

*Contributi/1*

## «Profondo inesplorabile mistero»

### Marianna Florenzi Waddington, Leibniz e la prima edizione italiana della *Monadologia* (1856)

Alessandro Poli  0000-0001-6588-2890

Articolo sottoposto a doppia *blind peer review*. Inviato il 09/11/2020. Accettato il 02/01/2021.

#### «DEEP UNFATHOMABLE MISTERY». MARIANNA FLORENZI WADDINGTON, LEIBNIZ AND THE FIRST ITALIAN EDITION OF *MONADOLGY* (1856)

In 1856, the Florentine Tipografia Bencini published the first Italian version of Leibniz's *Monadology* edited and translated by the Umbrian philosopher Marianna Florenzi Waddington. It is an atypical edition, not concerned with philological problems and characterized by Florenzi's footnotes and comments. The reprint of *Monadology* significantly reappears in Waddington's second edition and translation of Schelling's *Bruno* (1859), along with three letters from Schelling to Florenzi. The reprint of *Monadology* is strictly related to Napolitan Hegelianism and its attempt to connect Schelling's thought, and the German Idealism, to Italian Renaissance philosophy, especially to Giordano Bruno's works. Waddington's interpretation of Leibniz's *Monadology* and Schelling's *Bruno* mitigates German Idealism through a strong platonian ontology, based on the metaphysical priority of God's intellect, source of all ideas and thinkable realities, within a relationship between man and nature different from the idealistic one. Leibniz's conception of a monad is re-thought to fulfil this task, an effort to which Florenzi Waddington addresses her criticism, through Leibniz's conception of «monad», but Waddington's interpretation is not neutral. Florenzi's judgment is not always positive, especially when it concerns *Monadology*'s alleged systematic concision and its most known, obscure passage (§ 7): "Monads have no windows through which anything could come in or go out". Florenzi appreciates what we can describe as Vitalism or universal animation approaches emerging in *Monadology* and, above all, she likes that each simple substance has relations which express all other substances and, consequently, that a substance is a perpetual living mirror of the universe. How this happens is nonetheless unclear. Florenzi's comments make Leibniz an idealist, a *trade d'union* with the previous tradition and an *ante-litteram* pioneer of 1800s. Nevertheless, in 1856 her interpretation is clearly expressed mainly in relation to Leibniz's *Monadology*, and the whole historical and theoretical context where his thought evolved was not explicable as it is today.

\*\*\*

## Prefazione

Nell'opera *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, Giovanni Gentile valuta l'opera di Marianna Florenzi Waddington, nobildonna, scrittrice, traduttrice umbra e operosa partecipante all'attività culturale italiana ed europea di metà Ottocento, come quella di «una gentile scrittrice, la quale se non contribuì al progresso del pensiero speculativo [...] sentì tuttavia virilmente i problemi filosofici [...] e agli occhi di quelli che la conobbero e poterono partecipare alla sua alta conversazione, apparve una novella Diotima»<sup>1</sup>. È un giudizio netto quello di Gentile poi limato da coloro i quali, in maniera più accorta, hanno notato che se vi è un indubitabile merito da annoverare alla Florenzi è proprio quello di aver contribuito a quella diffusione, risveglio e ripresa dell'idealismo che partendo dalla metà dell'Ottocento rimonta su negli anni e arriva fino a Gentile stesso. La Florenzi, pur non essendo un personaggio di prima grandezza, è ingiustamente caduta in dimenticanza e l'oblio non rende giustizia a un'avventura spirituale «che ha un certo significato se la si guarda nella prospettiva della diffusione del pensiero tedesco nel nostro paese», e «del confrontarsi e del mescolarsi di esso con talune delle tendenze 'autoctone' della cultura italiana»<sup>2</sup>. E «se sarebbe ingenuo fare di un'intelligente dilettante un personaggio filosofico che vive di luce propria, non si può nemmeno ridurre la sua produzione filosofica agli *otia* di una gentildonna»<sup>3</sup>: le va riconosciuto il merito non irrilevante di aver colto il nucleo teoretico che caratterizza l'idealismo tedesco della prima metà

<sup>1</sup> G. Gentile, *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, in *Opere*, XXXIV (2), Firenze 1957, p. 36. Marianna Bacinetti, figlia del conte Pietro Bacinetti e della contessa Laura Rossi, nasce a Ravenna il 9 novembre del 1802. Nel 1819 sposa il marchese Ettore Florenzi di Perugia, classe 1780, trasferendosi nel capoluogo umbro. A Perugia inizia il suo *iter* formativo e il suo impegno culturale; segue le lezioni di fisica e di chimica tenute da Sebastiano Purgotti e Braccio Salvatori. Del 1821 è l'incontro negli ambienti della nobiltà romana con Lodovico I di Baviera e la nascita di un rapporto intenso di amore e amicizia intellettuale durato fino alla morte del Re. Le visite furono reciproche e numerose: la Marchesa compie un primo viaggio a Monaco – la città di Lodovico – nel 1827, poi nel 1836 e nel 1843, anche dopo la morte del suo primo marito Ettore Florenzi, avvenuta nel 1834, e dopo le seconde nozze (1836) con il cavaliere inglese Evelyn Waddington (1806-1882), futuro sindaco di Perugia. Cfr. F. Bozzi, *Marianna allo specchio. Spigolature sulla vita e i pensieri della marchesa Florenzi Waddington in forma di racconto*, Perugia 1995; M. A. Degl'Innocenti Venturini, *Marianna Florenzi Waddington: lo svolgimento del suo pensiero filosofico*, in *Annali dell'Istituto di Filosofia*, Firenze 1980, pp. 311-350; I. Degli Oddi, *Marianna Florenzi Waddington: dalla vita di una donna alla storia di un paese*, Perugia 2001; A. Lupattelli, *Cari ricordi. Dame egregie del XIX secolo che in Perugia si distinsero nelle lettere, nelle scienze e nelle arti con una antologia di prose e poesie*, Perugia 1908, pp. 55-64; Id., *I salotti perugini del secolo XIX. L'Accademia dei Filedoni nel primo secolo di sua vita (1816-1916)*, Empoli 1921, pp. 14-31; S. Magliani, *Sul problema della naturalizzazione: il caso Waddington*, «Rassegna storica del Risorgimento», 2001, pp. 225-264; R. Ugolini, *Evelyn Waddington fra Umbria e Europa*, in *L'Umbria e l'Europa nell'Ottocento*, a cura di S. Magliani, Roma 2003, pp. 51-81; A. Zucconi, *Lodovico innamorato. La 'Love story' italiana di Ludwig di Baviera*, Milano 1983.

<sup>2</sup> M. A. Degl'Innocenti Venturini, *Premessa*, in *Dalle carte di Marianna Florenzi Waddington. Scritti inediti sul panteismo*, Napoli 1978, p. 17.

<sup>3</sup> C. Cesa, *Introduzione*, in *Dalle carte di Marianna Florenzi Waddington. Scritti inediti sul panteismo*, cit., p. 16.

dell'Ottocento e di aver contribuito alla sua diffusione anche nel nostro Paese<sup>4</sup>. Di là dall'attribuzione alla Florenzi di una prospettiva filosofica autonoma che si qualifichi in modo peculiare, i suoi meriti sono certi e ove termina il giudizio di Gentile, profetico nel riconoscere il ruolo luminoso e singolare che nella storia della filosofia potrà avere Marianna Florenzi Waddington una volta scoperti i suoi copiosi e ancora inediti carteggi<sup>5</sup>, inizia questa ricerca.

Difatti nel 1856, a cura e traduzione di Marianna Florenzi Waddington, presso la Tipografia di Federigo Bencini a Firenze esce la prima versione italiana della *Monadologia*<sup>6</sup>, un secolo e mezzo dopo la pubblicazione del celebre testo leibniziano. Passò quasi del tutto inosservata ma apprezzata dall'amico Terenzio Mamiani. È un'edizione *sui generis*, annotata e commentata dalla Florenzi stessa, teoreticamente dialogante con il suo autore. La ristampa della *Monadologia* riappare invece in modo significativo nel 1859, 'naturalmente' inserita nella seconda edizione e traduzione waddingtoniana, fortemente voluta da Francesco Fiorentino, del *Bruno* di Schelling (Le Monnier): oltre ad una lunghissima prefazione di Terenzio Mamiani e una sintesi della 'seconda filosofia' di Schelling sempre del Mamiani – in realtà digiuno sia del dibattito filosofico svoltosi in Germania, sia del tedesco<sup>7</sup> –, il volume contiene tre epistole di Schelling alla Florenzi e la ristampa della *Monadologia*<sup>8</sup>.

Le traduzioni italiane di opere in francese e in tedesco, la *Monadologia* e il *Bruno*, testimoniano l'attività di mediazione culturale della Marchesa e la

<sup>4</sup>A. Pieretti, C. Vinti, *La riflessione filosofica di Marianna Florenzi Waddington: dimensioni storiche e teoretiche*, in M. Florenzi Waddington, *Saggio sulla natura*, Perugia 2000, p. LI.

