

RIVISTA BIBLIOGRAFICA.

PIETRO POMPONAZZI. — *Trattato sull'immortalità dell'anima — Il libro degli incantesimi*: prefazione di R. ARDIGÒ, introduzione, traduzione e note di ITALO TOSCANI. — Roma, Editoriale G. Galilei, 1914 (pp. 294, in-16.º, nella coll. *I classici del libero pensiero*).

SPINOZA. — *L'Etica*: nuova traduzione dall'originale latino con introduzione e note di ERMINIO TROILO. — Milano, Istituto editoriale italiano, s. a. (pp. 382, in-16.º, nella coll. *Gli immortali*).

Non è più il caso di discutere della opportunità di queste traduzioni e di questi tentativi di popolarizzazione di opere filosofiche, ad uso di persone prive anche di quel minimo di cultura che, almeno per noi italiani e per tutti i popoli civili, rappresenta quel tanto di latino che occorre a leggere scrittori come Pomponazzi e come Spinoza, quando, ben inteso, si abbia la sufficiente preparazione filosofica. Abbiamo più di una volta espresso in proposito il nostro pensiero (cfr. anche *Critica*, XI, 139 e 305), e non saranno certo le brillanti argomentazioni, onde il nuovo traduttore di Spinoza ha creduto di difendere la propria fatica, a farci cambiar di parere. Nè mi pare valga la pena di stare ad esporre tutto quello che ci sarebbe a ridire circa la classificazione del bravo e simpatico Peretto mantovano tra i classici del libero pensiero. Tanto, il Pomponazzi e il Bruno del « libero pensiero » non sono il Pomponazzi e il Bruno degli storici della filosofia; e ognuno sarà sempre padrone di crearsi tutti gl'idoli che gli piacerà. Soltanto, liberi pensatori e popolarizzatori di classici e d'immortali bisogna pure che s'adattino, quando voglion metter le mani sui testi, ad usare, con tutto il rispetto delle regole, i ferri del mestiere.

Al traduttore del Pomponazzi, p. e., non può bastare cacciarsi in mezzo tra l'Ardigò e l'Hoeffding, premettendo al proprio lavoro uno scritto del primo come prefazione e facendogli seguire a mo' d'appendice alcune pagine del secondo, per mettersi al sicuro da ogni critica e non render più conto dei metodi con cui ha imbastito la sua traduzione dei testi scelti dal *De immortalitate* e dal *De incantationibus*; e nemmeno per dar come opera propria quella trentina di pagine sulla vita e sulle opere del Pomponazzi, ond'è pure corredata cotesta traduzione. Giacchè queste pagine, per dir qualche cosa anche di esse, — tranne alcuni errori lasciati correre per distrazione nella fretta del compilare, e tranne l'amalgama di vuote frasi introdotte qua e là per saldare insieme i brani diversi — sono roba del Fiorentino; il cui volume

è dal Toscani ricordato, se ben ho visto, una volta sola (p. 66), ma in modo tale che nessuno, che non abbia familiarità con esso, potrebbe mai sospettare qual uso od abuso egli ne abbia fatto. Basterà riferire qualche periodo dello scritto del Toscani, e porvi a riscontro il luogo corrispondente del *Pomponazzi* del Fiorentino:

TOSCANI

Pietro Pomponazzi nacque dunque a Mantova il 16 settembre 1462 da Giannicolò di famiglia nobile e cospicua, che era stata per molto tempo nelle grazie di casa Gonzaga, e che aveva anzi dato il suo nome a una contrada della città.

... Del padre egli fa parola quasi alla fine di ogni opera, e della madre parla una volta sola raccontando così incidentalmente, nel capitolo I del suo libro sulla Nutrizione, di un cagnolino lasciato a casa quando egli era andato la prima volta a Padova, e che al suo ritorno, quattro anni dopo, non solo lo riconobbe e gli fece festa, ma corse a darne l'avviso a casa di sua madre...

(p. 32).

Ma anche Ferrara era ormai divenuta sede poco propizia alla filosofia, essendo anch'essa travolta nell'incendio che avvolgeva una dopo l'altra le terre... Infatti il Papa, mutabile d'animo e ingelosito forse delle rapide e grandi conquiste francesi, com'era stato l'autore della lega contro Venezia, si dava adesso da fare per discioglierla. E n'era uscito per primo; mentre Alfonso duca di Ferrara non aveva voluto rompere fede agli antichi alleati e s'era per questo inimicato Giulio II il quale lo colpì con l'interdetto e gli tolse il gonfalonierato di Santa Chiesa.

