

Proust, di molta finezza ed acume; ma io mi permetto di raccomandarle di osservare sempre, negli studi di letteratura e d'arte, la grande massima che il De Sanctis inculcava: di « stare all'impressione », all'impressione diretta e attentamente raccolta nella contemplazione dell'opera d'arte, e di attenersi solo a quella come a unico fondamento del giudizio, badando a non lasciarsela mai sfuggire e a non sviarsi dietro a considerazioni astratte sulla materia dell'opera, nelle quali la fisionomia, e con essa l'unica realtà dell'opera, va smarrita. In luogo di essa, si finisce, nel caso migliore, col sostituire all'opera che si ha dinanzi il nostro problema e l'opera nostra, e col dare per « tragedia e commedia di don Juan » la tragedia o la commedia che sperimentiamo in noi o in altri, e sulla quale si travaglia il nostro intelletto.

B. C.

G. CARLOTTI e G. VACCA. — *Leibniç* (nell'*Enciclopedia italiana*, ad lit.)..

G. E. BARIÈ. — *La spiritualità dell'essere e Leibniç*. — Padova, Cedam, 1933 (8.º gr., pp. VI-553).

E. COLORNI. — *La Monadologia di Leibniç preceduta da un'esposizione antologica del sistema leibniçiano*. — Firenze, Sansoni, 1934 (8.º, pp. XXIX-154).

S. DEL BOCA. — *Meccanismo e finalit  in Leibniç*. — Firenze, Sansoni, 1936 (8.º gr., pp. 228).

C'è stata negli ultimi anni in Italia (come già, prima, fuori d'Italia) una rifioritura di studi leibniziani. Da quando, al principio del secolo, gli scritti del Russell, del Couturat, del Cassirer, ebbero posto in nuova luce, sia pure con diverse prospettive, i problemi della logica e della metodologia leibniziana, s'è venuto formando gradualmente negli studiosi il convincimento che le classiche esposizioni del sistema (come quella del Fischer e del Boutroux) avessero fatto il loro tempo e che bisognasse battere vie nuove. Anche non accettando la tesi radicale del Couturat, che tendeva a ridurre la complessità del pensiero leibniziano negli schemi logici dei giudizi di predicazione, s'è tuttavia compreso che questa tesi aveva una grande importanza per comprendere alcuni aspetti più formalistici della monadologia, che arrestano e irrigidiscono il dinamismo dei nuovi concetti della forza, dell'attività, dello sviluppo. S'è venuta così sostituendo alla vecchia visione « armonistica » del pensiero leibniziano, una visione « antinomistica », che ci rappresenta il filosofo come travagliato da un intimo dissidio tra una logica statica e una metafisica dinamica. D'altra parte, l'accentuazione del « punto di vista » o della « prospettiva » logica nella ricostruzione storica del sistema ha suscitato, per contrasto, l'accentuazione di altre prospettive, che hanno anch'esse per centro qualche aspetto saliente della complessa personalità mentale del Leibniz. Una

decina di anni fa, una di queste prospettive fu proposta dal Carlotti in un suo libro: *Il sistema di Leibniz* (Messina, 1923), dove, sulle tracce del Baruzi, considerava l'interesse religioso come centro di orientamento dell'intero sistema. La tesi, debole di per sè stessa, perchè troppo generica (a volerla specificare si sarebbe trovato che, non la religione come tale, ma la filosofia della religione o la filosofia *tout court* è ciò che sta più a cuore a Leibniz), era condotta dal Carlotti in modo particolarmente infelice, — o meglio, era sovrapposta a guisa di cappello a una trattazione che non ne faceva nessun conto. Il Carlotti mostrava d'ignorare che in questo campo s'era già molto lavorato in Germania, dove lo Schmalenbach e l'Heinesoeth, pur esagerando, l'uno il « protestantesimo », l'altro il « misticismo » di Leibniz, erano riusciti tuttavia a scoprire alcuni aspetti religiosi importanti nella genesi della monadologia: p. es. il senso dell'impenetrabilità delle singole coscienze, il senso di solitudine di ciascun'anima di fronte a Dio ecc. Lo stesso Carlotti, poi, riprendendo a distanza di molti anni il suo argomento nello scrivere la voce *Leibniz* dell'*Enciclopedia Treccani*, ha lasciato cadere quel cappello, ma non ha migliorato punto la sua esposizione, che è piatta e incolore, perchè non rivela il benchè minimo senso dei problemi dell'ermeneutica leibniziana (1).