<sup>5</sup>G. Gentile, *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, cit., p. 36.

<sup>6</sup>Il manoscritto della traduzione si trova presso l'Archivio Silvestri a San Martino Delfico, Perugia, all'interno della busta 13. Cfr. M. A. Degli Innocenti Venturini, *Dalle carte di Marianna Florenzi Waddington. Scritti inediti sul panteismo*, cit., p. 126. Come riferimento è stata presa la seguente riedizione: G. W. Leibniz, *La Monadologia. Versione italiana con note di Marianna Florenzi Waddington*, a cura di F. Valori, Fondi 2010.

<sup>7</sup>T. Mamiani, *Saggio di lettere di uomini illustri alla signora marchesa Florenzi Waddington*, San Severino Marche 1869, p. 7.

<sup>8</sup>W. J. F. Schelling, *Bruno*, Firenze 1859. Il *Bruno* era incorso nel blocco della censura austriaca e solo dopo varie vicende la prima traduzione waddingtoniana apparve a Milano nel 1844 (Molina editore). Nella stessa sorte, per il blocco della censura papale, incorsero le *Lettere filosofiche*, pubblicate senza editore a Parigi nel 1848, ed altre quattro opere della Florenzi, i *Saggi di psicologia e di logica* (Firenze 1864), il *Saggio sulla natura* (Firenze 1866), il *Saggio sulla filosofia dello spirito* (Firenze 1867) e il discorso *Della immortalità dell'anima umana* (Firenze 1868), messe all'indice con un decreto del 26 giugno 1875. La seconda edizione del *Bruno* riporta in appendice tre lettere di Schelling, il quale era rimasto talmente soddisfatto della traduzione della Florenzi da rimanere in stretto contatto epistolare: «il carteggio tra Schelling e la Florenzi Waddington era noto in Europa, tanto che Louise Colet tradusse in francese nel suo volume *L'Italie des Italiens* (Paris 1864, II, p. 215) la lettera del filosofo del 16 novembre 1845 sulla traduzione del *Bruno*» (F. Cacciapuoti, *Marianna Florenzi Waddington fra panteismo ed hegelismo nelle carte napoletane*, in *Archivio per la storia delle donne. I*, a cura di A. Valerio, Napoli 2004, p. 220n). Sui dubbi circa la natura dell'incontro con Schelling, forse fino al 1846 di natura solo epistolare, cfr. M. A. Degli Innocenti Venturini, *Marianna Florenzi Waddington; una traduttrice di Schelling*, «Archivio di Filosofia», 1976/1, pp. 173-175.

recettività della nostra lingua<sup>9</sup>. I due lavori s'inseriscono soprattutto nel *milieu* culturale della Waddington, costituito da frequentazioni dirette con gli esponenti dell'hegelismo napoletano; Francesco De Sanctis, Bertrando e Silvio Spaventa, Camillo De Meis, Pasquale Villari, Donato Jaja (futuro maestro di Gentile) o Francesco Fiorentino s'interessarono alla fortunata traduzione del *Bruno* perché tentavano già di 'ricollocare' la filosofia tedesca entro il quadro della *Bruno-Renaissance* in auge alla metà dell'Ottocento e di 'correggere' Schelling con il dinamismo naturale del Rinascimento. Rispondono a tale scopo e l'interpretazione waddingtoniana del *Bruno*, e la *Monadologia* leibniziana. Quest'ultima attenua l'idealismo schellinghiano ed hegeliano per il tramite di una salda ontologia di stampo platonico esaltando la divinità della natura, l'assoluta autonomia e anteriorità metafisica dell'intelletto divino, fonte delle idee e di tutte le realtà positive pensabili ed esistenti ma entro un rapporto uomo-natura diverso da quello dell'idealismo: le monadi leibniziane ne mitigano il carattere 'assoluto' e romantico. Nell'Ottocento italiano compaiono quindi e una dinamica teoretica nazionale di respiro europeo, e precisi sviluppi storiografici; entrambe le traiettorie consacrano un'interpretazione della *Monadologia* appropriata ma non già 'completa'.

Sotto il profilo interpretativo, nelle note della Florenzi si assiste infatti alla formazione di un giudizio storiografico – non sempre positivo – sul tentativo monadologico di sistematizzare ciò che non appare sistematico e sulla (presunta) oscurità della nefasta e arcinota espressione della *Monadologia* (§ 7): «le monadi non hanno finestre attraverso le quali qualcosa possa entrare o uscire». Il palese apprezzamento per il legame che rende ogni monade uno specchio vivente perpetuo dell'universo, espressione reputata mirabile dalla Waddington, e per le teorie conclusive della *Monadologia*, il vitalismo armonico dei Molti in Dio unito all'animazione universale, è frammisto alle perplessità della Florenzi riguardanti il modo in cui una monade agisca sull'altra e sul loro vincolo con la risposta leibniziana più ardita, l'armonia prestabilita. Tuttavia nel 1856 la valutazione è chiaramente espressa solo in rapporto alla tarda produzione leibniziana e ignara, per mancanza di confronto con altri testi dell'hannoveriano, e del tessuto speculativo strettamente legato alla filosofia moderna, alla fisica meccanicista, al rapporto tra cause efficienti e finali, e del dibattito leibniziano con molti interlocutori – contesti storici e teorici all'interno dei quali matura il pensiero di Leibniz.

---

<sup>9</sup> Sulla attività di traduttrice e la probabile lettura dei commenti a Leibniz di Émilie du Châtelet, cfr. R. Masiola Rosini, *Marianna Florenzi: la 'belle Marquise' belle marquise' volage en quête de fidélité absolue*, in *Portraits de traducteurs*, J. Delisle (a cura di), Ottawa 2002, pp. 239-266; Ead., *Marianna Florenzi Waddington e la traduzione: una prospettiva europea sulla questione del tradurre al femminile*, in *Per Marianna Florenzi*, a cura di N. Cacciaglia e A. Capaccioni, Perugia 2000, pp. 67-105.

## 1. La cornice storica e teorica dell'opera

I caratteri nazionali dell'Ottocento italiano non devono indurre a concludere che questi esprimano ingenui provincialismi. È davvero superficiale il giudizio «che vuole leggere un secolo della nostra storia come una infantile e retorica esaltazione di un passato scomparso e in una cieca chiusura ai progressi dello spirito europeo», senza invece rinvenire il contributo nazionale alle vicende dello Spirito «nella inesauribile capacità di importare le conquiste più rilevanti di altre lingue e nazioni»<sup>10</sup>. L'Ottocento italiano fu un secolo critico e polifonico nella generalità delle sue aperture, nei legami con il sensismo, lo spiritualismo, l'eclettismo francese, il kantismo, l'hegelismo e il marxismo del mondo tedesco, il positivismo del mondo anglosassone<sup>11</sup>, senza dimenticare la costruzione di una consapevole identità italiana in cui operano tendenze liberali, socialiste, cattoliche o l'influsso autoctono dell'ontologismo di Rosmini e Gioberti. Nel mezzo di questi possibili temi spunta la traduzione waddingtoniana della *Monadologia*.

Tenendo conto dei limiti che una scansione temporale comporta e di un percorso filosofico non sempre lineare, Degli'Innocenti Venturini, tramite un inedito della Marchesa posteriore al 1868 intitolato *Avvertenza per la ripubblicazione degli scritti di Marianna Florenzi Waddington*, offre un canone interpretativo di carattere unitario del suo pensiero, indicandone lo svolgimento teorico<sup>12</sup>. Stando a tale base sono rintracciabili quattro periodi riflessivi di progressiva maturazione e passaggio dal panteismo all'idealismo, non necessariamente successivi né sempre coerenti con il panteismo o l'idealismo<sup>13</sup>. Cronologicamente interessa il secondo momento, che parte da *Alcune riflessioni sopra il socialismo e comunismo* (Firenze 1950), passa per la traduzione della *Monadologia* leibniziana (Firenze 1856), del saggio di Charles Waddington *La psicologia di Aristotele* (Firenze 1856), la già citata seconda edizione del *Bruno* (Firenze 1859), e vede i suoi risultati speculativi più consistenti nel 1863 con la pubblicazione di tre opere presso l'editore perugino Bartelli: *Cenno storico critico sul razionalismo religioso, Filosofemi di cosmologia e di ontologia e Dell'eterogenia*. Occorre però non perdere di vista l'ambito culturale in cui il lavoro sulla *Monadologia* maturò, fatto di rapporti con gli esponenti della cultura europea fra gli anni '40 e '70, frequentazioni nella sua città di adozione, Perugia, a Parigi e a Monaco di Baviera. Ma soprattutto frequentò Napoli e il clima teorico partenopeo, caratterizzato dall'interesse per la filosofia della natura, per la filosofia tedesca e

---

<sup>10</sup> M. Marassi, *Introduzione*, in *Voci dell'Ottocento*, a cura di I. Pozzoni, Villasanta 2010, p. 6. Cfr. L. Malusa, *La storiografia filosofica italiana dell'Ottocento*, Milano 1977; Id., *L'idea di tradizione nazionale nella storiografia filosofica italiana dell'Ottocento*, Genova 1989; Id., *I filosofi e la genesi della coscienza culturale della 'nuova Italia' (1790-1990)*, Napoli 1997.