(p. 36).

Al Nifo replicò il nostro autore il 18 maggio 1519 col *Defensorio*, dedicato al prolegato Lorenzo Fieschi, in segno certo di ricompensa per la protezione accordatagli, e per la pace operosa che da ciò gli derivava. E nel *Di-*

FIORENTINO

P. P. nacque a Mantova da Giannicolò il 16 settembre 1462, di famiglia nobile e cospicua, la quale per lo spazio di duecento anni era stata nelle grazie della casa Gonzaga, e che aveva dato nome ad una contrada di quella città.

... Del padre ei fa menzione quasi alla fine di ogni opera... Di sua madre parla una volta sola, e quasi per caso, contando [in nota: Pomponatus, *De Nutritioe* etc., Lib. I, cap. VI] di un cagnolino ch'aveva lasciato a casa nella sua prima andata a Padova, e che, al ritornare che ne fece quattro anni dopo, non solo lo riconobbe, e gli fece festa, ma corse a casa di sua madre, come a dargliene avviso...

(pp. 9-10).

Ferrara, poichè vi si era tramutato il nostro filosofo, aveva cangiato di aspetto, ed era divenuta stanza poco favorevole alla filosofia, e poco gradita al Pomponazzi... Papa Giulio, autore della lega contro Venezia, di animo volatile com'era, e parte persuaso dalle pratiche dei Veneziani, parte ingelosito dalle conquiste francesi, era stato anche il primo a discioglierla... Alfonso non volle romper fede all'imperatore e perciò venne in disgrazia dell'iracondo Giulio, che lo colpì del solito anatema, e gli tolse il gonfalonierato di Santa Chiesa.

(p. 21).

Al Nifo replicò il P. il 18 maggio 1519 col *Defensorio* dedicato al prolegato Lorenzo Fieschi, in segno di riconoscenza della protezione accordatagli, e della pace festevole che all'ombra di quel patrocinio godeva. Con lui il P.

fensorio smessi i termini cortesi già usati ad esempio col Contarini si mostra severo e accanito.

(p. 42).

Non è meraviglia dunque se l'Italia intese più alla politica e alla filosofia mentre in Germania il primo frutto del Rinascimento era proprio la Riforma religiosa... Il desiderio del rinnovamento era identico e contemporaneo; ma mentre gli italiani se ne servivano per liberare la ragione, i tedeschi l'adoperavano a rinvigorire il sentimento religioso. Così che non è errato il dire, come ha fatto qualcuno, che la nostra Rinascenza superi per novità la Riforma tedesca, per quanto sia stata meno proficua di questa di mutamenti e di progressi immediati.

(p. 52).

Il *Trattato dell'intensità e della remissione delle forme* fu dunque pubblicato per cura di un suo discepolo, Giovanni Virgilio di Urbino. Vi si tratta della maniera onde si può misurare l'ingagliardire o l'allentarsi delle forme, e della norma a cui si può riferire una tale misura. Motivo al libro fu una nuova maniera di misurare proposta da un Calcolatore inglese di nome Suisset. Pomponazzi lo dedicò ad Alberto Pio, principe di Carpi, quello che fu instancabile nemico del duca d'Este dal cui padre aveva avuto dimezzato il dominio sotto lo specioso pretesto di un cambio. Dalla dedica traspare l'amicizia stretta fra l'autore ed il principe al (*sic*) Ferrara; e c'è chi crede che costui sia stato anzi discepolo del filosofo. Il libro appartiene alla prima maniera del P.; il quale difende Aristotile senza allontanarsi dal modesto ufficio di commentatore.

(p. 56).

smette i termini cortesi usati col Contarini, e si mostra severo, talvolta soverchiamente.

(p. 52).

Non è da meravigliare adunque se l'Italia intese più alla politica ed alla filosofia, in mentre che in Germania si agitava la Riforma religiosa... E benchè entrambe coteste forme si associassero nel concetto generico di un rinnovamento del vecchio, nondimeno l'Italia badava a riabilitare la ragione, dovechè la Germania intendeva a rinvigorire... il sentimento religioso... La nostra Rinascenza adunque entra innanzi per ardimento, per novità, per ragionevolezza; e se noi non seguimmo il movimento luterano, fu perchè l'avevamo sorpassato...

(pp. 152-3).

