

siffatte classificazioni si sono moltiplicati, senza che si giungesse a una conclusione apprezzabile, nell'ultimo mezzo secolo, che è stato di specialismo e di timidezza filosofica. Senonchè, i frodatori delle esigenze irrefrenabili dello spirito vanno incontro alla sterilità e alla impotenza; e speriamo che, un giorno o l'altro, si levi dinanzi a essi, solenne e minacciosa, la figura ammonitrice di un dottor Tissot filosofico.

Ma qui mi accorgo di venirmi troppo allontanando dal Ravà, il quale non ha d'uopo di questi ammonimenti e intimidazioni; e saprà da sè liberarsi dal vizio di voler fare la filosofia di sotterfugio e a mezzo.

B. C.

EDMONDO SOLMI. — *Benedetto Spinoza e Leone Ebreo*. Studio su una fonte italiana dimenticata dello spinozismo. — Modena, Vincenzi, 1903 (pp. VIII-96, in 8.º).

Che tra le fonti dello spinozismo fossero proprio dimenticati i *Dialoghi d'amore* scritti da Leone (Giuda) Abarbanel, chiamato comunemente Leone Ebreo, tra il 1502 e il 1505 e pubblicati postumi nel 1535, non si può veramente affermare; perchè, a tralasciare parecchi storici meno recenti, che già asserirono chi più chi meno esplicitamente l'influsso esercitato da cotesta opera sullo Spinoza, l'autore dell'ultima monografia che si è scritta sul grande pensatore olandese, il Couchoud, non solo aveva a più riprese insistito sull'importanza della lettura dei *Dialoghi* nella formazione della mente dello Spinoza, cominciando ad accennarvi nella stessa prefazione della sua opera (*B. Spinoza*, Paris, Alcan, 1902, p. ix), e rilevando volta a volta gli elementi probabili derivati da Leone nello spinozismo (pp. 7, 10, 51, 268, 301), ma aveva anche additato quello che al Solmi pare « un fondamento di fatto » sul quale ora può essere risoluto il problema delle relazioni tra i due filosofi (p. 6): che cioè lo Spinoza possedeva dei *Dialoghi* una traduzione spagnuola (Couchoud, p. 7), secondo apparisce dall'inventario della libreria di Spinoza pubblicato nel 1889 all'Aia dal van Roojen, e ristampato dal Freudenthal tra le fonti e i documenti per la biografia di Spinoza nel 1899. Il Solmi accenna in nota che il Couchoud « ha fatto parola di Leone Ebreo... » *ma*, aggiunge, *superficialmente*. Il che non è esatto nè equo. Verissimo è che nessuno mai aveva fatto uno studio così minuto, così accurato, come questo dell'amico Solmi; il quale ha frugato i dialoghi di Leone e tutti gli scritti di Spinoza periodo per periodo, frase per frase per scovarne tutte le più fuggevoli somiglianze, tutte le più riposte analogie, e documentare quindi nel modo più scrupoloso la determinazione degli elementi passati in Spinoza dal libro di Leone. Per questo verso, egli ci ha dato un'eccellente monografia, un'indagine di cui non si potrebbe immaginare la più compiuta, per pienezza d'informazioni bibliografiche, per accertamento sicuro dei particolari, per lo studio amorevole e insistente posto nell'esame, nel-

