determinante nella cultura di quell'epoca già segnata dall'Umanesimo e dal Rinascimento. Per Di Vona, anzi, essa fu in grado di produrre un contributo significativo alla riflessione dei secoli precedenti<sup>3</sup>. In questa prospettiva, gli studi di Di Vona mettono in particolare risalto i dibattiti filosofici dei pensatori della Scolastica del Seicento presenti nelle colonie spagnole dell'America latina, mostrando la fecondità di quel laboratorio filosofico per l'intera filosofia occidentale.

In effetti, l'approccio a questi ambiti di ricerca caratterizza tutta l'indagine storica e filosofica di Di Vona; si tratta di un percorso concettuale che, potremmo dire, non parte più dalla Spagna per compiersi in Germania, ma dalla Germania "ritorna" alla Spagna<sup>4</sup>. Attraverso il pensiero di autori come Suarez, Zumel, Pereiro, Oviedo, Izquierdo e Arriaga, si realizza un itinerario teorico che per lui è ancora più fecondo di quello tedesco, e non solo. Nella riflessione di Di Vona, infatti, questi autori diventano degli autentici modelli interpretativi con i quali confrontare e criticare i grandi sistemi filosofici del pensiero moderno, come quelli di Spinoza, Kant e Hegel. Questo tentativo, filosofico e filologico a un tempo, consistente nella rivalutazione di autori iberici come quelli citati, e nell'esaltazione dell'importanza e originalità delle loro riflessioni in dialogo e contrapposizione con le grandi tradizioni filosofiche del Moderno, non solo apre agli studiosi il problema di una *tradizione metafisica spagnola* ancora tutta da approfondire e con cui è necessario confrontarsi, ma assume il carattere di un vero e proprio dispositivo teorico a partire dal quale possiamo esaminare criticamente la portata innovativa, la completezza e dunque la reale consistenza di quegli stessi grandi sistemi filosofici che hanno dominato nel pensiero moderno e contemporaneo, tra i quali Di Vona include, discutendola in rapporto a questi nuovi paradigmi, anche quella heideggeriana. In questa prospettiva, Di Vona mette "audacemente" in discussione genealogie e modelli storico-interpretativi, rivaluta la consistenza teoretica di autori e dottrine fondamentali per la filosofia europea,

<sup>1</sup> Cfr. P. Di Vona, *Studi sulla Scolastica della controriforma. L'esistenza e la sua distinzione metafisica dall'essenza*, La Nuova Italia, Firenze 1968.

<sup>2</sup> Cfr. P. Di Vona, *I concetti trascendenti in Sebastiàn Izquierdo e nella Scolastica del Seicento*, Lofredo, Napoli 1994.

<sup>3</sup> «[...] con l'avvento dell'Umanesimo e del Rinascimento la Scolastica medievale non si estinse, ma al contrario conobbe un'era di straordinario sviluppo sia in Europa, sia nei paesi dell'America neolatina» (P. Di Vona, *L'ontologia dimenticata. Dall'ontologia spagnola alla Critica della ragion pura*, Prefazione di G. Cacciatore, Postfazione di G. D'Anna, La Città del Sole, Napoli 2008, p. 13).

<sup>4</sup> Cfr. G. Cacciatore, Prefazione a P. Di Vona, *L'ontologia dimenticata. Dall'ontologia spagnola alla Critica della ragion pura*, cit., pp. 7-11.

ne discute originalità e insufficienze, ma soprattutto ci mostra la presenza di tradizioni alternative.

Ne è un chiaro esempio il suo *L'ontologia dimenticata. Dall'ontologia spagnola alla Critica della Ragion pura*. In questo libro Di Vona affronta preliminarmente quella rivoluzione teorica che tra gli ultimi decenni del XVI secolo e per tutto il XVII secolo si compì in America neolatina e che portò alla costituzione dell'*ontologia* quale scienza autonoma dalla teologia e da tutte le altre scienze. In questa ontologia «la dottrina medievale della “trascendenza” dell'ente, e delle proprietà che a questo spettano in quanto ente, raggiunse la massima perfezione e si completò in una teoria unitaria e sistematica. Nel corso del Settecento, con l'avvento dell'Illuminismo, l'ontologia divenne una scienza dimenticata in Europa, mentre nei paesi dell'America neolatina la Scolastica dell'età moderna raggiunse il suo massimo sviluppo»<sup>5</sup>. Quando Kant, in particolare, riprese a svolgere nella *Critica della ragion pura* una dottrina del trascendentale, l'ontologia, che durante il Seicento nelle colonie spagnole si era consolidata quale disciplina scientifica a sé stante, nei grandi centri filosofi europei era diventata, invece, una scienza dimenticata. Questa, in altri termini, avrebbe subito, per Di Vona, una stasi o un regresso per l'affermarsi di un interesse predominante per la filosofia morale e la filosofia politica. Ciò contribuì a rendere la teoria del trascendentale kantiano incompleta rispetto agli studi sulla dottrina del trascendentale che la Scolastica spagnola dell'età moderna aveva elaborato. Inoltre, il mancato confronto con l'ontologia della tradizione metafisica spagnola renderebbe imperfetta la stessa dottrina kantiana del trascendentale<sup>6</sup>. Di Vona ritiene, infatti, che il trascendentale kantiano sia incapace di sostenere un valido confronto con la dottrina ontologica dei concetti trascendenti teorizzata dalla Scolastica in età moderna:

il principale modo di “trascendere” del trascendentale kantiano è l'accompagnamento di tutte le rappresentazioni e di tutti i concetti da parte dell'io penso. Fin dal tempo di San Tommaso d'Aquino la modalità di “trascendenza” di un termine trascendentale era la sua inclusione in tutti i concetti spettanti all'ordine delle categorie. La “trascendenza” di inclusione vero la metà del Seicento fu criticata e respinta dai metafisici spagnoli Rodrigo de Arriaga ed Antonio Bernaldo de Quirós. Ma fu solamente nel *Pharus Scientiarum* di Sebastián Izquierdo che l'*adiectio* assunse la dignità di una forma del trascendentale, e la trascendenza *per adiectionem metaphysicam* venne a sostituire la “trascendenza” d'inclusione dei concetti trascendentali, e si propose

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 13.