... il trattato dell'intensità e della remissione delle forme, pubblicato per cura di un suo discepolo, Giovanni Virgilio di Urbino... Ivi si tratta del modo come si abbia a misurare l'ingagliardire, e come l'allentarsi delle forme, ed a qual norma riferire cotesta misura. Ne fu occasione una nuova maniera di misurarle, proposta da un certo inglese di nome Suisset e di soprannome Calcolatore. P. lo dedicò a quell'Alberto Pio di Savoia, principe di Carpi, che fu instancabile nemico del duca Estense, dal cui padre aveva avuto dimezzato il dominio di Carpi sotto pretesto di cambio. Dalla dedica traspare che il P. a Ferrara avesse stretto amicizia con l'Alberto Pio...: alcuni anzi credono, che ivi il Principe di Carpi fosse stato discepolo del nostro filosofo. Il libro è scritto su quel tenore, che io dirai il primo fare del P., difendendo cioè Aristotile senza dipartirsi dal modesto ufficio di commentatore.

(pp. 25-26).

E si potrebbe continuare con questi riscontri per pagine e pagine; ma questi già fatti sono più che sufficienti, mi sembra, a documentare la

discrezione con cui il Toscani ha messo le mani nel libro del Fiorentino. Dove chi ne avesse voglia può trovare (tra pag. 430 e pag. 456) integralmente, *ad litteram*, tutto ciò che il Toscani ci sa dire intorno al *De fato* del P. (pp. 66-79).

E veniamo ai due trattati che il Toscani pare annunziò nel frontespizio di aver tradotti; ma che traduce in parte e in parte riassume, riferendone l'esposizione del Fiorentino, che pur non nomina mai. Del tenore e dell'utilità della sua traduzione potranno far fede, senza troppi commenti, alcune citazioni raccolte spigolando nelle prime pagine. Nel Proemio al *De immortalitate*, *cumque quodam die minus me vexari a morbo conspicere* è reso: « vedendomi di giorno in giorno migliorare dal male »; e *cum primum de coelo* [ossia il 1.º libro del *De coelo* aristotelico] *nobis exponeres* in quest'altro modo: « allorchè facevi a noi dissertazione intorno al cielo »; e qui e altrove il *divus Thomas* diventa il « divino Tommaso »: senza dire delle omissioni e inesattezze o improprietà di minor conto. — Nel cap. I (p. 83), *ut fere ita dixerim* vien tradotto: « come quasi ho detto »; e le *virtutes corporeae*, che sono le forze fisiche, divengono « i valori del corpo » (p. 84). — Nel cap. II la distinzione scolastica *simpliciter* e *secundum quid*, svaftisce nei termini vaghi: « semplicemente — in certo modo »; e dove il P. fa l'ipotesi *an magis* [sc. *natura humana*] *utrumque [mortalem esse, immortalem esse] secundum quid amplexa est*, si traduce: « o meglio ha attuato l'uno e l'altro *secundum quid* » (p. 85): enigma oscuro da lasciare con un palmo di naso tutti i liberi pensatori di questo mondo. — Nè può riuscire intelligibile il « soggetto » che s'incontra nelle prime righe del cap. III in luogo del lat. *subiectum*, che qui vale 'materia'. Ma dev'essere stato poche righe dopo un indovinello per lo stesso traduttore l'opinione di Averroè e Temistio che, « poichè videro Aristotile provare possibile che l'intelletto sia semplicemente puro e immateriale e per conseguenza eterno affermarono l'intelletto essere semplicemente immortale » (pp. 87-8): dove, chi avesse avuto un qualche sentore della dottrina averroista dell'intelletto possibile, avrebbe capito ben altrimenti le parole del P.: *cum viderunt Aristotelem simpliciter probare intellectum possibilem esse immixtum et immaterialem affirmaverunt simpliciter intellectum* [cioè l'intelletto, in generale, sì l'attivo e sì il possibile] *esse immortalem*; e avrebbe egualmente inteso senza fatica poco dopo il periodo: *Quod vero unus sit intellectus in omnibus hominibus, sive agens sive possibilis ponatur, patere potest ex eo quod apud Peripateticos est celebrata propositio, multiplicationem individuorum in eadem specie non posse esse nisi per materiam quantam*; periodo che il Toscani, ignorando la teoria tomista della *materia quanta* (espressione che molto difficilmente si riuscirà a tradurre ad uso dei liberi pensatori!), storpia malamente in cima e in fondo e in mezzo: « E come l'intelletto sia unico per tutti gli uomini, o come possa essere possibile (*sic*), in tal modo può esser manifesto dal fatto, che presso i Peripatetici fu celebrata la proposizione, che la moltiplicazione non possa avvenire nella

medesima specie d'individui ». Dove il traduttore mette un punto fermo per continuare poi: « Se non per via di materia e per la sua quantità... » (p. 90).