L'intendimento, nei rapporti, e in tutto che potesse conferire a illuminare il soggetto della ricerca. Nè l'A. si è limitato a guardare Leone e Spinoza: ma si è richiamato spesso a Bruno per quei punti in cui è parso che il nolano avesse influito sul pensiero dello Spinoza, ed è invece da dire, forse, che l'uno e l'altro attingessero a Leone(1); nè ha lasciato occasione per additare ogni volta le probabili fonti dello stesso Leone: Platone, per lo più, o i neoplatonici, antichi o moderni, e Maimonide e la Cabbala. Di Leone stesso ha raccolte con diligenza somma e vagliate con acume le scarse e incerte notizie che ci rimangono della sua vita travagliata; trascorsa da ragazzo a Lisbona, dove nacque nel 1465, poi a Toledo, dove il padre si rifugiò nel 1483, fuggendo le persecuzioni mossegli per un processo di tradimento, in cui venne coinvolto; e dal 1492, dopo la espulsione degli Ebrei dalla Castiglia, ordinata da Ferdinando e Isabella, in Italia dove esercitò la medicina e attese agli studi di filosofia: a Napoli, a Genova, a Venezia, poi di nuovo a Napoli, e un'altra volta a Venezia; finchè dopo il 1520, quando pubblicò le sue *Elegie ebraiche*, se ne perde ogni traccia. Ed era morto, forse da qualche anno, quando l'amico suo Mariano Lenzi, nel 1535, dava alla luce in Roma, per le stampe del Blado, i suoi *Dialoghi d'Amore* traendoli «fuora de le tenebre in che essi stavano sepolti». Era rimasto israelita fino alla morte? La questione è stata dibattuta tra i biografi e si continua a dibattere dallo stesso Solmi per non essersi badato al frontespizio dell'edizione principe dei *Dialoghi*, che forse sarebbe bastato a non lasciarla sorgere. Il Delitzsch, che nel 1840 scrisse un articolo su Leone, leggendo il frontespizio del libro nella terza edizione italiana: *Dialoghi di Amore, composti per Leone medico di nazione hebreo et di poi fatto cristiano* (Aldus, MDXLV) accettò senz'altro questa notizia della conversione dell'autore. Lo Zimmels, che nel 1886 pubblicò una ragguardevole dissertazione su Leone Ebreo (cui più tardi fece seguire talune aggiunte), tenne quella notizia per una favola dell'editore M. Lenzi, notando come nell'opera sua l'A. si dimostri il più rigido israelita. Ludwig Stein nel 1890(2) in una recensione dell'opuscolo dello Zimmels (*Arch. f. Gesch. d. Philos.*, III, 109) non accettò quest'osservazione, perchè dōpō il 1520 non si sa più nulla dell'Abarbanel, nè vale più ricorrere ai suoi scritti; e d'altra parte «so dann würde der Verleger der editio princeps, Maria (sic) Lenzi, es kaum gewagt haben, schon 1535, also kurz nach dem Tode Leo's, die Worte di poi fatto Christiano auf's Titelblatt zu setzen, wenn sie eine greifbare Lüge gewesen wären, da er doch befurchten musste, dass die litterarisch

(1) Io non credo dubbio che il Bruno abbia letto i *Dialoghi d'Amore*, così noti nel Cinquecento in Italia e tante volte ristampati. Ma mi pare arrischiata l'ipotesi del Tocco, per cui si verrebbe a possedere il documento dell'ammirazione del Bruno per questo scrittore. Vedi il suo art. *Di un nuovo doc. su G. Bruno*, in *N. Antol.* dell'1 settembre 1902, pp. 90-2.

(2) Non 1889, come per svista dà il Solmi, p. 6 n.