Al Leibniz « religioso » del Carlotti, l'Olgiate ha contrapposto (nel libro: *Il significato di Leibniz*, Milano, 1929) un Leibniz che « religiosamente è un superficiale », che « ha avuto un'intensissima attività esteriore, ma non ha conosciuto cos'è la vita interiore ». Quest'antitesi ha del paradossale: il filosofo che si è sforzato per tutta la sua vita di ridurre l'esterno all'interno, sarebbe privo d'interiorità! Ma l'Olgiate, in fondo, non ha inteso dire altro, se non che Leibniz non è un mistico, ed ha scambiato per superficialità religiosa quello che invece era un approfondimento da un punto di vista diverso (speculativo, e non pratico, nè sentimentale) della religiosità. Invece, quale sarebbe per l'Olgiate il vero Leibniz? Sarebbe il Leibniz fondatore o precursore dello storicismo moderno. Era lecito attendersi, dopo questa affermazione, un'indagine sulla storiografia leibniziana, simile a quella del Dalville! E invece l'Olgiate omette del tutto una tale ricerca, e va a scovare lo storicismo del Leibniz nel concetto della monade come principio di attività e di sviluppo, senza neppur chiedersi se quel concetto comporti una così straordinaria affermazione. Certo, si può dire che il concetto di monade prelude a quello di spirito, e questo al concetto di storicità; ma di mezzo c'è molta strada, e, a voler accor-

---

(1) P. es. è stupefacente il semplicismo dell'affermazione che L. avrebbe eliminato « il dualismo cartesiano della *res cogitans* e della *res extensa* », riducendo tutte le cose a *res cogitantes*. E, a proposito della voce *Leibniz* dell'*Enciclopedia Treccani*, non si può passare sotto silenzio la maniera assai sbrigativa e male informata con cui il Vacca, che ha trattato la parte matematica dell'opera leibniziana, ha esposto l'annosa questione della scoperta del calcolo infinitesimale.

ciare le distanze, si rischia di prendere, come fonte della storicità, l'armonia prestabilita!

Assai più aderenti al pensiero di Leibniz, e perciò utili allo studioso, sono i tre saggi leibniziani del Bariè, del Colorni e della Del Boca. Il primo (*La spontaneità dell'essere e Leibniz*, Padova, 1933) considera Leibniz come fondatore dello spiritualismo moderno e mostra la via lungo la quale questo spiritualismo, liberandosi dei residui ontologici, s'è venuto rafforzando e svolgendo. Il libro del Bariè è d'imponente mole e riesce di difficile lettura, per le continue interferenze tra gl'interessi dottrinali e quelli strettamente storici dell'autore. Ma la parte dedicata alla ricostruzione storica del pensiero leibniziano contiene elementi di valutazione importanti, che non debbono essere trascurati se si vuol intendere nella sua complessità il vero Leibniz. Il Bariè, che pure insiste nel concetto della spiritualità dell'essere in Leibniz, sarebbe assai lontano dal sottoscrivere all'affermazione del Carloti, che il filosofo tedesco abbia ridotto tutte le cose a *res cogitantes*. Egli anzi ci mostra che v'è una prima fase ontologico-realistica della metafisica leibniziana, alla quale se n'è sovrapposta una seconda, gnoseologico-spiritualistica. Leibniz s'è sforzato di riassorbire tutto il realismo della prima fase nello spiritualismo della seconda, ed è riuscito a spingersi molto innanzi per questa via; ma è rimasto un residuo riasimilato e inassimilabile del vecchio realismo, la cui presenza è fonte di un non mai placato dissidio nel pensiero leibniziano. E uno dei punti più tormentati della dottrina (ma non il solo), in cui questo dissidio si rivela, è la concezione del mondo materiale, dove il fenomenismo e il realismo cozzano l'uno contro l'altro, e se il primo è più appariscente (e sembra perciò alla maggior parte degli storici padrone del campo), l'altro si agita, mai del tutto domato, nel profondo.