Dei cap. IV-VIII il traduttore ha l'esposizione riassuntiva del Fiorentino, e la copia tranquillamente; e passa al cap. IX, che è il più importante del trattato, e in cui egli fa l'estremo di sua possa. Così regala subito a principio alla psicologia aristotelica un « intelletto sensitivo » non più udito (lat. *sensitivum*, in funzione di sostantivo). L'ignoranza del significato della scolastica *intentio* fa storpiare la traduzione del periodo: « (*Sensus*) non cognoscunt secundum qualitates reales, sed secundum eorum intentiones; quare II De anima dicitur quod proprium unicuique sensui esse receptivum specierum sine materia »: periodo reso, o piuttosto stroncato in questa foggia: « (I sensi) non conoscono secondo le qualità reali ma secondo le loro proprie attitudini » (p. 99). Andando oltre s'incontra (p. 99) un « così che » che non dà nessun senso perchè dovrebbe tradurre un *etenim*, e si parla di « operazioni di conoscenza » dove il latino parla di *opera cognoscentium*. E poco dopo il testo: « *Et haec sunt omnes vires sensitivae, licet aliquae illarum sint magis spirituales, et aliquae minus, sicut dicit Commentator comm. 6 terti De anima et in libro suo De sensu et sensato. Cum natura autem ordinate procedat, ut dicitur VIII De physico auditu, inter ista duo extrema, scil. non indigere corpore ut subiecto vel ut obiecto, et indigere corpore ut subiecto et obiecto, est medium, quod neque est totaliter abstractum, neque est totaliter inmersum* » si trova scomposto e schiarito (!) nei due seguenti capoversi:

Ma per quanto poi queste siano tutte forze sensibili, si può ammettere che tra esse ve ne siano alcune più spirituali ed altre meno (come dice il commentatore nel 3 *de anima*), poichè la natura procede ordinatamente per gradi (8 *Fisica*).

Tra queste due categorie estreme, delle quali l'una non ha bisogno del corpo nè come oggetto nè come soggetto, e l'altra che vi è invece nei due modi subordinata, ve n'è un'altra che non è nè del tutto astratta nè del tutto compresa nella materialità (pp. 99-100).

Così l'intelletto umano medio *inter abstracta (a materia) et non abstracta*, diventa medio tra « le cose astratte e le concrete » (!).

Ancora. Il P. dice dell'intendere proprio dell'uomo: *Hicque modus cognoscendi est ille quem dixit Aristoteles I De anima tex. 12: Si intelligere aut est phantasia, aut non sine phantasia, non contingit hoc esse sine corpore. Et cum III De anima declaravit intelligere non esse phantasiam, cum non sit organicum, et quod non potest esse sine phantasia, cum, 29. et 30. eiusdem terti, nequaquam sine phantasmate intelligit anima; ergo anima humana non indiget organo ut subiecto sed ut obiecto. Istis autem omnibus gradibus cognoscitivis, secundum Aristotelem et Platonem, competit esse animas.*

E il traduttore crede di poterci offrire in cambio questo italiano:

Ora tal maniera di conoscenza è quella che Aristotile ha chiamato l'intendere, e che è fantasia, e senza fantasia non è, onde non può essere senza il corpo. E ancora egli ha dichiarato che l'anima senza fantasia non può intendere. Dunque l'anima umana non abbisogna dell'organo come soggetto ma come oggetto; ma però, secondo Aristotile e Platone, l'esistenza dell'anima si accorda con tutti questi gradi conoscitivi.

E per porre un termine a questa già lunga esemplificazione, ecco un ultimo esempio tolto da quello che segue immediatamente al luogo riferito or ora.

Quare, saltem secundum Aristotelem, quodlibet cognoscens est actus corporis physici organici, verum aliter et aliter: nam intelligentiae non sunt actus corporis qua intelligentiae sunt, quoniam in suo intelligere et desiderare nullo pacto indigent; sed qua actuant et movent corpora coelestia, sic animae sunt, et sunt actus corporis physici organici.

Per il che, almeno secondo A., ogni conoscenza è un atto del corpo fisico e organico, ma però al conoscente non sempre apparisce come tale, perchè come vi sono le intelligenze pure che nel loro intendere e desiderare in nessun modo han bisogno del corpo, così vi sono le anime, che si muovono ed agiscono come i corpi celesti, e che sono perciò atti del corpo fisico organico.