<sup>6</sup> «L'analisi testuale, come sempre filologicamente corretta, della Critica della ragion pura condotta dall'autore, giunge a mettere in evidenza come il trascendentale kantiano, se rivisitato alla luce delle teorie della trascendenza di autori quali Izquierdo, Arriaga, Bernaldo De Quirós, ed altri, incorre in difficoltà teoriche di non poco conto. Se gli Scolastici avevano distinto una trascendenza d'inclusione e una trascendenza di adiacenza o di accompagnamento, teorizzando l'impossibilità di una loro compresenza (un ente non può trascendere per inclusione e per accompagnamento nello stesso tempo), Di Vona evidenzia come Kant, ignorando quella regola, precipiti in difficoltà teoriche, frutto proprio della sua incompleta teoria del trascendentale» (G. Cacciatore, *Prefazione*, cit., p. 10).

come una dottrina universale che tutti gli Scolastici di qualunque tendenza avrebbero potuto accettare. La via era aperta all'io penso kantiano che deve poter accompagnare tutte le nostre rappresentazioni. A quella disputa seicentesca, ed alla dottrina dei concetti "trascendenti" dovuta ad Izquierdo, bisogna alla fine risalire per trovare l'ultimo fondamento speculativo della principale forma del trascendentale kantiano.<sup>7</sup>

Al di là delle posizioni filosofiche in merito alla questione kantiana, la ricostruzione del filosofo salernitano rappresenta uno strumento prezioso per conoscere le peculiarità della tradizione filosofica spagnola, di quella delle colonie dell'America latina e il loro influsso nella filosofia posteriore. Inoltre, l'itinerario esegetico e concettuale di Di Vona diventa un prezioso monito per gli studiosi a non *dimenticare* l'ontologia spagnola, a non trascurare la sua efficacia per gli esiti filosofici successivi e a non sottostare, di conseguenza, ai "dogmi" delle filosofie "dominanti" prima di averne indagato a fondo i presupposti teorici<sup>8</sup>.

## §2. Spinoza e la Scolastica della Controriforma

Il filosofo salernitano è dello stesso avviso riguardo al rapporto fra la filosofia spagnola del Seicento e quella di Baruch Spinoza, cui dedica gran parte della sua ricerca filosofica. Sono infatti i suoi lavori su Spinoza che, oltre a ribadire l'innegabile personalità scientifica di Piero Di Vona, contribuiscono tutt'oggi ad accrescerne l'autorità, in ambito accademico e non solo; si tratta certamente di lavori che fanno di Di Vona un interprete imprescindibile per la conoscenza della filosofia spinoziana in tutta la sua complessità e nelle sue fonti. Basti qui considerare i suoi celebri: *Studi sull'ontologia di Spinoza. Parte I*<sup>9</sup> e *Parte II*<sup>10</sup>, e il suo *Spinoza e i Trascendentali*<sup>11</sup>, nei quali approfondisce lo studio della metafisica e dell'ontologia di Spinoza. Ancora, il suo *Baruch Spinoza*<sup>12</sup>, nel quale ricostruisce la vita dell'olandese, la ricezione della sua figura e quella della sua filosofia nel mondo, con ampi riferimenti alle più celebri critiche che fra l'Ottocento e il Novecento gli sono state rivolte. O ancora, ne *La conoscenza «Sub specie aeternitatis» nell'opera di Spinoza*<sup>13</sup> viene sviscerata la complessa e tanto dibattuta questione della conoscenza, nonché quella dell'*amor Dei intellectualis*, mentre

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 14.

<sup>8</sup> Cfr. Giuseppe D'Anna, *Postfazione, Il tempo dei concetti. Piero Di Vona e la storia della filosofia*, in P. Di Vona, *L'ontologia dimenticata. Dall'ontologia spagnola alla Critica della ragion pura*, cit., pp. 151-152.

<sup>9</sup> Cfr. P. Di Vona, *Studi sull'ontologia di Spinoza. Parte I. L'ordinamento delle scienze filosofiche. La Ratio. Il concetto di ente*, La Nuova Italia, Firenze 1960.

<sup>10</sup> Cfr. P. Di Vona, *Studi sull'ontologia di Spinoza. Parte II. "Res" ed "ens". La necessità. Le divisioni dell'essere*, La Nuova Italia, Firenze 1969.

<sup>11</sup> Cfr. P. Di Vona, *Spinoza e i Trascendentali*, Morano, Napoli 1977.

<sup>12</sup> Cfr. P. Di Vona, *Baruch Spinoza*, La Nuova Italia, Napoli 1975.

<sup>13</sup> Cfr. P. Di Vona, *La conoscenza «Sub specie aeternitatis» nell'opera di Spinoza*, Loffredo, Napoli 1995.

in *Aspetti di Hobbes in Spinoza*<sup>14</sup> Di Vona offre il suo particolare contributo sul confronto tra questi due massimi autori del Moderno, sottolineando come le influenze hobbesiane nella filosofia spinoziana siano meno dirimenti di quanto molta critica contemporanea insista a sostenere. Infine menzioniamo *Uno Spinoza diverso. L'Ethica di Spinoza e dei suoi amici*<sup>15</sup>, l'ultima pubblicazione di Di Vona su Spinoza, in cui l'autore solleva alcuni dubbi sull'autenticità di alcuni passi dell'*Ethica*, come vedremo in seguito, proponendoci altresì un'interpretazione *esoterica* di Spinoza senz'altro originale.

L'intera produzione di Di Vona verte sui temi fin qui citati<sup>16</sup> (eccezion fatta per i suoi eruditi studi esoterici su autori come Giuliano Kremmerz, René Guénon e Julius Evola, che non possiamo trattare in questa sede<sup>17</sup>), fino a formare un *unicum*, un insieme di ricerche strettamente interconnesse fra loro. Cercheremo di dar conto di questa connessione nell'esame dei lavori di Di Vona su Spinoza, tutti ricchi di una vastissima molteplicità di riferimenti filosofici e storici, testimonianza della sua straordinaria erudizione.

Nel suo *Studi sulla Scolastica della controriforma*, Di Vona applica a Spinoza i risultati dei suoi studi sull'ontologia moderna; proprio muovendosi all'interno della scolastica cattolica e di quella riformata, fu il primo fra i pensatori dell'Europa centrale a giungere al totale superamento della filosofia cristiana, e poté farlo «perché si trovò a vivere quando la rinascita della scolastica nel corso dell'età barocca aveva prodotto il suo più alto e maturo frutto: la costruzione di una ontologia indipendente sia dalla teologia, sia dalla fisica di indirizzo aristotelico»<sup>18</sup>.