Il volumetto del Colorni (*G. Leibniz, la Monadologia*, Firenze, 1934), è un'esposizione antologica della filosofia leibniziana. Quindi, il pensiero dell'autore può essere piuttosto argomentato indirettamente, attraverso il criterio della scelta e la sutura dei brani, che direttamente conosciuto. Il Colorni aderisce all'idea di una genesi logico-formale del concetto di sostanza, che ha lasciato tracce profonde nel *Discours de métaphysique* e nella corrispondenza con Arnauld. Ammette però altri interessi mentali concorrenti (fisici, psicologici, metafisici), che hanno giovato a individuare quella sostanza come « monade ». Egli però tende ad armonizzare troppo facilmente le diverse fonti dell'ispirazione leibniziana e a dissimularne i contrasti (p. es. nelle note a pp. 96-97). In un punto solo, ma fondamentale, mostra di accorgersi che c'è una grave sconcordanza, dove afferma che « la monade è immateriale, eppure ritiene un suo aspetto materiale; così non v'è anima senza corpo. Affermato questo, L. va più in là, dimenticando quasi le sue premesse che fanno della materia qualche cosa solo in funzione dell'anima; e cerca leggi autonome del mondo materiale, distinte da quelle del mondo spirituale. Egli ritorna quasi alla concezione cartesiana che aveva sempre combattuta, dell'anima e del corpo come due

sostanze separate » (p. 116). Del resto, un'esposizione antologica di Leibniz, che per di più voglia tener conto delle aporie del sistema, è estremamente difficile; e quella del Colorni, malgrado le sue lacune, è la migliore che si sia finora tentata. La lacuna più grave riguarda il concetto dell'armonia prestabilita che, a dir del Colorni « non aggiunge molto di essenziale alla dottrina della monade » (p. 124). Su questo punto egli è completamente fuori strada: l'armonia prestabilita è proprio l'anima del sistema. Egli s'è lasciato fuorviare da alcune apparenze essoteriche della dottrina: il paragone degli orologi, le obiezioni del Foucher, ecc. Ma, come vi sono due fasi nella formulazione dei termini del rapporto (anima e corpo in un primo tempo; comunicazione generale della sostanza in secondo), così vi sono due concezioni e funzioni dell'armonia prestabilita, e la seconda è l'approfondimento, non la mera estensione, della prima.

Il volume della dott. Del Boca (*Finalismo e necessità in Leibniz*, Firenze, 1936) ha trovato lo spunto in una pagina del *Leibniz* del Piat, dove si mostra che il Leibniz, malgrado ogni suo sforzo, finisce col cadere nello spinozismo, e si elencano sommariamente alcune conclusioni leibniziane a conferma di questa caduta. Ma non è più che uno spunto; perchè, mentre il Piat si appaga di una fugace constatazione e l'ammucchia con le altre cose più disparate nel suo farraginoso volume, la Del Boca invece ha sottoposto a un esame minuzioso e serrato quei problemi e, svelando l'altro aspetto — antispinoziano — del pensiero del Leibniz, ha individuato una serie di antinomie, che gettano una viva luce su tutto il sistema. Per ragioni di spazio, ci limitiamo a considerare solo la prima di esse, che concerne il principio di ragion sufficiente: « Da un lato, le esigenze religiose e morali partono verso una metafisica della contingenza che collochi la ragion sufficiente del dato al di là del dato, in un essere che sia causa e fine al tempo stesso di quella realtà che è sua creatura. Dall'altro, il suo sogno di sistemazione logica lo trascina inevitabilmente verso una metafisica della necessità, sintetizzata nel principio d'identità. Per quanti sforzi abbia fatto, il L. non è mai riuscito a liberarsi da questa stretta » (p. 36). Tuttavia, contro la tesi del Couturat che riduce *sic et simpliciter* il principio di ragione a quello d'identità, la Del Boca sostiene giustamente che « il L. pensò il principio di ragion sufficiente fin dai primi tempi della sua speculazione fuori di ogni preoccupazione logica, per risolvere un problema di carattere schiettamente metafisico. Lo pensò in opposizione al principio d'identità che si può applicare nella sua forma rigorosa solo ai rapporti di necessità geometrica e lo pose a base di una metafisica della libertà e della contingenza ». Ma soggiunge che « quando lo schema logico, che doveva fornirgli i quadri per compiere la sognata *scientia generalis* e la *characteristica*, gli apparve sintetizzato nella formula « *proedictum inest subiecto* », egli tentò, com'è naturale, di ricomprendere in essa anche il principio di ragion sufficiente; senza tuttavia mai perdere di vista che questo principio era stato affermato per giustificare una realtà la quale era, e doveva rimanere, contingente, e inconfondibile con le verità di or-