Il prof. Troilo non è certo paragonabile a questo traduttore di Pomponazzi. Ma nè anche il testo di Spinoza può mettersi a paragone col *De immortalitate*, non mai tradotto in nessuna delle lingue moderne, ladove dell'*Etica* non c'è colta nazione europea che non possenga qualche traduzione, e ce n'è, in francese e in tedesco, accuratissime e commentate; e s'ha un testo criticamente corretto e studiato minutissimamente e annotato; ciò che non è stato fatto pel libro del Pomponazzi, che, viceversa, e grammaticalmente e stilisticamente, è tanto più oscuro e difficile del capolavoro spinoziano. Ed errori di latino tali da reggere al paragone di quelli del signor Toscani è capace pur di commetterne il prof. Troilo innanzi a testi limpidi e chiari come il distico ovidiano citato da Spinoza nel cor. alla prop. XXXI della III.^a parte.

Speremus pariter, pariter metuamus amantes;
ferreus est, si quis, quod sinit alter, amat;

che il Troilo volta in italiano in questa strana foggia (p. 207):

Noi che ci amiamo, uniti siam sempre in speranza e in timore!
Di ferro è quegli, che non riamato, ama.

Nello scolio della 17.^a prop. della I parte s'incontra, per recare un altro esempio, un periodo grammaticalmente scorretto e però inintelligibile, che dice (p. 84): « Poichè l'intelletto e la volontà, che costituirebbero l'essenza di Dio, dovrebbero differire completamente dal nostro intelletto e dalla nostra volontà, nè potrebbero convenirgli [a chi?] in nes-

suna cosa se non nel nome; non altrimenti, in vero, si corrispondono il cane, segno celeste, ed il cane animale latrante»: dove (lasciando correre lo stento e la goffaggine dell'espressione) evidentemente il traduttore non s'è reso conto del significato del lat. *convenire* (*nec ulla in re, praeterquam in nomine, convenire possent*), nè ha veduto il legame della seconda con la prima parte del periodo (*non aliter scilicet, quam inter se conveniunt canis* etc.).

Ma il gran difetto di questo faticoso e, non esito a dire, inutile lavoro consiste nella imprecisione con cui rende la forma precisissima dello Spinoza, e per cui non è possibile che la traduzione sia adoperabile dagli studiosi di filosofia; consiste nella fitta oscurità di parole in cui essa avvolge il pensiero dell'autore, rendendone più che mai difficile l'intelligenza alle persone mezzanamente colte, in servizio delle quali la traduzione vuol essere stata fatta. Ecco qui subito la prima definizione della I parte:

Intendo per Causa di sè, ciò la cui essenza implica l'esistenza, o ciò la cui natura non può essere concepita se non come esistenza.

Qui l'ò è disgiuntivo, in guisa che una delle due forme di definizione escluda l'altra, quasi *id cuius essentia involvit existentiam* fosse altro da *id cuius natura non potest concipi nisi existens*; laddove il *sive* in latino sta a denotare l'equivalenza tra le due definizioni, aventi sostanzialmente lo stesso contenuto. Dire poi che la natura d'una cosa si concepisce come esistenza è ben differente dal dire che quella natura non si può concepire se non come esistente.

Passiamo alla 3.^a definizione:

Intendo per Sostanza ciò che è in sè, e per se stesso si concepisce; ossia ciò di cui il concetto non ha bisogno del concetto d'un'altra cosa, dal quale debba essere formato.

Ma concepirsi per se stesso non è *per se concipi*. Nel linguaggio filosofico la prima espressione può convenire soltanto allo spirito, che solo può concepirsi, e si concepisce, concependosi per sè e non per altri, ossia in relazione con se stesso. La sostanza spinoziana non si concepisce, ma è concepita; *per se* ossia mediante se medesima, e non per mezzo di altro concetto, al quale debba essere riferito come a proprio contenuto (*a quo formari debeat*). Senza dire che l'essere formato non rende lo scolastico *formari*. Il significato di *per* è imbroccato invece dallo stesso traduttore nella def. 5.^a, dove *per quod etiam concipitur* è reso esattamente per mezzo della quale anche è concepito. Ma nella seguente proposizione (*Explicatio*) è erroneamente tradotto *quicquid... negationem nullam involvit* con « tutto ciò che... non comporta alcuna negazione ». Si voleva forse dire 'importa'. Come erroneo è nella 7.^a « dicesi » per *dicetur*; nè ragione corrisponde alla *ratio*, che qui vale regola, legge o simile. Nella prop. I « di per sè » non traduce *natura*, che è altro concetto.