<sup>11</sup> Ivi, p. 7.

<sup>12</sup> M. A. Degli'Innocenti Venturini, *Marianna Florenzi Waddington lo svolgimento del suo pensiero filosofico*, cit., p. 314.

<sup>13</sup> Cfr. F. Valori, *Le Lettere filosofiche di Marianna Florenzi Waddington: panteismo o panenteismo?*, «Il pensare», 7, 2018, pp. 227-246.

per la riscoperta di quell'esile filo che collega la speculazione dell'Ottocento ad una precedente tradizione nazionale, naturalistica e rinascimentale.

La ricerca della Florenzi spazia su più fronti ma un terreno di ricerca costante è, anche per lei, la scienza che si occupa della razionalità intrinseca della natura, la filosofia della natura, la quale ha uno statuto particolare e del tutto privilegiato rispetto alle altre scienze. La preoccupazione della Florenzi è e rimane la conciliazione della dimensione conoscitiva con quella fisica. «Al suo interno s'intersecano la tipica preoccupazione rosminiana di un fondamento trascendente del conoscere, sulla base di una tematica d'impronta genericamente platonico-agostiniana, con lo slittamento verso una prospettiva di tipo psicologista, ricavata dal Cousin»<sup>14</sup>. Quest'ultimo incontro e le visite a Parigi sono fondamentali. L'ambiente parigino era molto fervido e gli scambi culturali fra esuli italiani, come Gioberti o Mamiani (conosciuto a Parigi), e rappresentanti della cultura francese erano all'ordine del giorno nei salotti letterari. Spinta da veri e propri interessi filosofici la Florenzi compie il primo viaggio a Parigi nel 1842 per seguire le lezioni di Victor Cousin ed Etienne Vacherot, avvicinandosi indirettamente ai classici del pensiero antico da Platone a Plotino fino ai maggiori contemporanei, da Kant a Hegel.

Tramite la sua fonte francese, Etienne Vacherot, la Florenzi entra in contatto con la tradizione neoplatonica e confronta Bruno e Schelling con gli esponenti del neoplatonismo e platonismo classico, specie attraverso due testi di Vacherot, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie* (Parigi 1846-1851) e *La métaphysique et la science* (Parigi 1858): se dal primo dei due studi deriva l'interesse della Florenzi per quel concetto centrale tanto nel neoplatonismo quanto in Bruno, ossia il rapporto d'implicazione Dio-mondo (ampiamente documentabile nel corredo di note e premesse che accompagnano il *Bruno*), dall'altro deriva la via per una possibile riconciliazione tra metafisica e scienza sperimentale. Riguardo invece a Victor Cousin, anche se la loro conoscenza diretta risale al 1862 e tra il '62 e il '63 è documentabile una loro corrispondenza, prima della stesura delle *Lettere filosofiche* (Parigi 1848) la Florenzi doveva aver già letto le opere del filosofo francese non posteriori al '40, caratterizzate dall'accostamento della filosofia francese, che risentiva ancora della tradizione illuministica, all'idealismo tedesco. È in quest'accezione – di una filosofia 'eclettica' – che in Francia rappresentò il tentativo di sintetizzare due tradizioni, che il pensiero cousiniano fu recepito dalla Florenzi<sup>15</sup>. La frequentazione del circolo eclettico-spiritualista che ruotava attorno a Cousin rappresenta la preziosa fonte per la conoscenza di Schelling e l'idealismo tedesco in Francia, ma anche in Italia e nell'Europa tutta. Come

---

<sup>14</sup> M. A. Degl'innocenti Venturini, *Marianna Florenzi Waddington lo svolgimento del suo pensiero filosofico*, cit., p. 318.

<sup>15</sup> Ivi, pp. 316-317. Cfr. V. Cousin, *Fragments philosophiques*, Paris 1833; Id., *Du vrai du beau et du bien*, Paris 1853; *Corrispondenza inedita di Vittorio Cousin con la marchesa Florenzi Waddington*, «Rivista europea», 1870/I, pp. 493-498, E. Di Carlo, *Relazioni tra V. Cousin e F. Fiorentino*, «Archivio storico per la Calabria e la Lucania», 1935, pp. 79-81; S. Mastellone, *Victor Cousin e il risorgimento italiano*, Firenze 1955.

nel caso di Augusto Vera e della Florenzi, per gli esponenti partenopei accade qualcosa di analogo: ci si avvicina all'idealismo tedesco tramite la mediazione francese, attraverso il filtro filosofico e politico della cultura liberale ed eclettica francese che trova in Cousin il punto di convergenza e mediazione, una sorta di passaggio obbligato perché la filosofia tedesca penetri a Napoli<sup>16</sup>. Le traduzioni waddingtoniane del *Bruno* e della *Monadologia* assumono quindi il loro significato entro un recupero dell'idealismo platonico, del sincretismo e di un naturalismo diverso da quello trascendentale.

Difatti, per superare le insufficienze d'alcune filosofie della natura contemporanee<sup>17</sup>, c'è da attingere a più remote e profonde origini che intersechino la filosofia italiana, specie quella ricca e rigogliosa individuata in Bruno. Bisogna risalire alle fonti dell'idealismo superando le barriere linguistiche e l'ostacolo del tedesco, traducendo ad esempio un'opera come il *Bruno* di Schelling<sup>18</sup>. È la *Bruno-Renaissance* in auge alla metà dell'Ottocento che lega le sorti della Florenzi a quelle dell'hegelismo napoletano (e poi alla *Monadologia*).

L'interesse mostrato dalla studiosa verso un personaggio quale Giordano Bruno non poteva che attrarre su di lei l'attenzione del gruppo degli hegeliani, che di Bruno avevano fatto un punto centrale della loro riflessione filosofica e politica. Bertrando Spaventa insieme a Fiorentino pensava all'edizione delle opere italiane del filosofo nolano e gli dedicava lezioni memorabili, individuando in lui uno dei precursori della filosofia idealista; De Sanctis, in qualità di ministro dell'Istruzione Pubblica, favorisce il lavoro del Fiorentino per quanto concerne il reperimento dei manoscritti bruniani in vista dell'edizione delle opere latine, cui dà il finanziamento pubblico; sempre Fiorentino comincia la sua carriera di professore pubblicando nel 1861 un volume, *Il panteismo di Giordano Bruno*, che sarà tramite di una lunga relazione epistolare con la Florenzi, e conclude la sua vita con lunghe ricerche nelle biblioteche italiane per scrivere una monografia su Giordano Bruno, mai edita<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> Cfr. M. Moschini, *Introduzione*, in A. Vera, *Introduzione alla Logica di Hegel*, Perugia 2004, pp. VII-LI; G. Oldrini, *Gli hegeliani di Napoli. Augusto Vera e la corrente ortodossa*, Milano 1964; Id., *Il primo hegelismo italiano*, Firenze 1969; Id., *La cultura filosofica napoletana dell'Ottocento*, Roma-Bari 1973.

<sup>17</sup> «La filosofia della natura, sebbene apparsa da poco tempo in Germania, nondimeno conta due splendidi tentativi di due robustissimi ingegni, di Schelling, voglio dire, e di Hegel. E dico tentativi non perché le loro opere, specialmente di quest'ultimo, sieno mancanti di ampiezza e di precisione, ma pel bisogno che vi è di camminare ancora avanti e di continuare a sollevare il velo misterioso che fin ad ora ha avvolto la natura». M. Florenzi Waddington, *Saggio sulla natura*, cit., p. 10.

<sup>18</sup> «Fu probabilmente l'idea, non sbagliata, che lo stile ed il linguaggio del *Bruno* fossero più accessibili al pubblico italiano del gergo delle altre opere più «scientifiche» (gergo che sconcertava non poco anche i lettori tedeschi); ma fu soprattutto il proposito di offrire un testo che documentasse l'influenza di un pensatore italiano su uno dei maggiori esponenti della filosofia contemporanea europea, e un modo indiretto per rimettere in circolazione anche il pensiero di Giordano Bruno». C. Cesa, *Introduzione*, cit., p. 11. «Anche la Marchesa covava in cuor suo il progetto, sicuramente ambizioso oltre che problematico, dell'innesto dell'idealismo tedesco sulla tradizione italiana del pensiero rinascimentale e sulla scuola ontologica di Rosmini e Gioberti». A. Pieretti, C. Vinti, *La riflessione filosofica di Marianna Florenzi Waddington*, cit., p. XXIX.