dine matematico. E iniziò allora una serie di sforzi per conciliare l'inconciliabile: sforzi che dovevano inevitabilmente esprimersi in asserzioni ambigue e contraddittorie ».

Lo stesso contrasto osserva la Del Boca nel problema della creazione, dove l'affermazione che il mondo è creato per libera, intelligente scelta divina, rischia di annullarsi nel *mechanismus metaphysicus* della lotta dei possibili per l'esistenza. Similmente, il principio di perfezione come criterio direttivo nella scelta del reale, affermato dopo una brillante e acuta confutazione della tesi spinoziana che il reale è quello che è, nè vi è altro termine di paragone al di là di esso, finisce per snaturarsi fino ad acquistare quel significato spinoziano al quale doveva contrapporsi. Attraverso l'esame di questi e di altri problemi, la Del Boca giunge alla conclusione che « nel tentativo leibniziano d'inquadramento in una logica che non era la loro logica, si vanno man mano deformando quei principii che in uno sforzo vigoroso di pensiero il L. formulava e contrapponeva allo spinozismo. E deformarsi al punto che, mentre erano stati pensati come decisiva e radicale confutazione dello spinozismo, finivano per servire alla causa, energicamente e con tutta sincerità, avversata. Non già perchè il L. partisse da una posizione analoga a quella di Spinoza, ma perchè verso lo Spinoza lo faceva scivolare quel suo tentativo di sistemazione logica, di una logica oggettivamente intesa, del quale i frammenti della *Characteristica* rimangono la più infelice e palese testimonianza » (p. 221). È una giusta conclusione, alla quale l'autrice perviene con un'analisi molto diligente.

G. D. R.

GIORGIO PASQUALI. — *Croce e le letterature classiche* (nel *Leonardo* di Firenze, VIII, 1937, fasc. di febbraio, pp. 45-50).

Ora è quasi un anno, dovendo passare alcuni giorni per mie faccende in rustici luoghi, presi con me un Terenzio, vago di distrarmi e di riconfortarmi in quella lettura; e al ritorno, consultata la letteratura critica, misi in iscritto le osservazioni raccolte sull'argomento. Solo a lavoro finito, per iscrupolo, mi recai in biblioteca per ulteriori riscontri, tra i quali di un articolo, che avevo visto citato, del prof. Pasquali su Menandro, e di un altro dello stesso autore in un fascicolo di fresco pubblicato degli *Studi di filologia classica*. L'uno e l'altro articolo mi posero sotto gli occhi, inaspettatamente, alcune grosse storture, tipiche dei meri filologi quando si attentano a parlare di poesia, che mi parve utile aggiungere alle altre da me ricordate e come esempi tra i più istruttivi: il che esegui col miglior garbo che nel caso dato mi fu possibile usare.

È affatto naturale che il mio commento non sia piaciuto al prof. Pasquali, ed è naturale che egli si sforzi di confutare ciò che ho detto e che pure è evidente a ogni intenditore di poesia e a ogni persona sennata. Se-