Nella V « nelle cose » non è *in rerum natura* (= in natura). Nel cor. della seguente: *hinc sequitur substantia ab alio produci non posse* non è lo stesso che: « ne segue che è assolutamente impossibile la produzione d'una sostanza ». L'assolutamente è di troppo; e manca l'*ab alio* che è essenziale; come manca nella seconda dimostrazione dello stesso corollario. Nello scolio 2.^o della prop. VIII *demonstrationem concipere* è tradotto « concepire la dimostrazione », senza notare che *concupere* qui vale *capere*, intendere. Primi principii nel linguaggio di Spinoza non risponde a *primas causas* (e il Troilo poteva esser messo sull'avviso dal suo Bruno, intorno al quale ha scritto due volumi); e, ad ogni modo, altro è « conoscere le cose nei loro primi principii », altro *res per primas suas causas noscere*. Vero è che anche il Saisset aveva tradotto *connaître (les choses) par leurs premiers principes*. — Così sulla fine del terzo capoverso di questo scolio, rendendo *substantiarum veritas* con « realtà delle sostanze », si rende inintelligibile quel che segue circa l'idea vera e l'assurdità del dubbio sull'esistenza di una sostanza, di cui si abbia l'idea chiara e distinta (1). E altro è *uniuscuiusque rei*, altro « di una cosa qualsiasi », come ripetutamente si traduce (Anche qui il Saisset: *d'une chose quelconque, d'un objet quelconque*). Seguitando, a p. 70, il « bisogna assolutamente concludere » non corrisponde all'*absolute concludendum* di Spinoza: che vuol dire: concludere in generale, universalmente. — Nello scolio alla prop. X: *quamvis duo attributa realiter distincta concipiuntur, hoc est, unum sine ope alterius*: « due attributi, benchè siano concepiti distinti, ossia l'uno senza bisogno dell'altro », è saltato il *realiter*, che era essenziale, e si scambia *ops* (*ope*) con *opus*. Ma poco dopo nella frase « più attributi vi sono esprimenti la necessità o la eternità e l'infinità della sua natura », il « della sua natura » è un'aggiunta del traduttore; e la disgiunzione tra la necessità e l'eternità sta anche qui, contro il significato del lat. *sive* (bisognava togliere l'articolo innanzi ad eternità).

Tralasciando di queste più o meno lievi inesattezze, che arrecano tuttavia forti difficoltà a chi voglia intendere quello che legge, toccherò brevemente di alcuni più curiosi equivoci od errori, che m'è avvenuto di notare scorrendo qua e là il libro. A p. 84: « L'onnipotenza in atto di Dio fu ab eterno, ed in eterno resterà colla medesima attualità ». Il lat. dice: « *Quare Dei omnipotentia actu ab aeterno fuit, et in aeternum in eadem actualitate manebit* »: dove si afferma non l'eternità dell'onnipotenza attuale di Dio, ma l'attualità della sua onnipotenza; e *actu* perciò appartiene al predicato, non al soggetto della proposizione. — A pag. 85, lin. 11 « in ragione dell'intelligenza » dev'essere un *lapsus* per « in ragione dell'esistenza ». A pag. 86 (prop. XIX): « Per attributi di Dio è, quindi, da intendere... ». Ma Sp. dice: *Deinde per Dei attributa intelligendum est...* E scambiando *deinde* con *quindi* si mette tra

(1) Nel 1.^o cor. della XX prop. traducendo *veritas*, come fa il T., con realtà, si dice che « l'esistenza di Dio, come la sua essenza, è realtà eterna » (p. 87)!

il primo e il secondo membro della dimostrazione un rapporto falso. — A pag. 86-7: « Dio... e tutti i suoi attributi sono eterni; cioè... ciascuno dei suoi attributi n'esprime l'esistenza ». Il « ne » attribuisce a Dio l'esistenza che qui va riferita a ciascuno degli attributi (*unumquodque eius attributorum existentiam exprimit*).