gebildeten Verwandten Leo's gegen diesen Betrug protestiren würden ». Il Tocco invece, attingendo in certi suoi cenni su Leone dallo stesso Zimmels, lo ha dato con sicurezza per « ebreo, checchè ne dica l'editore dei dialoghi »: cioè il Lenzi, la cui edizione il Tocco tenne presente, riferendone anche una pagina (1). Lo stesso Solmi, così diligente di solito, benchè conosca (lo dice lui stesso, p. 6 n.) l'edizione del 1535, pone la questione scrivendo (p. 27 n.): « La prima ed. dei *Dial. di Am.* porta nel titolo *Leone medico di nazione hebreo et di poi fatto cristiano* (1535). Questo medesimo titolo ricompare nella edizione del 1545. Nelle altre edizioni precedenti e seguenti manca la designazione *et di poi fatto cristiano* ». Ma la verità è che l'edizione principe ossia quella curata dall'amico dell'Abarbanel, M. Lenzi, quegli che, se mai, sarebbe stato in grado di darci l'importante notizia, reca questo semplicissimo titolo: *Dialoghi d'Amore di mae | stro Leone medi- | co Hebreo* (2); e nient'altro. Il Solmi sospetta che l'aggiunta possa essere stata « un ripiego per ottenere il *publicetur* dai censori romani ». E un ripiego fu certamente, se non comparisce nell'edizione principe, e nè anche nella seconda del 1541, veduta dal Solmi; ma per i censori di Venezia, del 1545, non per i censori romani di dieci anni prima. E lo dimostra, se c'è bisogno d'altra dimostrazione, l'edizione successiva del 1549 fatta dai figli di Aldo, il cui frontespizio non riproduce quello dell'edizione principe, ma appunto quello dell'edizione 1545, liberato bensì dalla magagna: *Dialoghi di Amore composti per Leone medico hebreo*; e nient'altro. Dopo soli quattro anni gli stessi editori non avrebbero ritolta l'aggiunta del 1545, se questa fosse stata suggerita da una seria ragione di fatto. E chi sa che la correzione del 1549 non sia dovuta a una protesta come quella che lo Stein avrebbe voluta contro l'innocentissimo Mariano da lui decapitato (3)!

E non solo di Leone, ma anche dello Spinoza il Solmi ritesse, benchè per sommi capi, la biografia, rappresentandone al vivo le abitudini, la casa, il costume, il carattere, per mostrare come nella vita e nella tempra

(1) Art. cit., p. 90.

(2) In fondo al vol.: Stampata in Roma per Antonio Blado d'Assola | Del M.D.XXXV. — I tre dialoghi hanno in quest'edizione numerazione separata. Un esemplare di essa è posseduto in Napoli da B. Croce e un altro dalla Bibl. Nazionale.

(3) Sono bensì anche nell'edizione principe (*dial. III, p. 73 b*) le parole sospettate dal Solmi (p. 27) come un'interpolazione dell'editore nella frase: « Coloro che 'l desiano [di mai non morire] non credeno interamente che sia impossibile [non possibile come dà il Solmi], et hanno inteso per le historie legali, che Enoc, et Elia, et ancor santo Giovanni Evangelista sono immortali in corpo, et anima ». E questa sarà un'interpolazione di Mariano. A ciò mi persuade non tanto l'osservazione grammaticale addotta dal Solmi; nè il ricordo, per se stesso, di S. Giovanni, che potrebbe riferirsi a quelli che desiano di mai non morire: ma il trovarsi ciò nelle *historie LEGALI*.

dell'animo il filosofo olandese somigli poco al portoghese, da cui pur tanto derivò nel suo pensiero.

Giacchè il Solmi è proprio persuaso che le derivazioni, consapevoli o no, siano numerose e importantissime. Certo, i raffronti di concetti, di passi, di semplici frasi, che egli istituisce, sono numerosissimi. Ma, per dir la verità, non danno tutti quella convinzione che ne ha ricavata l'A. E già si sa quanto delicata sia questa ricerca delle fonti così pei filosofi come pei poeti, non essendovi nulla più facile del trovare espressioni simili in due scrittori, e nulla più difficile del determinare se queste espressioni non assumano in ciascuno di essi un valore diverso. Poi, a furia di confrontare, si finisce col vedere dei rapporti tra forme e concetti i più disparati, ovvero così ovvii, o almeno così comuni, da non potersene tirare nessuna conseguenza per le attinenze speciali dei due scrittori presi in esame. Con ciò non si vuol dire che anche il Solmi abbia preso lucciole per lanterne: tutt'altro. Pure, anche lui, di solito così misurato, così guardingo e discreto, è andato oltre il segno. E non tutte le sue conclusioni sono accettabili. Adduco qualche esempio.

Una delle prime *analogie*, su cui l'A. richiama l'attenzione (p. 3), dovrebbe essere tra i due luoghi seguenti di Leone e di Spinoza:

Tutte le cose che dilettono i nostri sentimenti materiali di sua natura, quando son possedute più presto sonno abborrite che amate.... perchè quel che ha fame o sete di poi ch'è satio, non desidera più il mangiare, nè il bere anzi gli viene in fastidio, e così interviene in l'altre cose che materialmente dilettono (Dial. I, p. 2^a e 9^a, ed. 1535).