Per ricostruire la genesi della teorizzazione dell'ontologia spinoziana, Di Vona introduce preliminarmente la questione dell'autonomia dell'ontologia costituitasi in età barocca, sottolineando come ciò che permise di riportare la metafisica a sola scienza dell'ente, convertendola in ontologia pura e liberandola dai postulati teologici, fu la sua limitazione ai soli concetti trascendentali, che divennero il puro oggetto della metafisica a partire dai primissimi anni del Seicento. Grazie anche agli sviluppi della *filosofia prima* nell'Umanesimo, ai suoi legami con la filosofia della natura e la teologia della tarda scolastica, si produsse così una scienza indipendente della natura e dell'essere. L'autonomia del reale come oggetto fisico, da un lato, e dall'altro il suo essere *idea*, il suo essere esistenza ed essenza nella loro individuazione, nonché la sua separazione

<sup>14</sup> Cfr. P. Di Vona, *Aspetti di Hobbes in Spinoza*, Loffredo, Napoli 1990.

<sup>15</sup> Cfr. P. Di Vona, *Uno Spinoza diverso. L'Ethica di Spinoza e i suoi amici*, Morcelliana, Brescia 2011.

<sup>16</sup> Oltre ai volumi già citati, ricordiamo: Piero Di Vona, *I Principi del Defensor Pacis*, Morano, Napoli 1974; Id., *Trattato sui concetti trascendenti*, Giannini, Napoli 2011.

<sup>17</sup> Cfr. P. Di Vona, *Giuliano Kremmerz*, Edizioni Ar, Padova 1963; Id., *Evola, Guénon, De Giorgio*, Sear, Reggio Emilia 1993; Id., *Metafisica e politica in Julius Evola*, Edizioni Ar, Padova 2000; Id., *Evola e l'alchimia dello spirito*, Edizioni Ar, Padova 2003; Id., *L'alchimia della razza. Julius Evola e la razza dello spirito*, Edizioni Ar, Padova 2010; Id., *Il segreto del Maestro. L'iniziazione secondo René Guénon*, Edizioni Ar, Padova 2013; Id., *René Guénon contro l'Occidente*, Il Cerchio, Rimini 2014.

<sup>18</sup> P. Di Vona, *Studi sulla Scolastica della controriforma*, cit., p. 1.

da qualsiasi approccio teologico-sovrannaturale e dalla fisica aristotelica, fu il punto fondamentale che rese l'età appena successiva alla Controriforma un momento essenziale dello svolgimento del pensiero moderno. Come ribadisce Di Vona, il complesso delle tradizionali distinzioni metafisiche nella considerazione di un'autonoma, unica e sistematica ontologia trascendentale – giacché il risultato dell'atteggiamento filosofico sorto in età barocca fu proprio quello di assumere tutta la metafisica dell'ente finito nel campo di un'ontologia trascendentale – fu quello di liberarsi da ogni presupposto di natura teologica. A partire da questa condizione storica del pensiero scolastico, sia cattolico che riformato, è dunque possibile comprendere come la critica galileiana della fisica aristotelica, il “nuovo” meccanicismo e il sorgere di una filosofia non più cristiana come quella di Spinoza, poterono affermarsi segnando una svolta storica e filosofica decisiva per tutto il pensiero moderno<sup>19</sup>.

In che modo quella rivoluzione si esprime in Spinoza? Di Vona nota innanzitutto come ogni uso delle cause finali divenne illegittimo nella filosofia spinoziana proprio a partire dal significato che il principio di causalità assume in essa; in questo senso il determinismo di Spinoza sta nel sovvertire «l'ordine delle essenze, che è quello stesso della natura, col considerare come effetto ciò che è causa, e rendendo posteriore per natura ciò che anteriore»<sup>20</sup>. Ciò gli permette di escludere dalla sua filosofia il concetto per eccellenza della teologia cristiana, quello della creazione. Dalla stretta relazione di dipendenza fra Dio e le *res a Deo productae* si passa a un'idea di derivazione necessaria e naturale. Partendo dalla stessa filosofia cristiana, se ne sovverte perciò la natura, tanto che

non vale richiamarsi all'ebraismo, come ha tentato lo Zac, per il quale Spinoza avrebbe solo dissociato l'idea di creazione dall'idea di contingenza, col mantenere a Dio il carattere di una produttività infinita, che rimane libera, ancorché necessaria. Il determinismo di Spinoza coinvolge un rigetto radicale della creazione, che colpisce tanto il pensiero cristiano, quanto quello ebraico. Bisogna, invece, richiamarsi ai caratteri che la metafisica occidentale aveva assunto ai tempi di Spinoza. Il quale prima dell'*Ethica* aveva scritto i *Cogitata Metaphysica*. Scritto d'occasione e di tendenza cartesiana quanto si vuole. Ma sempre tale da rendere Spinoza partecipe del movimento della nuova ontologia, e da costringerlo a prendere e difendere in essa una ben definita posizione.<sup>21</sup>

Se da Cartesio e Bacone, Spinoza ereditò un modello di scienza totalmente privo di cause finali, della nuova ontologia seicentesca abbracciò un modello di metafisica privo da presupposti teologici, rivoluzionando il pensiero laico del Seicento, e fornendo così alla riflessione filosofica del suo tempo una visione della realtà fondata su queste sole premesse.

Per comprendere a fondo questi aspetti in Spinoza e gli esiti che la sua filosofia

<sup>19</sup> Cfr. *ivi*, pp. 3 e 4.

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 6.

<sup>21</sup> *Ibidem*.



ebbe per tutto il pensiero laico posteriore, non si può evitare di confrontarlo con la scolastica della Controriforma; in questo senso

l'atteggiamento di Spinoza di fronte alla nuova scolastica richiama alla mente l'atteggiamento di Lorenzo Valla di fronte alla scolastica medievale. Come Valla, Spinoza nega il valore dei concetti trascendentali, ma conserva il concetto di "res", uno dei trascendentali. Mediante il concetto di "res" la tradizionale dottrina dell'analogia dell'ente trovò il modo di mantenersi nella sua metafisica.<sup>22</sup>

Mediante il concetto di *res* e quello dell'analogia, nella filosofia spinoziana si mantennero tutte le distinzioni metafisiche tra Dio e gli esseri finiti, fra l'infinito e il finito, la libertà e la necessità, l'eternità e la durata. Ma per quale ragione questa distinzione andava necessariamente mantenuta?