Ma la mia attenzione è stata particolarmente attirata dagli sforzi fatti dal traduttore per esprimere con qualche chiarezza le distinzioni psicologiche, sottili talvolta ma sempre matematicamente precise, introdotte da Sp. nella trattazione delle passioni. La *cupiditas* (*ipsa hominis essentia*), base di tutto, gli è riuscita intraducibile. La rende (p. 237) (1) con « desiderio fondamentale », ma sentendo il bisogno di soggiungere in parentesi la parola latina, e sostituendo poi di continuo il termine « cupidità » crudo crudo. *Impetus* (*ivi*) non è tradotto, reso con impeto, che in italiano non ha il significato di tendenza. E il *quatenus ex data quacunquē eius affectione determinata concipitur* della definizione della *cupiditas* è tradotto nella stessa pagina in due modi diversi: tutti due inesatti. La conclusione poi del Chiarimento è nel penultimo periodo inintelligibile per un difetto del testo, che il T. avrebbe potuto correggere se avesse guardato il testo che ho dato io dell'*Ethica*; e nell'ultimo periodo resa così materialmente da perdere ogni colorito: « Intendo, quindi, con il nome di Cupidità, qualunque sforzo, impeto, appetito e volizione dell'uomo, i quali per la varia costituzione dell'uomo stesso sono varii, e non di rado si contrastanti, che l'uomo ne è trascinato qua e là, e non sa dove » (Ma *pro varia constitutione* non vuol dire « per la v. c. » ma « secondo la v. c. »: cioè « variano col variare degli stati d'uno stesso uomo »; e *quo se vertat nesciat* vuol dire « non sa dove voltarsi »). — A pag. 238 nel Chiarimento della II e III Definizione, si legge: « Dico trapasso, perchè la Gioia non è la perfezione stessa. Poichè se l'uomo nascesse con la perfezione alla quale perviene, sarebbe consapevole di essa, indipendentemente dalla passione della Gioia ». Dove non c'è senso; laddove Sp. dice molto semplicemente e nitidamente: « *Si enim homo cum perfectione, ad quam transit, nasceretur, eiusdem absque laetitiae affectu compos esset* » (*compos* non vuol dir consapevole, ma equivale al *particeps* di poche righe dopo; e *absque* vuol dire senza). E nella stessa pagina passi pure gaiezza per *hilaritas*; ma *titillatio* è il solletico, non il vellicamento. — A pag. 243: « Il Gaudio è la Gioia accompagnata con l'idea di una cosa passata, che insperatamente accade »: ma *quis intelliget haec?* Il testo ha: *quae praeter spem evenit*, dove *evenit* non è presente, ma perfetto (cfr. prop. 18 di q. part., scol. II). E lo stesso dicasi della successiva definizione del rimorso.

(1) In questa pagina è caduta una parola nel quarto periodo: « l'uomo [sia] o non sia consapevole ». Poco dopo, « affinché non sembri » è un errore: *ne tautilogiam committere videret*, si riferisce al passato.

A pag. 246 bisogna dire: « la superbia è il sentir di sè, per amor di sè, più del giusto ». Il *pudor* di pag. 248 è vergogna, non pudore ecc. ecc.

Ma quando la cura e lo scrupolo di esser preciso fosse stato mille volte maggiore, e chi è in grado di leggere Spinoza potesse quindi servirsi della traduzione, io devo pur dichiarare che mi permetterei sempre di dubitare della fondatezza delle solenni affermazioni con cui l'egregio traduttore sfolgora i cattedratici che non amano incoraggiare questa specie di traduzioni. Sarà verissimo che « la filosofia... è, si può dire, coesenziale allo spirito; e se non tutti sono adatti e chiamati tecnicamente, all'opera solenne e meravigliosa, non per questo ad essi si può interdire d'accostarsi, in qualche modo, all'agape sacra »: sarà anche vero che « la traduzione segna il ritmo ascensionale (!) dell'anima collettiva », e che « ogni nazione... che vuole e sa rivivere le profondità e le altezze (!) della speculazione di Platone o di Spinoza, può dirsi veramente disposta e degna per alti destini ». Ma egli è che all'agape sacra non è possibile accostarsi col genere di lavori, a cui appartengono queste traduzioni e relative introduzioni. Crede davvero il T. di introdurre, com'egli dice, « alla filosofia di Benedetto Spinoza », annunciando che « l'*Etica* di B. S. appartiene al novero delle cose straordinarie e sublimi; di quelle la cui bellezza nè si esaurisce nè mai stanca, perchè partecipano dell'essenza stessa della bellezza; di quelle la cui grandezza non è suscettibile di accrescimento o diminuzione (!), giacchè partecipano dell'essenza stessa della grandezza » (p. 16) (1)? Il T. ha una tavolozza ricca di fortissime tinte. Nell'*Etica* ci sono « due grandi cicli, dentro i quali si svolgono poderosamente le altre dottrine e s'innalzano via via le sublimi contemplazioni sull'uomo e sull'universo, nell'atmosfera dell'infinito e dell'eterno » (17). « È insomma la filosofia della vita nella sua espressione più completa e più profonda che prorompe a traverso le due grandi foci, del pensiero e della passione, e che giustifica, così grandiosamente anche il titolo dell'opera » (18). « Questa respirazione del contingente nell'eterno è l'apice della grandezza e della bellezza a cui mai si sia potuto e si potrà elevare mente di filosofo o di poeta » (19). « Dalla stessa sua anima [cioè, se ho capito, dall'anima del Rinascimento] prende le mosse quel magnifico ed oscuro, e via via più chiaro e forte e luminoso e travolgente processo » (p. 20). — « Sp. fa questa immensa reintegrazione; ed è perciò che la posizione e la risoluzione spinoziana del problema filosofico si delineano nella forma massimamente completa, e suprema » (22). « La sostanza... è l'interferire stesso... delle manifestazioni infinite, lo spumeggiare e l'ondeggiare stesso delle cose eterne » (23). « Chiunque... non potrà non avere come la rivelazione di una grandezza senza pari; ed avrà anche, insieme, l'impressione, sia pure indistinta, di qualche cosa di formidabilmente forte e vero » (25).