<sup>19</sup> F. Cacciapuoti, *Marianna Florenzi Waddington fra panteismo ed hegelismo nelle carte napoletane*, cit., p. 219.

Ma per ristabilire un corretto rapporto teorico diverso da quello storico appena ricordato, come sostenuto da Claudio Cesa nel *Bruno schellinghiano* del pensiero del nolano non vi è davvero traccia! Apre l'opera la dedica al Mamiani scritta dalla Florenzi, nella quale si invita a confrontare le opere di Schelling con quelle di Giordano Bruno per rendersi conto che il filosofo tedesco ha attinto da esse «molte idee fondamentali del suo sistema dell'indifferenza». Le conoscenze bruniane di Schelling sono però sicuramente scarse e di seconda mano:

sia la Florenzi che il Mamiani (come più tardi Bertrando Spaventa) si lasciarono un po' troppo facilmente trarre in inganno dal titolo; perché Schelling non aveva letto allora (né probabilmente lesse mai) alcuno scritto del filosofo di Nola; gli estratti dal *De la causa* che compaiono nel *Bruno* sono ricavati, per esplicita dichiarazione di Schelling, da ciò che aveva pubblicato Jacobi nelle sue *Lettere sulla dottrina di Spinoza* – Schelling, insomma, non si era neppure dato la pena di andarsi a leggere l'ampio capitolo della *Historia critica philosophiae* del Brucker, una delle miniere dalle quali attingerà invece Hegel per le sue lezioni di storia della filosofia. Quando, nel 1802, redasse il dialogo, aveva una cultura filosofica quasi tutta «contemporanea»; del remoto passato, soltanto quel Platone che era stato lettura degli studenti del collegio teologico di Tubinga, di lui come di Hölderlin e di Hegel; nulla invece di neoplatonismo, e tanto meno di filosofia rinascimentale<sup>20</sup>.

Malgrado ciò, indirettamente la 'circolazione delle idee' poteva far giungere a Schelling tutto un 'brunismo' derivante dalla lettura di certe pagine di Goethe e dalla stessa conversazione con il poeta; c'erano inoltre molti elementi di filosofia rinascimentale della natura che, attraverso vari passaggi, erano in circolazione e furono recepiti. «Come che sia, quel legame tra il Bruno «storico» e la filosofia tedesca, così esile nello scritto schellinghiano, diventò un punto fisso di riflessione e di ricerca per la traduttrice italiana», la quale nei decenni successivi al 1844 studiò con cura il *De la causa* ed altri scritti bruniani, lesse il libro del Fiorentino, si informò dall'opera del Vacherot sulla storia del neoplatonismo<sup>21</sup>. Ma quale significato ha la correzione di Schelling attraverso Bruno? Perché confrontare il filosofo svevo più con i neoplatonici e i filosofi del Rinascimento che con i suoi contemporanei? Nel caso della Marchesa è un'idea che germina dalla sua apprensione per lo statuto delle idee e di Dio, radice essenziale del mondo e delle cose alla base della ragione umana. Per tal motivo, ampia è la trattazione del tema dell'idea e dell'intelletto nel prologo al *Bruno* per riaffermare l'assoluta autonomia e anteriorità metafisica dell'intelletto divino, fonte delle idee e di tutte le realtà positive pensabili ed esistenti – così com'è per Leibniz – indipendentemente dal fatto che qualcuno le pensi<sup>22</sup>. Le

---

<sup>20</sup> C. Cesa, *Introduzione*, cit., pp. 11-12.

<sup>21</sup> Ivi, pp. 12-13.

<sup>22</sup> «Schelling ontologo e psicologo insieme, obbiettivista, subbiettivista, nella sua costante identificazione di ogni cosa identifica pure in noi lo spirito e l'idea, dicendo che lo spirito nostro è noi, cioè le idee essere il nostro pensiero o la forma del nostro pensiero. Quanto mi pare strana questa cotal maniera di esprimersi di Schelling, quando d'altra parte egli asserisce che le idee hanno servito di tipo al meraviglioso svolgimento dell'universo e le riguarda quali mediatrici fra Dio e la materia! Dottrina del tutto platonica. Che le idee informino la nostra mente e co-



idee sono contemporaneamente «archetipi e causa e principio d'essenza e di forma di vita e di bellezza per gli esseri umani. Esse sono universali, e ogni singolo esistente è preformato in Dio perché nella sua intelligenza infinita sono compresi tutti gli archetipi delle cose», benché ciò non significhi che l'individuo è eterno come la sua causa, perché l'individuo è 'l'immagine' dell'idea che immobile vive eternamente<sup>23</sup>. Questo tipo di approccio non è in sé eccezionale: soprattutto in Germania, ancora oggi si tende, «anche prescindendo dal diretto e documentabile contesto filosofico, a ricollegare la filosofia idealistica tedesca (e il pensatore che a ciò meglio si presta è senza dubbio Schelling) al dinamismo naturale, più o meno materialistico, del Rinascimento».

Lo sforzo di riproporre un rapporto uomo-natura in luogo, o a integrazione, dell'inserimento dell'uomo nella storia, è la ricerca di una saldatura ontologica con una «Natura» speculativamente interpretata. [...] [Schelling] per la verità, dopo aver formulato una filosofia della natura intendeva redigere anche una filosofia dello spirito; di questa parte «ideale» della filosofia egli, tra il 1801 e il 1809, venne scrivendo, e in parte pubblicò, abbozzi e frammenti non irrilevanti; ma per una parte del pubblico filosofico egli restò il filosofo della natura, non l'idealista trascendentale; dei suoi scritti si tennero in onore quelli che insistevano sulla vitalità e la divinità della natura piuttosto che quelli nei quali si ricercava il fondamento della soggettività. La correzione del panteismo schellinghiano con quello bruniano, patrocinata dalla Florenzi, si inserisce proprio in questo filone: per dirla con una formula, Bruno viene utilizzato per espungere l'elemento «idealistico»<sup>24</sup>.

Se ciò motiva l'interpretazione waddingtoniana – seppur confusa – di Schelling, paradossale è l'esito speculativo di una pensatrice additata come tra le maggiori 'volgarizzatrici' dell'idealismo tedesco: il suo atteggiamento è volto a mitigare sia i temi psicologizzanti di Mamiani e Gioberti, sia gli aspetti che non accetta di Schelling, per primo il suo «Dio coscienza di se stesso»<sup>25</sup>. *Mutatis mutandis*, un'astrazione storiografica simile caratterizza il lavoro sulla *Monadologia*, opera che concorre alla rilettura finora vista.

## 2. Le note alla *Monadologia*

Entrando nel merito de' *I principi della filosofia*, universalmente noti con il nome non dato da Leibniz di *Monadologia*, né la prima edizione, né la ristampa danno indicazioni riguardanti l'edizione usata dalla Waddington per condurre la

---

stituiscano la nostra ragione, è cosa certa perché la nostra potenza di contemplarle fuori di noi prende il nome di ragione; ma che le idee sieno in noi, questo io nego Schelling quando egli dice che senza noi niuna idea e niuna cosa avrebbe esistenza reale, mentre noi sappiamo che le idee hanno una realtà loro propria indipendente, e senza noi esse esisterebbero egualmente». M. Florenzi Waddington, *Prodromo*, in W. J. F. Schelling, *Bruno*, cit., p. 3.

<sup>23</sup> Ivi, p. 5.

<sup>24</sup> C. Cesa, *Introduzione*, cit., pp. 14-15.

<sup>25</sup> M. Florenzi Waddington, *Prodromo*, cit., p. 2.

traduzione. Come sostenuto da Furia Valori<sup>26</sup>, è verosimile che sia stato usato il testo dell'edizione Erdmann<sup>27</sup> (1840) che fa perno sulla cosiddetta seconda copia di Hannover o manoscritto B nell'edizione Robinet<sup>28</sup>, e che consta di §§ 90. Leibniz, come noto, compone l'opera in francese alla metà del 1714; muore nel 1716 e circoleranno altre stesure del testo mai rivedute. Prima dell'edizione Erdmann gli unici due testi di riferimento erano da una parte la traduzione tedesca del 1720 realizzata Heinrich Köhler con il titolo *Lehrsätze über die Monadologie*, che consta di §§ 93; dall'altra l'edizione latina anonima apparsa negli «Acta Eruditorum» del 1721 che consta di §§ 92<sup>29</sup>. Edizioni migliori arriveranno solo negli anni Ottanta dell'Ottocento<sup>30</sup>, ma essendo composta di §§ 90 l'edizione della Waddington è stata probabilmente condotta sulla base Erdmann.