Quod ad libidinem, ea [non eo come per svista dà il Solmi] adeo suspenditur animus, ac si in aliquo bono quiesceret; quo maxime impeditur, ne de alio cogitet; sed post illius fruitionem summa sequitur tristitia, quae, si non suspendit mentem, tamen perturbat et hebetat (*De intell. emend.*, ed. van Vloten e Land, p. 3).

Ora il pensiero dei due scrittori qui è diverso. L'uno vuol dimostrare che dei beni sensibili l'amore cessa col desiderio: ciò che non si desidera più, se non è l'onesto nè il *profittevole*, finisce di essere amato, perchè nasce la sazietà. Lo Spinoza, invece, vuol dimostrare che quelli che gli uomini stimano beni supremi, la ricchezza, l'onore, il piacere distruggono la mente *ut minime possit de alio aliquo bono cogitare*; e la *tristitia* da lui rilevata come conseguenza del godimento è turbamento e indebolimento dello spirito, non è il *fastidio* di Leone, non è l'*amari aliquid* di Lucrezio e di Epicuro che sorge *medio de fonte leporum*.

A p. 20 il Solmi riferisce queste due proposizioni di Leone: « Quello che conosce la causa, conoscer deve l'effetto ». « La cognizione comune si deve anteporre alla più particolare »: e soggiunge: « È l'assioma fondamentale dello Spinoza: Effectus cognitio a cognitione causae dependet, et eandem involvit » (*Eth.*, I, ax. 4). Lasciamo stare che la seconda delle due proposizioni della fonte non accenna punto all'idea di causa; ma

anche la prima si può forse ragguagliare all'assioma spinoziano? Quella definisce la vera cognizione della causa, questo dell'effetto: quella richiama alla nozione aristotelica della causa efficiente, questo esprime il bisogno della scienza moderna del *nosse per causas*. — In generale in tutto il § 2 dei *Presupposti gnoseologici*, a parte le differenze, anzi le antitesi, che lo stesso Solmi pone in rilievo tra i due filosofi, io non so scorgere tra loro nessun tratto di rassomiglianza malgrado i ravvicinamenti che vi sono pur fatti. Quando l'Abarbanel dice che nulla conosciamo che non si trovi già in essere, perchè la nostra mente è uno specchio della realtà, e ne deduce che quel che è nella mente, dev'esser anche *di fuori realmente*, in potenza almeno se non in atto; non dice nulla che accenni alla profonda teoria del parallelismo delle idee e delle cose, che in Spinoza si fonda nella dualità degli attributi dell'unica sostanza. Nei gradi della cognizione, Leone distingue la *cognizione empirica* e l'*intuitiva*; Spinoza, tornando alle fonti primitive del neoplatonismo, nella *Etica* parla di tre generi progressivi di cognizione; e, se chiama quella del terzo genere *scientia intuitiva*, o *visio intellectualis*, come Leone aveva chiamata la sua cognizione perfetta *cognizione intuitiva e pura intellettuale visione*, bisogna pur ricordarsi che nomi siffatti l'unione dell'intelletto con Dio aveva già ricevuti prima di Leone nei mistici medievali, anzi in Plotino stesso. Così la tendenza al panteismo, innanzi al quale si arresta Philone nei *Dialoghi d'Amore*, non significa nulla in Leone ebreo, perchè era la tendenza di tutta questa direzione; e, fuori dei *Dialoghi*, lo Spinoza poté attingere ben altre ispirazioni. In quanto al *Panteismo intellettuale* del § 3, è vero che nello scolio alla Prop. VII della seconda parte dell'*Etica* lo Spinoza, dove dice « *modus extensionis et idea illius modi una eademque est res, sed duobus modis expressa, quod quidam Hebraeorum quasi per nebulam vidisse videntur, qui scilicet statuunt, Deum, Dei intellectum, resque ab ipso intellectas, unum et idem esse* » — può avere accennato a Leone che nel terzo dialogo (p. 122 b, ed. 1535), rifacendosi dalla teoria aristotelica, « che l'essentia divina non sia altro, che somma sapientia et intelletto », soggiunge che ella, « essendo purissima et semplicissima unità, produce l'unico universo con tutte le sue parti ordinate ne l'unione del tutto, et così come il produce il conosce tutto, et tutte le sue parti, e parti de le parti, in una semplicissima cognitione, cioè conoscendo se stesso...; e in lui è il medesimo, il conoscente e il conosciuto, il sapiente e la sapientia, l'intelligente e l'intelletto e la cosa intesa da lui ». Ma bisogna pure notare che un tale accenno non è in Spinoza che una reminiscenza di qualche cosa che egli ha letto di analogo alla conclusione cui ora perviene dal principio suo: *ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*, ossia dal principio del parallelismo, che non c'è in Leone, chiuso nella intuizione puramente monistica-idealistica del neoplatonismo. Per costui, come già nota il Solmi, l'identità è tra *Dio intelletto* e *la cosa intesa*, ossia tra Dio e le idee, non tra Dio e la natura (*Deus sive natura*), tra la *substantia cogitans* e la *extensa*. Sì,