(1) Veramente, proprio l'essenza della grandezza è quella di esser suscettibile di accrescimento e di diminuzione.

« È questa veramente la filosofia eroica » (ivi). « Qui la linea di grandezza diviene opprimente [infatti!], come quando Wagner e Beethoven aprono i loro abissi di suoni », infinite forme musicali « che affiorano da quell'abisso, partecipano di esso, e sono come grondanti di quell'abis-salità infinita (!) » (27). Così « la luce del pensiero che opacamente e indistintamente pervade e bagna, per così dire, tutto l'universo dell'estensione per mezzo dell'universale attributo del pensiero (!), si accoglie e si concentra nell'uomo » (31).

In tutta l'Introduzione spazia sfrenatamente questa lussureggiante e scomposta immaginazione; ma sono troppo scarsi, insufficienti, e vaghi gli schiarimenti, e troppo dommatici e incerti i giudizi, perchè possan aiutare a formarsi un'idea della filosofia spinoziana. Dove il T. nega l'importanza delle ricerche che sono state fatte da molti (e anche da me) circa i rapporti tra Spinoza e la scolastica del suo tempo, e lo stoicismo, dimostra di non essere abbastanza informato dell'intento e della portata di siffatti studi, i quali non mirano a infirmare l'originalità del pensiero spinoziano. Dove crede di ribattere il giudizio comune sul difetto del naturalismo spinoziano, non si rende conto del vero significato di tale giudizio. Egli se la piglia ancora una volta con certo suo illustre ignoto, l'idealismo assoluto, il cui panlogismo, egli dice con aria di mistero, Spinoza « ha già superato, nel complesso e in più d'un particolare » (26); e vorrebbe perfino, gelosamente, negargli il diritto di simpatizzare con Spinoza che è suo: « È noto che la metafisica tedesca ha molte simpatie per Sp.;... il che, se si può giustificare, non cessa di essere cosa singolare (?), poichè il pensiero dell'uno e dell'altro (!?) di quei metafisici, per essenza e per forma, è lontanissimo dal pensiero di Spinoza ». Legga il bello studio del compianto Delbos sulla storia dello spinozismo, e potrà darsi che muti opinione (1).

G. G.

GIUSEPPE FERRARI. — *Il genio di Vico*, prima ristampa a cura di Od. C. — Lanciano, Carabba, 1916 (16.^o, pp. 125; nella collez. *Cultura dell'anima*, n. 48).

Di recente si è procurato in Italia di dare nuova voga agli scritti di Giuseppe Ferrari; e finchè si è voluto così rendere giustizia a uno scrittore dotto e ingegnoso e di alti intendimenti, che non ebbe durante la passata generazione l'interesse e la critica di cui era meritevole, la cosa è

(1) Il T. dice di essersi attenuto all'edizione di van Vloten e Land (dell'Aja, 1895) che dice « ottima, come è noto », ma meravigliandosi subito dopo di avervi potuto rilevare « più di venti inesattezze di stampa ». Egli avrebbe potuto tener presente piuttosto l'*editio maior* del 1880, o quella assai più corretta che della sola *Ethica* fu fatta a parte nel 1905. Una 3.^a edizione di tutte le opere in 4 voll. fu pubblicata nel 1914, sempre presso l'editore Nijhoff dell'Aja.