La traduzione è molto asciutta, il più possibile fedele al testo e non trapela alcuna preoccupazione editoriale. Lo testimoniano le ampie note della Marchesa, commenti funzionali alla discussione critica e non alla ricostruzione filologica, argomentazioni che presentano anche diverse soluzioni filosofiche rispetto a quelle leibniziane. La sua trasposizione assume la struttura del dialogo e «del pensare insieme il medesimo oggetto, senza limiti di spazio e di tempo»: «fa parlare il testo, dislocandolo nell'orizzonte della domanda e della risposta, per usare una espressione dell'ermeneutica gadameriana»<sup>31</sup>.

L'intento della traduzione è dichiarato nelle brevi righe che fanno da *Premessa* al testo. Nella *Monadologia*

vengono esposti i principi veri immutabili e profondi di una cosmologia, che trepassi le volgari e materiali apparenze, e sia veramente filosofica; i quali, poiché sieno sceverati da qualche errore, potrebbero, dispiegandosi, formare il fondamento di tutte le scienze naturali: e senza smarrirle in immaginazioni troppo remote dal vero, saprebbero ritrarle però dal basso empirismo, in cui si piacciono talora di avvoltacchiarsi. E di qual conto non sarebbe una interpretazione sincera e profonda della natura? Onde non

<sup>26</sup> F. Valori, *Marianna Florenzi Waddington: dal panteismo all'idealismo, fra tensione neoplatonica e immortalità personale*, in G. W. Leibniz, *La Monadologia*, cit., pp. 25-26.

<sup>27</sup> G. G. Leibnitii opera philosophica quae exstant latina, gallica, germanica omnia, J. E. Erdmann (a cura di), Berlino 1840, pp. 705-712.

<sup>28</sup> Cfr. G. W. Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison. Principes de la philosophie ou Monadologie*, A. Robinet (a cura di), Paris 1986, pp. 67-127.

<sup>29</sup> Des Herrn Baron Von Leibnitz, *Lehr-Sätze von denen Monaden, von der Seele des Menschen, von seinem Systemate harmoniae praestabilitae zwischen der Seele und dem Körper, von Gott, seiner Existenz, seinen andern Vollkommenheiten und von der Harmonie zwischen dem Reiche der Natur und dem Reiche der Gnade*, Francoforte e Lipsia 1720, pp. 1-46; *Principia philosophiae, Autore G. G. Leibnitio*, «Actorum Eruditorum Supplementa», 8-9, 1721, pp. 500-514. Cfr. A. Lamarra, R. Palaia, P. Pimpinella, *Le prime traduzioni della 'Monadologie' di Leibniz (1720-1721). Introduzione storico-critica, sinossi dei testi, concordanze contrastive*, Firenze 2001.

<sup>30</sup> G. W. Leibniz, *La Monadologie*, É. Boutroux (a cura di), Paris 1881; *Ohne Überschrift, enthaltend die sogenannte Monadologie*, in C. J. Gerhardt, *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, Berlin 1885, VI, pp. 607-623.

<sup>31</sup> F. Valori, *Marianna Florenzi Waddington: dal panteismo all'idealismo, fra tensione neoplatonica e immortalità personale*, cit., pp. 28-29.

avrò forse tentato disutile opera di offerire all'Italia questa *Monadologia* tradotta ed annotata<sup>32</sup>.

La Florenzi vuole emanciparsi dal particolarismo dell'empirismo cercando una scienza universale che liberi dalle apparenze erronee della realtà. Nell'apertura del *Saggio sulla natura* (1866), la Florenzi ricorda che si era occupata in maniera inadeguata e senza l'armamento concettuale mutuato dall'idealismo tedesco, del problema della natura nei *Filosofemi di cosmologia e di ontologia* (1863), seguendo la partizione antecedente i filosofi tedeschi, che divideva lo studio della disciplina seguendo la cosmologia delle Scuole e la fisica dei moderni. Entrambe peccavano però di unilateralità: la prima piegava verso l'analisi delle nozioni «astratte del necessario e del contingente, del finito e dell'infinito, della materia e della forma, della causa efficiente e della finale»; l'altra, la fisica moderna, errava invece nel particolarismo mentre la scienza ha l'obbligo di mostrare «l'universale nel particolare», la legge che governa i fenomeni<sup>33</sup>. Nella *Monadologia* vi sono invece i «principi veri immutabili e profondi di una cosmologia» veramente filosofica purché siano «sceverati da qualche errore». Quale sia 'l'errore' contenuto nell'opera è chiaro dal lungo commento al § 7 della *Monadologia*. Ove Leibniz scrive:

inoltre non c'è modo di spiegare come una monade possa essere alterata o mutata nel suo interno per opera di qualche altra creatura [...] Le monadi non hanno finestre attraverso le quali qualcosa possa entrare o uscire. Gli accidenti non possono staccarsi dalle sostanze e passeggiare fuori di esse come facevano una volta le «specie sensibili» degli Scolastici. Pertanto, né sostanza né accidenti possono entrare dal di fuori di una monade<sup>34</sup>,

la Waddington commenta:

Si noti in questo paragrafo il primo errore, che Leibniz introduce nella sua bellissima *Monadologia*: negando egli che alcuna monade possa agire sulle altre, e che alcuna possa dalle altre ricevere nessuna modificazione. Imperciocché egli dice che le monadi non hanno vie aperte a ricevere le esterne impressioni, né possono da se stesse fare uscire le proprie qualità per operare su d'altre monadi.

Ma senza che le monadi abbiano veramente finestre, possono però avere, ed hanno realmente disposizione a ricevere le impressioni esterne (facoltà recettive), né ciò ripugna alla loro semplice natura; e quantunque non possano distaccare e mandare in giro alcuna delle loro qualità presso le altre monadi, possono però dirigere a queste le loro azioni, ed operarvi. Ciò che vi ha di arduo e considerevole nella questione consiste nell'intendere il modo, come l'azione di una monade trapassi in altra monade. Il qual

---

<sup>32</sup> M. Florenzi Waddington, *Premessa*, in G. W. Leibniz, *La Monadologia*, cit., p. 50.

<sup>33</sup> Ead., *Saggio sulla natura*, cit., pp. 7-9.

<sup>34</sup> G. W. Leibniz, *Principi della filosofia o Monadologia. Principi razionali della natura e della grazia*, a cura di S. Cariati, Milano 1997, p. 61. «La nostra anima esprime infatti Dio e l'universo, tutte le Essenze e tutte le Esistenze. Ciò si accorda con i miei principi, perché per via naturale nulla entra nella mente dal di fuori: è una nostra cattiva abitudine quella di pensare come la nostra anima ricevesse qualche «specie messaggera», e avesse porte e finestre». G. W. Leibniz, *Discorso di metafisica*, a cura di S. Cariati, Milano 1999, p. 159.

passaggio è veramente tutto coperto di oscurità impenetrabile. Ma l'oscurità del modo, con cui si compie questo passaggio di azione, non interdice di riconoscere la realtà del passaggio stesso: che anzi è evidente e irrecusabile<sup>35</sup>.

La prima considerazione riguarda l'intonazione del § 7, non soppesata dalla Waddington, dimenticanza tuttavia veniale; il tono del capitolo è infatti ironico nei confronti della tarda Scolastica. Nella dottrina scolastica ogni atto di conoscenza, sia sensibile sia intelligibile, presuppone che il soggetto conoscente possa procedere solo dalle determinazioni che riceve da parte dell'oggetto e tali determinazioni si chiamano «specie impresse», intendendo per *species* l'immagine della cosa di cui si serve la mente per rappresentarsi la cosa stessa, ed è intenzionale, ossia di ordine ideale. Nella tarda Scolastica, invece, alcuni minori si figurarono le «specie sensibili» in termini fisici come effluvi dei corpi che si staccano dalla sostanza e raggiungono il soggetto conoscente: «da qui l'allusione ironica di Leibniz, che non riguarda la dottrina tomista ma la sua degenerazione» quando chiama le «specie sensibili» le «specie messaggere»<sup>36</sup>.