Perché

solo se il determinismo fosse riuscito a mantenere la distinzione tra la *Natura Naturans* e la *Natura Naturata*, il superamento della filosofia cristiana sarebbe potuto dirsi avvenuto, perché solo a questa condizione esso si sarebbe prodotto dall'interno, senza ridursi ad una mera contrapposizione di principio a principio.<sup>23</sup>

In questa prospettiva, diventa allora necessario approfondire il modo in cui la disputa scolastica sulla *distinzione* dell'essenza e dell'esistenza si inserisca nella filosofia spinoziana e quale funzione vi adempia, giacché qui sta senz'altro il passaggio concettuale fondamentale nella metafisica spinoziana, in quanto strettamente connesso alla prova ontologica dell'esistenza di Dio, concepita da Spinoza a fondamento di tutto il reale.

### §3. *Le divisioni dell'essere*

Gli *Studi sull'ontologia di Spinoza* si concentrano su alcuni assunti filosofici fondamentali in relazione alla disputa scolastica e in riferimento agli autori che contribuivano ad accenderla, cui Di Vona fa risalire la genesi dei principi spinoziani; in entrambi i volumi, cioè, vengono ricostruiti i concetti nodali della metafisica spinoziana in rapporto all'elaborazione delle dottrine metafisiche degli autori spagnoli, e non solo, della Controriforma.

Viene precisato innanzitutto che l'unica vera dottrina di metafisica generale presente nella metafisica spinoziana è quella che si fonda sul concetto di *res*; il motivo, secondo il filosofo salernitano, sta nel fatto che la teoria spinoziana degli *entia realia* della V parte dell'*Etica* presuppone il concetto di eternità, e di conseguenza il concetto stesso di Dio, che è appunto legato a quello di *res*.

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 7.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

Per spiegare le ragioni storiche e filosofiche che motivano la posizione spinoziana intorno al concetto di *res*, Di Vona sostiene che fu la convergenza di due correnti di pensiero differenti, precisamente quella della logica umanista, in particolare la dottrina dei *trascendentia* di Lorenzo Valla, e quella presente nel *Tractatus de Trascendentibus* del tomista Crisostomo Javelli, a determinare il predominio decisivo che questo concetto assunse nella metafisica di Spinoza<sup>24</sup>. È chiaro che Di Vona accosta questi autori a Spinoza per le loro affinità concettuali, ma anche a partire dalle influenze che questi ebbero per gli sviluppi della metafisica in quella scolastica della Controriforma più vicina all'attività filosofica di Spinoza. È in questo senso che egli fa valere il concetto di *res* sugli altri concetti metafisici come *ens*, *aliquid*, *unum*, *verum*, *bonum*. Valla, *in primis*, ridusse i termini trascendentali, i *trascendentia*, alla sola *res*, giacché soltanto questa esprime e riassume in sé pienamente il concetto dell'essere in quanto tale, dell'*id quod est*, della cosa che è, termine che conviene necessariamente secondo l'umanista italiano anche a Dio<sup>25</sup>. Poiché questa tradizione umanistica del primato della *res* era ampiamente riconosciuta e condivisa dai maggiori studiosi di metafisica post tridentini,

non è strano, dunque, che essa sia pervenuta anche a Spinoza. Si deve, d'altra parte, rilevare che l'asserzione di Valla, per la quale i teologi riconoscono che Dio è *res*, ha un sicuro fondamento, sicché il lettore dovrà guardarsi dall'attribuire ad ignoranza, o a barbarie, il fatto che sia l'umanista, sia Spinoza, abbiano applicato il termine *res* a Dio. Infatti, nonché altri, lo stesso S. Tommaso D'Aquino parla di Dio come *res* nell'opuscolo *De ente et essentia*, che era molto studiato nel Seicento non solo dai metafisici cattolici, ma anche da quelli protestanti e calvinisti[...].<sup>26</sup>

Oltre alla tradizione umanistica, Di Vona fa riferimento anche al domenicano tomista Crisostomo Javelli, il quale, quando si occupa dell'indagine sull'unico contenuto legittimo della metafisica, pone al centro la questione intorno la *res*, e la sviluppa nei termini della distinzione dell'essenza dall'esistenza. Nella sua indagine, Javelli parte dalla differenza fra *res* ed *ens* e nello stabilire la loro relazione trascendentale solo la *res*, per lui, giunge a coincidere totalmente con l'*id quod est*, dal momento che «per Javelli l'*ens* si distingue dalla *res* anche perché esso si dice «*de ente reali, & de ente rationis*»; e, d'altra parte, solo gli enti reali che posseggono essenza e quiddità, possono dirsi *res*, si comprende con chiarezza che per Javelli proprio e soltanto nella *res* venga ad attuarsi la relazione trascendentale dell'*esse* e dell'*essentia*»<sup>27</sup>. Nella prospettiva concernente la posizione di preminenza che il concetto di *res* acquisisce nella metafisica di questi autori, è possibile, secondo Di Vona, dedurre che un simile atteggiamento venisse condiviso da Spinoza. Anch'egli reputava equivoca la divisione

<sup>24</sup> Cfr. *Studi sull'ontologia di Spinoza, Parte II*, cit., pp. 3-4.

<sup>25</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>26</sup> *Ivi*, pp. 6 e 7.

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 10.



dell'ente in ente reale e in ente di ragione, e fece della *res* il solo oggetto della metafisica in quanto scienza autonoma rispetto alle altre scienze. Di Vona prosegue così la sua indagine sull'ontologia spinoziana attribuendo al filosofo olandese la concezione dell'*analogia di proporzionalità intrinseca*, dottrina di metafisica generale comune alle principali ontologie seicentesche di derivazione cartesiana, la quale

costituisce la verità fondamentale e prima del concetto spinoziano di *res* [...] Essa è ricavata dagli stessi presupposti dei diversi gradi di realtà, e dalla contrapposizione della realtà al nulla, di cui si serve Spinoza nei suoi *Principia Philosophiae Cartesianae* per giungere a stabilirla.<sup>28</sup>

Secondo Di Vona, non è affatto strano ritrovare in Spinoza tale teoria, e riconoscere altresì in essa una chiave per interpretare tutta l'opera spinoziana, giacché questa rappresentò uno dei principali meccanismi speculativi con cui autori di stampo cartesiano olandese e tedesco come L. van Velthuysen e Clauberg, interpretarono ed unificarono, ciascuno nella propria prospettiva, la metafisica cartesiana. L'analogia di proporzionalità è, nelle parole di Di Vona, «la stretta relazione che Spinoza stabilisce tra il grado di perfezione e la necessità di una *res*. Questo è il modo peculiare di configurare la concezione della proporzionalità del concetto di *res*. Tale modo distingue Spinoza dagli altri due cartesiani»<sup>29</sup>, modo che Spinoza sviluppa poi in senso deterministico.