dice il Solmi: ma « questa specie di panteismo intellettualistico di Leone Ebreo, che non era stato messo in chiaro in Maimonide nè in Ezdra, è un momento essenziale nello sviluppo di quella teoria del Dio-Natura, che si compì nello Spinoza » (p. 38). — Il che non mi par vero per la semplicissima ragione che un panteismo intellettualistico non è un panteismo, appunto perchè intellettualistico. E l'altra proposizione, citata dallo stesso Solmi (p. 43), in cui Leone dà come la conseguenza della dottrina, « non è dunque strano appropriare la divinità alla *idea* delle cose », dice chiaramente fin dove pervenisse questo panteismo, e quanto rimanesse addietro al principio spinoziano dell'unità della sostanza.

Ancora. Nel § 4 *Amor e conatus* io non riesco a vedere come l'amore universale di Leone Ebreo possa raccostarsi al *conatus* che, per l'efficacia forse della filosofia dell'Hobbes (come ricorda anche il Solmi, p. 47), diventa in Spinoza essenza dell'uomo. Che anzi mi pare di scorgere in questa parte dello studio del Solmi un equivoco non lieve. Leone, è vero, da buon neoplatonico, ammette l'animazione di tutte le cose; ma dal suo animismo a quello di Spinoza, che attribuisce *sensum quendam omnibus rebus pro gradibus existendi*, c'è una bella differenza. L'anima delle cose, di cui parla Leone, è l'anima del mondo plotiniana; ma non è senso: è un'anima universale, non un'anima individuale, propria di ogni singola cosa. Sente *la natura*, egli dice; ma non sente ogni corpo. Ed è assolutamente inesatto, interpretando il luogo riferito a pag. 49 in cui si parla della *cognitione del primo Creator, infusa nell'anima del mondo e dell'universal natura delle cose inferiori*, affermare che « qui Leone Ebreo, con maggior arditezza del Bruno, ammette che le cose insensibili (?) e le piante hanno un'oscura percezione del pensiero divino, e partecipano della Sua intelligenza ». — Inesatta egualmente è la citazione (p. 50), che dovrebbe dimostrare la primordionalità dell'amore, secondo Leone, e quindi la sua analogia col *conatus* spinoziano. « Come può amare chi non conosce? » domanderebbe, secondo l'A., Sofia a Filone, sentendolo parlare dell'amore proprio delle cose morte. E Filone risponderebbe: « Anzi conosce perchè ama et odia ». Il testo invece al luogo citato dall'A. (p. 178, ed. 1545: cfr. ed. 1535, p. 62 b) dice:

So. Pur m'hai mostrato che ancora loro [gli elementi, le pietre e metalli] hanno amore e desiderio naturale. PHI. Sì, ma solamente a quel grado di perfezione a loro connaturale: come il grado al centro, et il lieve alla circonferentia, et il ferro a la propinquata calamita. So. E niente di manco (1) non hanno cognitione. PHI. Già t'ho detto che la cognitione de la natura generante, gli serve (2) a dirizarli nelle sue perfezioni naturali, senza altra propria cognitione; onde l'amore

(1) Ediz. 1545: *nientedimeno*.