Un'attenta valutazione richiede invece l'oscurità del passaggio annotato e di conseguenza attribuita alla consequenzialità discorsiva della *Monadologia*. Il metodo di lavoro leibniziano è per accumulazione progressiva e la sua attività filosofica è fatta di un continuo, inesauribile progettare senza, apparentemente, portar niente, o quasi, a compimento: «su un testo torna più volte; in molti casi riprende e rielabora i medesimi concetti, quasi con le stesse parole; tenta strade nuove; suggerisce nuove soluzioni, che però non escono dallo stadio di abbozzo; torna sui propri passi»<sup>37</sup>. Ma la produzione matura più nota, come la *Monadologia*, «uno dei libri più dannosi alla fama di Leibniz», nella sua sinteticità espositiva soffoca la problematicità del pensiero leibniziano perché sistematizza quello che sistematico non è. Quello leibniziano è un lavoro geniale proprio perché tenta per tutta la sua intera carriera una serie di conciliazioni spesso fallite; e quando questa tendenza non riesce, per capire le ragioni del fallimento e quali problemi ci siano sotto è tramite gli abbozzi, negli scritti precedenti o negli epistolari che vanno ricostruiti i passaggi meno chiari<sup>38</sup>, e ciò non è possibile limitandosi a un solo testo come la *Monadologia*. Pertanto, per comprendere «l'oscurità del modo, con cui si compie questo passaggio di azione» tra le monadi, difficoltà che ha indotto «in errore altri illustri Filosofi Alemanni, i quali non si persuadono doversi arrestare innanzi alle impenetrabili tenebre»<sup>39</sup>, la

---

<sup>35</sup> G. W. Leibniz, *La Monadologia*, cit., p. 52n. Considerazioni identiche tornano in M. Florenzi Waddington, *Saggi di psicologia e di logica*, cit., pp. 64-66.

<sup>36</sup> S. Cariati, *Note*, in G. W. Leibniz, *Monadologia*, cit., pp. 110-111.

<sup>37</sup> M. Mugnai, *Leibniz in edizione critica*, «Rivista di Storia della Filosofia», 56/3, 2001, p. 468.

<sup>38</sup> V. Mathieu, *Leibniz e la filosofia 'perenne'*, in *La cultura del secolo XVII nel mondo di lingua tedesca nel quadro dell'unità culturale europea. II*, Bolzano 1970, pp. 126-127. Cfr. *Leibniz e Des Bosses 1706-1716*, a cura di V. Mathieu, Torino 1960; *Leibniz and his Correspondents*, P. Lodge (a cura di), Cambridge 2004.

<sup>39</sup> «Difatti affermano essi che non si possa dare fra esistenze di natura diversa comunicazione di azioni, perché non riescono ad intendere il passaggio di queste azioni, che incessantemente si trasmettono: e quindi sono trascorsi ad immaginare una sostanza comune e universale, a cui

*Monadologia* andrebbe collocata entro i numerosi confronti leibniziani, diretti e indiretti, con altri pensatori ed all'interno di una miriade di scritti sull'ontologia monadica e sullo *status* ontologico dei corpi troppo vasta per il digiuno testuale della Florenzi<sup>40</sup>. Ma la sottolineatura non è inappropriata. Nel commento al § 7 la Florenzi è 'affrettata' nel giudizio rispetto allo sviluppo del testo, perché arriva nei capitoli successivi la caratteristica del sistema leibniziano qui ancora mancante, ossia che le prospettive diverse sull'identico contenuto del mondo precedano, anziché seguano, l'esistenza di fatto di un mondo 'in sé', indipendente da esse; manca la radicale indipendenza causale delle sostanze individuali, che ogni monade sia costituita da una interna forza primitiva che determina, una volta per tutte le sue percezioni – tutti passaggi poi giustamente rimarcati dalla Waddington. La Florenzi non è però nel torto riguardo all'oscurità della *Monadologia*, troppo riassuntiva perché sia facilmente diluibile un contenuto così denso. Ciononostante riconosce il fondamento e la funzionalità del pensiero leibniziano anche se è «arduo e considerevole» l'intendere il modo come «l'azione di una monade trapassi in altra monade»; Leibniz è stato 'confuso' nello spiegarci il modo in cui ciò avviene ma anche senza averne una idea «chiara e distinta», questo «non interdice di riconoscere la realtà del passaggio stesso» che «anzi è evidente e irrecusabile».

Superato il blocco iniziale, nello svolgimento delle note gli 'errori leibniziani' divengono passaggi che richiedono precisazioni, ma vi è un progressivo allineamento dei giudizi e una condivisione dei concetti. Nella *Monadologia* Leibniz sostiene che ogni essere creato è soggetto a mutamento e che la monade creata muta continuamente (§ 10); i mutamenti nascono da un principio interno poiché una causa esterna non potrebbe operare nel loro interiore (§ 11), per cui nella sostanza semplice vi è una pluralità di affezioni e di relazioni quantunque non vi siano parti (§ 13). Nonostante una serie d'interpretazioni erranee, come quella di Schelling, «si frammischiano alle profonde verità esposte in questo prezioso trattato»<sup>41</sup>, la Florenzi ammette che la monade, una sostanza semplice,

---

tutte le cose partecipano, e da cui sono in sostanza costituite, e per mezzo della quale accade ogni trapassamento. Schelling di fatti scrive che la relazione fra soggetto ed oggetto non potrebbe darsi, se non fosse fra loro un'armonia prestabilita, né potrebbe esistere tale armonia senza la loro identità. (*Ideal. Trascend. Introd.*). Ed in seguito discorre che se il mondo fosse valevole a modificarlo, neppure in grazia dell'armonia prestabilita, la quale neppure sarebbe possibile senza un termine medio, di cui l'anima ed il mondo fossero modificazioni. (*Luogo citato, parte 3 epoca 3*). E così Burdach sostiene, che se la diversità che è nelle cose dell'universo non avesse alcunché di comune, un abisso senza fondo le separerebbe (*Fisiologia* § 1006)». Cfr. G. W. Leibniz, *La Monadologia*, cit., pp. 52-53n.

<sup>40</sup> Cfr. R. Cristin, *La camera oscura. Implicazioni e complicazioni del soggetto in Leibniz*, «aut aut», 254-255, marzo-giugno 1993, pp. 159-178; S. Di Bella, *Ontologia del mutamento: mappe leibniziane*, in *Ontologie regionali*, a cura di A. Bottani e R. Davies, Milano 2007, pp. 83-121.

<sup>41</sup> «Ecco la prima conseguenza dell'errore notato al § 7, dal quale discende veramente tutta quanta la serie di errori, che si frammischiano alle profonde verità esposte in questo prezioso trattato. Poiché se le monadi non potessero agire l'una sull'altra, sarebbe necessario attribuire ogni loro mutamento all'interna natura di se stesse, e sarebbe pur necessario pervenire direttamente al sistema dell'armonia prestabilita, quale è immaginato da Leibniz. Ma il vero è che

«contenga insieme l'uno e il vario, il mutabile e l'immutabile» e riconosce la verità di questo «profondo inesorabile mistero»<sup>42</sup>.

Leibniz individua nelle monadi e nella loro gradazione spirituale e armonica «la base comune fra cosmologia, psicologia filosofica e teologia, tale da giustificare la molteplicità anche soggettiva, la sua interazione e l'armonia vivente del tutto in Dio»<sup>43</sup>. L'accordo esistente tra le monadi fa sì che ogni sostanza semplice abbia delle relazioni che esprimono tutte le altre e che la monade sia uno specchio vivente e perpetuo dell'universo. Superate le incomprendimenti iniziali il commento alla *Monadologia* diviene così un panegirico, una lode ripetuta; diventa anzi «coerente al sistema di Leibniz l'affermare che ogni percezione nasca da percezioni antecedente», per virtù interna, per sua propria natura, e ne «segue necessariamente che il presente sia gravido del futuro», e che le «percezioni vengono cagionate così dalle esterne esistente, come dalle idee divine e dalla virtù contemplativa, che è nell'anima»<sup>44</sup>.

Questa rappresentazione, che ogni monade ha dell'universo, deve per molti riguardi esser riconosciuta vera, quantunque non si possa ammetter completamente il pensiero di Leibniz, il quale con mirabile sottigliezza dalle idee, che ha Iddio di ogni monade, deduce l'accordo, che deve essere fra quelle idee, e per conseguenza anche fra le monadi: e da tale accordo arguisce che ogni monade ha dei modi relativi a tutte le altre monadi, e per conseguenza ciascuna monade ha qualche cosa in sé che riferendosi alle altre deve essere adattato alla natura di tutte le monadi, e perciò che sia rappresentativo di queste. Mirabile argomentazione, e degna di sì alto filosofo!<sup>45</sup>

La Florenzi apprezza la visione sintetica e 'primitiva' delle idee ricevuta dalla mente e va preso atto «con qual meraviglioso ingegno il profondo scrittore espone la sua dottrina»<sup>46</sup>. In conformità al reciproco accordo tra le monadi non si può non pervenire, dunque, «al sistema dell'armonia prestabilita, quale è immaginato da Leibniz». La celebre risposta leibniziana dell'armonia prestabilita si ritrova su più livelli, non solo quello sottolineato dalla Florenzi relativo alla correlazione delle attività monadiche ma anche nel rapporto tra il sistema delle cause finali e cause efficienti con un 'indebolimento' – anticartesiano –

---

le monadi operano senza ostacolo fra loro, quantunque non conosciamo il modo, con cui si succedono tali operazioni», G. W. Leibniz, *La Monadologia*, cit., p. 54n.