Dal punto di vista del filosofo salernitano, «le dottrine sulla *analogia entis* della scolastica tedesca sia luterana sia calvinista, sono assai meno utili ed interessanti di quelle della scolastica cattolica e della scolastica calvinista olandese per la comprensione delle dottrine di Spinoza concernenti la *res* e gli *entia realia*»<sup>30</sup>. Per quanto riguarda, infatti, la teoria di Spinoza sugli *entia realia*, ossia ciò che concerne la relazione di dipendenza degli *entia realia* da Dio, «la sua dottrina si configura come una attribuzione estrinseca ed insieme una proporzionalità dell'essere degli uni all'essere del secondo»<sup>31</sup>.

Su questo aspetto, gli studi di Di Vona conducono a porre in contrasto Spinoza con un altro grande interprete della scolastica, Francisco Suárez. Infatti, come chiarisce Di Vona, Spinoza accolse tanto l'analogia di proporzionalità, quanto l'analogia di attribuzione estrinseca, che furono invece entrambe respinte da Suárez<sup>32</sup>. Ciò che l'autore afferma con decisione nei suoi studi su Spinoza in rapporto alla scolastica post tridentina e al pensiero medievale (superando così la critica di S. von Dunin Borkowski sull'inaffidabilità della conoscenza del pensiero scolastico posseduta da Spinoza) è che, sia per quanto riguarda la *res*, sia per quanto riguarda gli *entia realia*, una sola tradizione metafisica che concerne

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 13.

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 14.

<sup>30</sup> *Ivi*, cit., p. 62.

<sup>31</sup> *Ivi*, cit., p. 61.

<sup>32</sup> Cfr. *Ivi*, cit., p. 15.

l'analogia dell'ente sembra del tutto estranea a Spinoza, e questa è proprio quella suareziana. Potremmo dire, in sintesi, che gli studi di Di Vona sul collegamento del pensiero di Spinoza con la scolastica dell'età barocca intorno al problema dell'analogia, portano a ritenere che la posizione spinoziana sia intermedia tra Cartesio ed i maestri calvinisti olandesi, e avversa ai soli gesuiti di indirizzo suareziano. La *conservazione* dell'analogia di attribuzione estrinseca e insieme quella di proporzionalità intrinseca nella teoria spinoziana degli *entia realia*, si spiega per Di Vona con la persistenza delle dottrine del tomismo cinquecentesco tra i domenicani e i carmelitani del Seicento, e tra i gesuiti, anche grazie all'influenza di Fonseca, tradizioni entrambe contrarie all'influenza dei suareziani più radicali. Perciò

il valore matematico che ha in alcuni testi di Spinoza la proporzionalità del concetto di res si spiega con le origini cartesiane di questa dottrina, e insieme con tutta l'interpretazione matematica della proporzionalità, data sia dalla scolastica cattolica, sia dalla scolastica calvinista olandese. Il rigetto della *transcendentia entis*, ed il mantenimento dell'analogia, nelle dottrine spinoziane sulla *res* e sull'*ens* è l'effetto delle polemiche seicentesche sul fondamento dell'univocità e dell'analogia.<sup>33</sup>

Anche dei concetti di sostanza, necessità e possibilità Di Vona compie una genealogia in dialogo con gli autori scolastici, attribuendo a Spinoza il merito di aver delineato un processo di unificazione delle dottrine proprie delle dispute seicentesche intorno a questi concetti. Spinoza, in altri termini, concentrò le due contrastanti dottrine, quelle tra i riformati ed i cattolici, e le adattò alle necessità speculative della sua filosofia. La dimostrazione spinoziana dell'identità della sostanza con la *causa sui*, la coincidenza dell'ente infinito con Dio, e dunque la sua *unicità*, ne è appunto una prova, soprattutto allorché questa viene integrata da Spinoza dalla corrispondente dimostrazione dell'identità dei modi con le *res a Deo productae*. In questo senso, la disputa seicentesca costituisce il cuore degli assunti fondamentali della stessa *Etica*, sebbene, d'altro canto, non abbia nulla di nuovo rispetto agli sviluppi metafisici della scolastica *tout court* l'idea spinoziana che la sostanza sia in sé incausata e infinita<sup>34</sup>. Il primo elemento distintivo del concetto spinoziano di Dio deriva, nella lettura di Di Vona, «dallo scotismo attraverso l'adattamento fatto da Suarez, che respinse, nel dividere l'ente, la divisione scotistica in ente quanto e non quanto, cui la divisione in finito ed infinito era subordinata»<sup>35</sup>; il secondo, deriva dalla dottrina occamistica che fa di Dio una sostanza, giacché Spinoza respinse il concetto cartesiano che Dio fosse sostanza per analogia.

Oltre al concetto di sostanza, la disputa seicentesca sulla divisione dell'ente giunse ad una generale unificazione dei suoi termini nella filosofia spinoziana

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 73.

<sup>34</sup> Cfr. *Ivi*, p. 311.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

anche per quanto riguarda l'analogia fra finito e infinito, fra l'ente che è *causa sui*, Dio, e l'*ens ab alio*, ossia le *res a Deo productae*. Nella prospettiva storica e teorica di Di Vona, Spinoza non fece altro che unificare in maniera più semplice ed unitaria la divisione suareziana dell'ente finito ed infinito con la divisione dell'ente in sostanza e accidenti propria degli scolastici riformati e degli scolastici cattolici nominalisti<sup>36</sup>.