(2) Ediz. 1545: *servo loro*. Non sempre questa edizione aldina corregge bene l'ediz. principe, dov'erano già incorsi molti errori. Così il « *ραζο* dell'infinita chiarezza di Dio » citato dal Solmi (p. 35) secondo l'aldina (p. 17), non è nella ediz. principe (dial. I, p. 18) che un semplice *ραζο* (= raggio).

e desiderio loro non è intellettivo nè sensitivo, ma solamente naturale, cioè dirizzato dalla natura, non da se stesso; e così le piante che sono le manco perfette de li vivi, mancando de la bellezza grandemente, perchè non la conoscono, non desiderano di quella se non quel poco che appartiene a la sua perfezione naturale, et gli animali sensitivi a chi molto più de la bellezza manca che a gli uomini rationali.... ecc.

Dunque: niente primitività di amore; perchè nelle stesse cose inorganiche esso presuppone quella cognizione, che è propria della natura generante; niente sensibilità universale; ma tendenza naturale nelle pietre, e nelle stesse piante, secondo l'indirizzo dato loro dalla natura generante, *senso* negli animali, e *ragione* negli uomini.

Per concludere: i paragrafi più notevoli per reali attinenze dimostrate tra l'Abarbanel e lo Spinoza sono il primo, il quinto e il sesto: perchè nel primo si rintracciano i punti di contatto innegabili, e già accennati dal Couchoud, fra i *Dialoghi di Amore* e il più antico scritto dello Spinoza, *Korte Verhandeling* (Breve trattato), contenente appunto due dialoghi, uno dei quali *fra l'Amore, il Desiderio, la Ragione e la Conoscenza*: opera del resto di scarsissimo interesse per la conoscenza delle dottrine fondamentali dello Spinoza. Nel § 5 si dimostra chiaramente come questi abbia preso da Leone il concetto e il termine del suo *Amor Dei intellectualis*; e nel § 6 come i due pensatori israeliti sieno d'accordo anche nella dottrina — intimamente legata con quella dell'amore intellettuale di Dio — dell'amore di Dio verso se stesso nelle sue creature. L'analisi accuratissima di questi rapporti è un serio contributo alla già ricca letteratura sulle fonti dello spinozismo, nonchè a quella, purtroppo non altrettanto ricca, della nostra filosofia della Rinascenza; giacchè se Giuda Abarbanel nacque in Portogallo e passò nella penisola iberica la sua giovinezza, non era ancora trentenne quando giunse in Italia; e in italiano scrisse i suoi *Dialoghi* (ai quali spetta un posto cospicuo nella nostra letteratura) perchè in Italia egli trovò quell'ambiente di vivace cultura filosofica e quel neoplatonismo, in cui si maturò il suo pensiero.

G. G.

1. CARL LANGE. — *Sinnesgenüsse und Kunstgenuss*. Beiträge zu einer sensualistischen Kunstlehre, hg. v. Hans Kurella (nella collez.: *Grenzfragen des Nerven und Seelenlebens*). — Wiesbaden, Bergmann, 1903 (8.º gr., pp. viii-100).
2. ROBERT EISLER. — *Studien zur Werththeorie*. — Leipzig, Duncker u. Humblot, 1902 (8.º, pp. xii-112).
3. JULIUS VON SCHLOSSER. — *Randglossen zu einer Stelle Montaignes: nei Beiträge zur Kunstgeschichte Franz Wickhoff gewidmet*. — Wien, Schroll, 1903.

I. « Per conseguenza, l'arte è da definire l'insieme delle opere umane che producono piacere col cangiamento (*Abwechselung*), con l'eccitazione