<sup>42</sup> «Deesi fare attenzione con quale giustezza Leibniz dichiara che ogni monade deve contenere il medesimo e il vario, alcuna cosa che cangi ed altra che rimanga immutabile: il che si contempla con tutta chiarezza in seno dell'anima umana, ove una sola sostanza è dotata di numerose facoltà, ed ove la sostanza rimane sempre identica e le facoltà si variano incessantemente, determinandosi in affezioni ed atti differenti. E si attenda ancora che profondo inesplorabile mistero sia questo, per cui una sostanza semplice, qual è la monade, contenga insieme l'uno e il vario, il mutabile e l'immutabile» (*ibid*).

<sup>43</sup> F. Valori, *Marianna Florenzi Waddington: dal panteismo all'idealismo, fra tensione neoplatonica e immortalità personale*, cit., p. 35.

<sup>44</sup> G. W. Leibniz, *La Monadologia*, cit., p. 58n.

<sup>45</sup> Ivi, p. 67n.

<sup>46</sup> Ivi, p. 66n.

dell'efficienza causale<sup>47</sup>. Un 'principio dell'armonia', non così espressamente formulato, era già nel contrasto di mente e corpo, interno ed esterno, forza e materia formulato Cousin, Schelling e Mamiani<sup>48</sup> ma è in Leibniz ad esser ritrovato e valorizzato dalla Florenzi.

### 3. Affinità finali

La parte conclusiva della *Monadologia* segnala invece un'analogia con le inquietudini che riemergono nell'ultimo decennio speculativo della Florenzi, ossia «la preoccupazione mistica di trovare una soluzione di salvezza ad ogni emergenza individuale» che la riconduce alla fiducia nel ritorno all'Uno; in questo «giocare con l'eterno» rientra, arricchito di elementi leibniziani, il tema ricorrente della analogia fra l'anima individuale e l'anima del mondo<sup>49</sup>. La Florenzi non rinuncia all'idea di una reintegrazione necessaria dello spirito con la natura; e nella tendenza a reintegrare quest'ordine cosmico l'individuo deve ritrovare in se stesso la razionalità che lo regola. A tal fine, la Florenzi mostra due elementi della *Monadologia* che si muovono in evidente continuità con quelle che sono le sue attenzioni: l'idea di un regno dei fini e di una Città di Dio intesa come partecipazione individuale a una realtà simbolica e spirituale; la dottrina dell'animazione universale.

La realizzazione dell'agostiniana *Civitas Dei* retta dall'autore d'ogni bene ripresa da Leibniz nel § 86, una monarchia veramente universale che rappresenti un mondo morale nel mondo naturale, un regno dei fini e degli spiriti ove il regno fisico della Natura e quello morale della Grazia si trovino in perfetta armonia tra loro, è per la Florenzi «lo scopo degli ardenti desiderj della umanità: e sarà quindi l'ultima perfezione del vivere civile, cui è incamminata, ed aspira da tanti secoli»<sup>50</sup>. Fuor di metafora, la Florenzi vede in quest'aspirazione qualcosa che può tradursi in un ordinamento civile stabile, e il richiamo a Leibniz è indice di quel vagheggiamento quasi religioso che caratterizza la sua ultima fase: nella partecipazione al regno armonico delle menti vede il coronamento della filosofia e in questo contesto «l'immortalità dell'anima diveniva l'idea-forza più appropriata per realizzare in maniera concreta quell'aspirazione all'eterno, al divino, all'universale che pervade tutta la sua opera»<sup>51</sup>. La valorizzazione di un'idea

---

<sup>47</sup> L'appetito, indotto dal regno delle cause finali, produce la percezione dalla quale prende le mosse l'intero sistema delle cause efficienti. Cfr. *Leibniz a Arnauld* (31 ottobre 1686) e G. W. Leibniz, *Reponse aux reflexions de M. Bayle* (1702), in *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, cit., II, pp. 70-72 e IV, pp. 559-560; R. M. Adams, *The Pre-established Harmony and the Philosophy of Mind*, in *Leibniz's New System (1695)*, R. S. Woolhouse (a cura di), Firenze 1996, pp. 1-13.

<sup>48</sup> M. A. Degl'Innocenti Venturini, *Marianna Florenzi Waddington lo svolgimento del suo pensiero filosofico*, cit., pp. 318-319.

<sup>49</sup> Ivi., pp. 345-346.

<sup>50</sup> G. W. Leibniz, *La Monadologia*, cit., p. 76n.

<sup>51</sup> M. A. Innocenti Venturini, *Marianna Florenzi Waddington lo svolgimento del suo pensiero filosofico*, cit., p. 342.

d'infinito progresso dell'uomo o la realizzazione dello spirito come coscienza morale non sono nuove ed hanno matrici diverse che vanno da quelle di origine francese e illuministica, rappresentate da Cousin o Guizot, ad altre suggestioni più remote che si mescolavano con queste da individuare nella componente stoica – recepita dagli studi di Vacherot sulla filosofia greca –, che recuperava l'idea di una provvidenza continuamente presente nel mondo. Ai riferimenti indicati si aggiungono quelli propriamente leibniziani, una visione dell'intelletto volto al raggiungimento di una perfezione e purezza sempre maggiore, un cammino individuale in cui ognuno 'gioca' con l'eterno, un progresso che consiste nel movimento degli esseri verso il Regno della Grazia tanto più ci si addentra e contemporaneamente innalza sopra il Regno della Natura<sup>52</sup>.

Nella *Monadologia* la Florenzi scopre infine l'elemento di continuità incessante che caratterizza la vita, l'immortalità dell'anima e l'animazione universale che si oppone al meccanicismo e all'atomismo. Il vitalismo leibniziano è messo in parallelo con la dottrina del fisiologo Karl Friedrich Burdach, con la centralità dell'organismo e con l'insegnamento del medico perugino Francesco Bonucci. Uomo accorto al discorso filosofico con una particolare attenzione alle determinazioni e principi formali della realtà a discapito di quelli materiali, Bonucci recupera elementi *a priori* della scienza e segnò per lei, come nel caso di Burdach, «la riprova della continuità, e della validità, anche sul piano scientifico, della dottrina di una universale vitalità, di una infinita *magnifica eterna incessante produzione delle cose*, la cui *intuizione* era la premessa della filosofia, e del retto intendimento di ogni settore del sapere»<sup>53</sup>. Il passaggio graduale tra le varie specie, l'immagine di un universo in cui non si diano fratture fra i diversi ordini di esistenti e la persuasione leibniziana di questo principio di continuità, erano per l'hannoverese confermate dalle ricerche di microbiologia, che mettevano in luce le funzioni vitali e la struttura infinitesimale degli organismi. Appoggiandosi alle acquisizioni dei Moderni, agli studi di Marcello Malpighi, Antonio Vallisneri, Jan Swammerdam o Antony van Leeuwenhoek, il microbiologo che rese nota la scoperta degli spermatozoi fatta al microscopio, nella teoria della preformazione le diverse parti di un organismo sono presenti in germe già nell'uovo, perciò la formazione dell'organismo avviene semplicemente attraverso lo sviluppo della struttura germinale. I §§ 73 e 74 della *Monadologia* affermano che nella natura giammai vi è generazione e dissoluzione completa ma svolgimenti e accrescimenti, come ciò che nominiamo morte sono rivolgimenti

---

<sup>52</sup> Ivi, pp. 345-347.

<sup>53</sup> C. Cesa, *Introduzione*, cit., p. 13. Francesco Bonucci (1826-1869) s'interessò particolarmente alle malattie mentali e dei punti fondamentali della fisiologia dell'epoca, specie in *Fisiologia e patologia dell'anima umana* (Firenze 1852-1854), *Gli imponderabili* (Firenze 1856), *Sommario di fisiologia dell'uomo* (Perugia 1859). Il *Saggio di psicologia e di logica* (cit., p. 6) è dedicato al Bonucci e si apre con un riferimento al Burdach: «La forza vitale, dice Burdach, consiste nella modificazione della materia in servizio dell'idea; e l'anima è il punto onde primordiallymente deriva la vita». Cfr. A. Poli, *Francesco Bonucci. Scienza e filosofia nel dibattito sul vitalismo ottocentesco*, in *Voci dall'Ottocento III*, a cura di I. Pozzoni, Villasanta 2011, pp. 133-157.



e diminuzioni<sup>54</sup>. Non si può quindi parlare di generazione o morte ma solo di trasformazione, di un processo all'infinito che rappresenta un'altra conferma del 'panvitalismo' e dell'immortalità degli individui. Sebbene la Florenzi sia avveduta del discredito disseminato da Burdach sull'ipotesi della preformazione, «il quale con profondi ragionamenti e vastissima erudizione sostiene», al contrario di Leibniz, «la generazione spontanea», definisce «favoloso» questo «convertirsi degli animali spermatici in essere ragionevoli»<sup>55</sup>. L'organismo è considerato un tutto avente unità in se stesso e la Florenzi valuta teoreticamente il passaggio dalla 'semplice fisica' al punto di vista più alto della metafisica per affermare la natura immortale delle anime e il loro essere specchio dell'universo e della mente divina. La Florenzi, in ciò vicina a tutto il movimento romantico tedesco, è indirizzata a ricercare una comune matrice per il mondo della natura e il mondo dell'uomo e se per quel che riguarda il concetto di 'natura vivente' basti pensare a quanto Schelling può aver ripreso da Herder o all'interpretazione herderiana della filosofia di Spinoza, il vero continuatore di quest'ultimo è tuttavia Leibniz e il suo vitalismo, che ha un'importanza storica notevole in quanto apre la strada a quello spinozismo della fisica che servirà appunto da modello a tutta la filosofia romantica della natura<sup>56</sup>.