E così vale anche per i concetti di necessità e possibilità, strettamente connessi fra loro nella metafisica spinoziana e nella sua idea di determinismo. Come nota Di Vona, nel sistema spinoziano non è presente una concezione univoca del concetto di necessità, e questo perché in Spinoza entrambi questi concetti derivano da molteplici posizioni storiche e filosofiche, che si intrecciano fra loro. Il filosofo salernitano riconduce il concetto spinoziano di necessità, nella sua essenziale distinzione fra il necessario rispetto all'essenza e il necessario rispetto alla causa, non solo allo studio di Spinoza su Cartesio, ma anche al *Moreh Nebukim* di Maimonide, cui Spinoza deriverebbe direttamente l'approccio determinista<sup>37</sup>. Col Wolfson<sup>38</sup>, d'altro canto, Di Vona condivide la lettura secondo cui la necessità spinoziana ha uno strettissimo rapporto con la metafisica del pensiero medievale ebraico e arabo. Nella negazione spinoziana della contingenza vi è certo la lettura di Crescas, ma è presente anche l'assimilazione ebraica della dottrina di Avicenna, che aveva avuto una influenza decisiva nel pensiero latino giunto fino a Spinoza. Non solo; la dottrina spinoziana della necessità, nella quale si differenzia la trascendenza del necessario per essenza rispetto al necessario per la causa, secondo Di Vona è da riferire anche all'influenza che su Spinoza hanno avuto San Tommaso e Heerebord<sup>39</sup>: la necessità per essenza, ossia quella di Dio, va rigorosamente distinta dalla necessità dell'essenza degli enti finiti, che è piuttosto l'effetto del loro essere causati. Nella distinzione tra l'esistenza necessaria della sostanza e l'esistenza necessaria di un ente finito, vi è infatti una radicale differenza, giacché la prima è intrinseca alla natura della sostanza, mentre la seconda dipende dall'ordine necessario ad essa esteriore del mondo fisico, «onde Dio esiste per una necessità che gli è intrinseca, ed è altra e diversa dalla necessità di tut-

<sup>36</sup> «Naturalmente, questa unificazione dei dati della celebre disputa seicentesca avvenne in Spinoza in accordo con la sua peculiare genialità speculativa e con la sua generale concezione della realtà. E perciò «*causa sui* e *res a Deo productae*», sostanza e modi, s'immedesimano per Spinoza con la *res libera* e le «*res necessariae, vel potius coactae*». La concezione spinoziana dell'ente *sub specie aeternitatis*, per la quale l'ente reale è l'ente esistente, e l'ente esistente è l'ente necessario, portò le divisione seicentesche dell'ente ad una generale conclusione deterministica, e cioè alla forma peculiare del pensiero di Spinoza. E siccome la concezione delle *res* come necessarie per il corollario II della proposizione XLIV della parte II dell'*Ethica* comporta che le *res* siano contemplate *sub specie aeternitatis*, da questo procede anche che i modi e gli enti finiti ottengono nella divisione spinoziana dell'ente di essere considerati come eterni. Per la connessione tra il determinismo e la contemplazione *sub specie aeternitatis* la forma e la visione dell'eternità vennero incluse da Spinoza nella sua divisione dell'essere» (*ivi*, pp. 312-313).

<sup>37</sup> Cfr. *ivi*, p. 158.

<sup>38</sup> Cfr. *ivi*, p. 160.

<sup>39</sup> *Ivi*, pp. 161-162.

ti gli altri esseri. I gradi dell'esistenza necessaria anche in Spinoza non escludono, ma fondano la trascendenza di Dio rispetto agli altri esseri»<sup>40</sup>. Questa derivazione mainonidea della necessità, congiunta con la tradizione latina, mostra come il concetto di necessità sia strettamente legato alla prova ontologica dell'esistenza di Dio, giacché un'interpretazione che insistesse sull'univocità di Dio col mondo andrebbe semplicemente in contraddizione con i dati della tradizione storica, nonché con la metafisica spinoziana. La peculiarità spinoziana consiste nel far confluire tutte queste tradizioni nel suo determinismo, per cui gli enti finiti sono sì effetti, ma necessari in virtù della infinita e necessaria produzione divina.

Dall'insieme di queste considerazioni, si può evincere come anche le letture panteiste o immanentiste di Spinoza non siano state svolte con sufficiente cognizione storica. Per avvalorare questa prospettiva, Di Vona rimanda nuovamente agli influssi di San Tommaso e di Heereboord. Da quest'ultimo, Spinoza deriva la distinzione della necessità secondo l'essenza e della necessità secondo la causa, e in particolare, l'idea della distinzione fra il necessario dipendente e quello indipendente (a sua volta distinto in tre gradi: la necessità logica, la necessità fisica e la necessità ipotetica). Questa considerazione avvalorata la tesi per cui un'interpretazione panteistica o naturalista di Spinoza è fortemente incompleta, giacché la necessità ipotetica, che in altre parole è la necessità in virtù della causa, cioè quella dell'ordine empirico delle cause, può essere considerata come vera e propria *contingenza* (e tale è sia per i metafisici riformati che per quelli cattolici) anche all'interno del sistema spinoziano<sup>41</sup>. Il solo critico che con piena consapevolezza aveva riconosciuto la contingenza delle essenze delle cose particolari fu, secondo Di Vona, il Rivaud<sup>42</sup>, che appunto oppose la necessità dell'essenza alla necessità della causa in tutte le realtà altre da Dio.

Sebbene la questione della presenza delle contingenza nella filosofia spinoziana sia un tema ancora dibattuto nella critica contemporanea, Di Vona vi ha apportato un contributo certamente significativo. Come nota il filosofo salernitano, la dichiarata totale negazione della contingenza da parte di Spinoza si contrappone nettamente a quasi tutta la metafisica del suo tempo, e non solo per ragioni di distacco dal creazionismo biblico. Se da una parte la distinzione della necessità spinoziana, porta a comprendere di fatto che alle creature finite appartenga una *possibilità condizionata*, in accordo anche con un tipo di necessità ipotetica, come è quella dell'ordine delle cause empiriche, dall'altra sono state le influenze suareziane sulla esclusione della contingenza a vantaggio del determinismo che hanno determinato la posizione di Spinoza verso un'idea di necessità "assoluta". Nelle parole di Di Vona, «la dottrina di Suarez che fa dell'ente in potenza un non ente era nota in Germania ed in Olanda, tra gli scolastici il cui pensiero poté influire su Spinoza»<sup>43</sup>. L'atteggiamento critico di Spinoza rispetto alla nozione del

<sup>40</sup> *Ivi*, pp. 161-162.

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 174.

<sup>42</sup> Cfr. *ivi*, p. 157.

<sup>43</sup> *Ivi*, p. 180.

possibile è spiegato a partire dalle negazione della realtà del possibile dovute alla scolastica di Suarez e di Mendoza, quest'ultimo ampiamente studiato in Olanda al tempo di Spinoza, il quale sosteneva che, in quanto nelle creature esistenti non si dà alcun concetto che non sia *ens ab alio*, esse sono unicamente oggetto della produzione necessaria di Dio, e come tali sempre anche *necessariamente* esistenti. Ma se da una parte vi è questa evidenza in Spinoza, dall'altra la divisione propria della necessità all'interno del suo sistema non risolve, secondo il filosofo salernitano, la controversia in esso presente fra il necessario e il possibile, né chiude il dibattito sulla questione. Come spiega di Vona,

se guardiamo a quel tanto di positivo, che nella definizione spinoziana del possibile e del contingente puro è contenuto, allora per capirla dobbiamo rivolgerci alla dottrina dell'esistenza condizionata, e della mancanza di predicati contraddittori, che siano veduti dall'intelletto come esclusivi dell'esistenza, come sostenuta da Ovideo e da Compton Carleton. [...] Il contingente spinoziano non è altro che il concetto obbiettivo di qualcosa, il quale astrae dall'esistenza in atto e dalla sua negazione, e di cui predicati non implicano contraddizione. Il possibile spinoziano non è che il concetto scolastico della possibilità estrinseca, la quale riguarda la virtù attiva della causa, con in più il riferimento all'umana ignoranza della sua determinazione.<sup>44</sup>

Sono queste le idee che Spinoza ora congiunge ora disgiunge nel suo sistema, idee appartenenti già alla scolastica seicentesca e che in Spinoza rende funzionali alla sua idea di determinismo.

Per l'approfondimento della discussione intorno a questi concetti si rimanda alle dense pagine del libro di Di Vona<sup>45</sup>; è sufficiente comprendere, in questa sede, come il concetto di necessità spinoziana, caduta la contingenza, concentri in sé il significato di necessità estrapolato dalle contrastanti dottrine della scolastica suareziana, quella riformata e quella nominalista. L'ontologia e la metafisica appartenenti ad una cultura essenzialmente religiosa vengono così assorbite in Spinoza e tradotte in quel determinismo che diviene il metodo di tutta la sua filosofia, molto vicina secondo Di Vona, a quelle rinascimentali di spirito laico.

#### §4. Una diversa interpretazione di Spinoza

Un approfondimento ulteriore della divisione dell'essere nell'ontologia spinoziana viene svolto in *Spinoza e i Trascendentali*. Qui Di Vona si occupa anche dell'interpretazione storica del giudizio espresso da Spinoza sui termini trascendentali *unum, verum, bonum*, ed amplia la sua indagine fino alla considerazione generale della dottrina spinoziana dell'unità della verità e del bene. Le ricerche intraprese in *Studi sull'ontologia spinoziana* vengono raccolte in questo testo e

<sup>44</sup> *Ivi*, p. 187.

<sup>45</sup> Cfr. *Ivi*, pp. 157 e 176.

concentrate solo sulla filosofia di Spinoza, eccezion fatta per qualche necessario riferimento storico alla scolastica della Controriforma e ai suoi influssi sul filosofo olandese. Sulla base delle sue analisi, nella definizione spinoziana dell'essenza la *res* non deve essere intesa né come *res aeterna*, né come l'essere attualmente esistente. In altri termini, la *res* nella definizione spinoziana dell'essenza significa l'ente che ha in atto il suo essere, e l'essenza reale, ossia l'essenza intesa senza astrazione dell'esistenza in atto<sup>46</sup>. Secondo il filosofo salernitano dal fatto che la *res* della definizione spinoziana dell'essenza «sia da intendere come *res* esistente in atto non segue la conseguenza indicata che l'*id* che costituisce la *res*, e si converte con essa, si identifichi e si converta con l'esistenza in atto della *res*»<sup>47</sup>. Queste considerazioni intorno all'ontologia di Spinoza, conducono Di Vona a criticare l'assoluto razionalismo che certi autori, come il Gueroult, per il quale quasi le indagine storiografiche di Fraudenthal, S. von Dunin Borkowski e Wolfon non sono state sufficienti a scardinare l'interpretazione per cui «Spinoza è insieme panteista e panenteista. Grazie a quest'opera Bayle finisce con l'aver ragione, ed il Dio di Spinoza modificato in tedesco uccide Dio modificato in turco»<sup>48</sup>. In questa prospettiva, Di Vona critica anche l'interpretazione di Matherson per cui il panteismo presente in Spinoza fonda l'individualismo metafisico e giustifica quello etico, così come nel volume *Baruch Spinoza* rigetta la lettura marxista di Toni Negri e quella immanentista di Deleuze<sup>49</sup>. Di Vona si pone in completa opposizione rispetto alle più recenti interpretazioni della critica spinoziana, proponendo un'esegesi dell'opera spinoziana che, a partire da un'indagine storica ricca, precisa e specializzata, non è meno contemporanea delle altre, e, forse, anche più produttiva per ricerche future sulla filosofia di Spinoza.

È necessario infine porre un ultimo sguardo al testo di Di Vona *Uno Spinoza Diverso. L'Ethica di Spinoza e dei suoi amici*, punto di arrivo del suo lavoro su Spinoza. In questo volume, attraverso un'acuta analisi concettuale dei testi spinoziani e un'indagine storico-filologica del suo pensiero, Di Vona indaga sulla formazione dell'*Etica*, sul modo in cui essa si sia formata e sia giunta fino a noi. Alla luce di alcuni passaggi *anomali* presenti nel testo e apparentemente contraddittori con il complesso del sistema di Spinoza, l'autore si chiede se gli amici che hanno curato la pubblicazione delle opere postume non siano intervenuti sul testo modificandone alcune parti. In particolare, Di Vona è dell'avviso che all'*Etica*, ma anche al *Breve Trattato* e in alcuni passaggi al *Trattato teologico-politico*, sebbene questi non siano stati stravolti nei loro termini fondamentali, furono apportate delle correzioni per conciliare la filosofia spinoziana col cristianesimo. D'altro canto, Di Vona rileva come alcuni degli editori degli *Opera Posthuma* di Spinoza abbiano a tutti gli effetti censurato l'*Epistolario* stabilendo quali lettere si potessero pubblicare e quali non, verosimilmente escludendo quelle in dichia-

<sup>46</sup> Cfr. P. Di Vona, *Spinoza e i Trascendentali*, cit., p. 82.

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 83.

<sup>48</sup> *Ivi*, p. 9.