La *Monadologia* è un'opera complessa da afferrare ma è parte sostanziale dell'eredità leibniziana: al suo interno si ritrovano l'anima ottimista e dialogizzante di Leibniz e una rottura degli schemi razionalistici in favore di una adesione completa alla realtà e ai suoi problemi<sup>57</sup>. La prima traduzione italiana della *Monadologia* e le annotazioni della Waddington consacrano Leibniz come 'il filosofo delle monadi', dell'armonia prestabilita nonché 'l'idealista'. Che per Leibniz nulla sia reale tranne le idee, le menti, le monadi e la loro percezione e appetito, è senz'altro vero. La monade è internamente animata da un motore che funge da principio appetitivo regolante il passaggio da una rappresentazione

<sup>54</sup> «I filosofi hanno sempre incontrato gravi difficoltà per spiegare l'origine delle forme, sia delle entelechie sia delle anime. Ma oggi, attraverso ricerche esatte condotte su piante insetti e animali, s'è visto che i corpi organici della natura non hanno mai origine da un caos o da una putrefazione, ma sempre da germi nei quali c'era già certamente qualche *preformazione*. Si è giunti così alla conclusione che già prima del concepimento esisteva non solo il corpo organico, ma anche un'anima in questo corpo: in breve, esisteva già l'animale stesso. Si è quindi concluso che, in virtù del concepimento, questo animale è stato soltanto predisposto a una grande trasformazione per diventare un animale di specie diversa. Qualcosa di simile si può osservare anche al di fuori della generazione, per esempio quando i vermi si trasformano in mosche e le crisalidi in farfalle». G. W. Leibniz, *Monadologia*, cit., pp. 91-93. Il riferimento interno alla teoria della putrefazione, e degli Antichi, è Aristotele, *De generative animalium*, I 16, 721 a6-11. Cfr. G. W. Leibniz, *Principi razionali della Natura e della Grazia*, cit., § 6, pp. 43-45; A. Becchi, O. Ottaviani, *Leibniz on Animal Generation. An Unpublished text with Critical Edition, Translation, and Commentary*, «The Leibniz Review», vol. 30, 2020, pp. 63-106.

<sup>55</sup> G. W. Leibniz, *La Monadologia*, cit., p. 73n.

<sup>56</sup> M. A. Degl'Innocenti Venturini, *Marianna Florenzi Waddington lo svolgimento del suo pensiero filosofico*, cit., pp. 327-328. Sui limiti del paragone proposto tra Spinoza e Leibniz, cfr. F. Piro, *Una difficile comparabilità. Spinoza, Leibniz e l'animazione universale*, «Rivista di Storia della Filosofia», 49/2, 1994, pp. 323-331.

<sup>57</sup> Cfr. V. Mathieu, *Leibniz e la filosofia 'perenne'*, cit., p. 127.

all'altra, e l'identità del soggetto è qualificata in virtù di una sequenza unica e continua di stati coscienziali non isolati. La *mens* monadica è soggetto e oggetto della conoscenza, ossia è la fonte della propria dinamicità espressiva e le va attribuita 'azione' poiché ha percezioni distinte, 'passione' perché ha percezioni confuse, ma maggior è il grado di perfezione di una creatura rispetto ad un'altra ove si trova la ragion sufficiente *a priori* di ciò che accade nella più imperfetta (*Monadologia*, §§ 49-50). Tuttavia, che al posto della puntualità rappresentativa del modello del *cogito* sia fatta valere la continuità dell'autocoscienza e la dinamicità espressiva del soggetto, e che le impressioni prodotte dai corpi circostanti su di noi siano 'piccole percezioni' che «formano quel non so che, quei gusti, quelle immagini delle qualità dei sensi, chiare nell'insieme ma confuse nelle parti»<sup>58</sup>, non è in questa prima edizione ancora ben valorizzato. Ciò che al 1856 manca è un approfondimento del dialogo leibniziano con la filosofia moderna, su tutti il dialogo con(tro) Cartesio, durato una vita intera. Ad esempio, invertito specularmente il rapporto cartesiano di subordinazione della *ratio* alla *causa*, la *ratio* è fin dentro la *Monadologia* e già nelle precedenti distinzioni leibniziane dei due termini, il genere sommo che permette di sussumere entro il principio di ragion sufficiente e la sua istanza unitaria le cause aristoteliche senza affermare, come Cartesio, la preminenza dell'efficienza sulla finalità. Il sistema delle cause finali è prioritario rispetto a quello delle cause efficienti e ciò assume una coloritura teologica: si ricercano i 'limiti' dell'azione divina, la commensurabilità tra le ragioni secondo cui Dio sceglie il Meglio e le capacità razionali dell'intelletto finito di comprenderle<sup>59</sup>, con una chiarificazione matematica del concetto d'infinito, avvenuta in altri testi, che rappresenta la seconda faccia di una stessa medaglia, due differenti aspetti di un medesimo tema<sup>60</sup>.

Sarebbe però eccessivo proseguire l'elenco di ciò che in questa prima traduzione italiana della *Monadologia* manca, indice lungo tanto quanto l'enciclopedico confronto che Leibniz ha portato avanti con un numero sterminato d'interlocutori; il confronto sarebbe schiacciante, in sfavore del

<sup>58</sup> G. W. Leibniz, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, a cura di S. Cariatì, Milano 2011, p. 75. Cfr. G. W. Leibniz, *Discorso di metafisica*, cit., § 12, p. 91; Id., *Saggi di Teodicea*, a cura di V. Mathieu, Milano 1994, pp. 427-428.

<sup>59</sup> Cfr. G. W. Leibniz, *Elementi della vera pietà, ovvero dell'amore di Dio sopra ogni altra cosa* (1677-1678), in *Confessio philosophi ed altri scritti*, a cura di F. Piro, Napoli 2003, pp. 99-100; Id., *Dialogo tra un uomo politico e un ecclesiastico* (1679-1681) in *Dialoghi filosofici e scientifici*, a cura di F. Piro, Milano 2007, p. 269; Id., *Definitiones: aliquid, nihil* (1679) e *Periculosa in Cartesio* (1683-1684/85), in *Sämtliche Schriften und Briefe*, a cura dell'Akademie der Wissenschaften, Berlin 1923-, VI, 4 A, pp. 308-309 e VI, 4 B, pp. 1477-1478S; E. Scribano, *Quel che Dio non può fare. Descartes e i limiti della potenza divina*, in *Potentia Dei. L'onnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, a cura di G. Canziani, M. A. Granada, Y. C. Zarka, Milano 2000, pp. 335-350; S. Di Bella, «Nihil esse sine ratione, sed non ideo nihil esse sine causa»: principio di ragione e causalità tra Descartes e Leibniz, in *Materiali per un lessico della ragione*, a cura di M. Barale, Pisa 2001, pp. 229-285; V. Carraud, *Causa sive ratio. La raison de la cause, de Suarez a Leibniz*, Parigi 2002.

<sup>60</sup> Cfr. G. W. Leibniz, *Scritti sulla libertà e sulla contingenza*, a cura di A. Sani, Firenze 2003; *L'infinito in Leibniz. Problemi e terminologia*, a cura di A. Lamarra, Roma 1990.

passato. Solo in anni recenti sono emerse le complesse e molteplici sfaccettature del razionalismo leibniziano e la sua vocazione sincretista e pluriversa<sup>61</sup>, qui tuttavia già intuibili: l'ambiente storico/teorico di metà Ottocento motiva l'edizione e traduzione della *Monadologia* rendendo Leibniz il *trait d'union* con la tradizione antecedente e il precursore *ante litteram* dell'Ottocento. La sua apertura, chiusura e co-implicazione di soggetto e mondo hanno già una funzione ermeneutica conciliatrice e questa prima lettura della sua opera più celebre restituisce, oltre alla 'lettera', lo 'spirito' di Leibniz.

Alessandro Poli

✉ [eleandro78@hotmail.com](mailto:eleandro78@hotmail.com)

---

<sup>61</sup> Cfr. *Leibniz: What Kind of Rationalist?*, M. Dascal (a cura di), Dordrecht 2008.