<sup>49</sup> Cfr. P. Di Vona, *Baruch Spinoza*, cit., pp. 97 – 113.



rato disaccordo con la dottrina cristiana. Ad esempio, il sottotitolo del manoscritto del *Breve Trattato* dice che questo fu scritto in latino dallo stesso Spinoza in favore della lettura che ne avrebbero fatto i suoi allievi; poi, fu tradotto in nederlandese a beneficio di tutti coloro che amano la verità e vogliono purificare il loro intelletto con lo spirito di mitezza e tolleranza secondo l'esempio di Cristo. Secondo Di Vona, il riferimento a Cristo non era autentico di Spinoza, in quanto nel *Breve Trattato* non si fa alcun riferimento a Cristo, ma fu apportato successivamente dal suo amico traduttore nederlandese, giacché «il tentativo di fare di Spinoza un cristiano, o di presentarlo come un cristiano, è dunque antico tra gli amici di Spinoza e risale alla sua giovinezza»<sup>50</sup>. Anche nella *Prefazione degli Opera Posthuma* gli editori vollero difendere la filosofia di Spinoza dalle principali obiezioni di ateismo che circolavano su di essa già nel suo tempo, cercando di dimostrare che non c'è alcuna discrepanza tra le idee di Spinoza e la dottrina di Cristo, riportandosi alla IV parte dell'*Etica* che per loro si accorda con quanto insegna San Paolo sulla cupidigia della carne. Lo scopo degli editori fu quello di proteggere il pensiero di Spinoza, e lo fecero cercando di accordarlo con quello di Cristo e degli apostoli, per cui i dogmi morali della religione cristiana si riflettono nei precetti etici di Spinoza, e si possono riassumere nell'amore di Dio e in quell'*homo homini deus* che è l'amore per il prossimo, così che «il pensiero morale di Spinoza per gli editori si accorda con quello di Erasmo e degli apostoli Giovanni e Paolo»<sup>51</sup>. Gli editori difendono così l'*Etica*, ma anche il *Trattato teologico-politico*, con le citazioni dei testi sacri, correggendo il testo là dove possono, ad esempio correggendo il latino di Spinoza, e là dove non possono, se l'opera è già stata pubblicata da Spinoza come lo era il *Trattato teologico-politico*, la interpretano nella maniera più favorevole al Cristianesimo, riconoscendo che l'autore ammette la religione razionale e ritiene i miracoli necessari, sì, agli Ebrei, ma non a coloro che, avendo ottenuto la grazia del Cristo, non sono più legati alla legge mosaica in quanto hanno compreso le verità necessarie ed eterne per la salvezza<sup>52</sup>.

Così Di Vona parla anche di uno *Spinoza diverso*, mettendo in evidenza aspetti delle dottrine di Spinoza non sempre trattate con l'attenzione che meritano dalla critica, come il metodo geometrico e l'unità dell'essere, o anche l'amore carnale e il suo legame con la libertà. Infine, è interessante l'interpretazione del filosofo salernitano intorno a uno *Spinoza esoterico*, interpretazione controversa come ammette l'autore, ma non meno affascinante nel campo degli studi sul filosofo olandese. Di Vona nota come quella di Spinoza possa benissimo essere intesa come una dottrina riservata, giacché pare che la filosofia di Spinoza fosse nata per essere rivolta a poche persone qualificate. Come emerge dall'ultimo capitolo del *Breve Trattato*, Spinoza stesso pregava i suoi allievi di stare molto attenti nella divulgazione delle sue tesi e nel coinvolgere altri studiosi interessati, e que-

<sup>50</sup> P. Di Vona, *Uno Spinoza diverso*, cit., p. 10.

<sup>51</sup> *Ivi*, p. 12.

<sup>52</sup> Cfr. *ivi*, p. 13.

sto forse non solo per la pericolosità delle sue posizioni nei confronti di ebraismo e cristianesimo. Sebbene nell'*Etica* non ci sia alcun accenno a un carattere esoterico dell'opera, in alcuni punti Spinoza sembra mettere in guardia i lettori dall'affrontarla. Egli mette sempre in rilievo l'estrema difficoltà del viaggio nella conoscenza che costituisce il cuore del suo scritto, e avverte soprattutto come la via per la salvezza sia molto ardua; possibile, ma ardua<sup>53</sup>. Nella sua indagine, Di Vona sottolinea che Spinoza lesse la Cabbala e i suoi autori di riferimento, e rileva la possibilità degli influssi anche di questa tradizione, chiaramente esoterica, sul suo pensiero, come già fecero Freudenthal e Wolfson<sup>54</sup>. Nel rivendicare l'attendibilità di una interpretazione di Spinoza anche in chiave esoterica, Di Vona rimanda alla fama che questo filosofo ha guadagnato nei più disparati ambienti culturali: noti occultisti e esoteristi come Guénon o Stanislas De Guaita citano più volte Spinoza nelle loro opere in riferimento alla sua idea della conoscenza *sub specie aeternitatis*. Interessante è anche quel filone per cui Spinoza venne posto in relazione a Nietzsche e Michelstaedter da quell'idealismo *magico* italiano di derivazione gentiliana<sup>55</sup>, rappresentato da Evola in una fase del suo pensiero. Nella parte V dell'*Etica* Spinoza accenna esplicitamente al fatto che la salvezza è riservata a pochi filosofi, a coloro in cui la consapevolezza dell'eternità è intuitiva, ossia a coloro che sono capaci di pervenire alla conoscenza di terzo genere del rapporto singolare che Dio ha con la nostra singola mente secondo l'essenza e secondo l'esistenza: «Spinoza è esoterico anche nella conclusione dell'*Ethica* perché un simile conseguimento egli ce lo nasconde, in quanto ne parla come se potesse essere dinanzi agli occhi di tutti: tutte le cose preclare (Dante) sono tanto difficili quanto rare»<sup>56</sup>.

Si è cercato in questa sede di presentare solo alcune delle linee fondamentali della ricerca di Piero Di Vona per lo più in riferimento ai suoi studi spinoziani, ma l'ampiezza delle sue ricerche e la raffinatezza delle sue analisi ne fanno un autore ancora senz'altro di grande interesse per la filosofia contemporanea nel suo complesso.

<sup>53</sup> Cfr. *ivi*, p. 91.

<sup>54</sup> Cfr. *ivi*, p. 92.

<sup>55</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>56</sup> *Ivi*, p. 107.