

## Rosmini e Gioberti lettori di Spinoza. Considerazioni *a margine* di una polemica

di Cristina Santinelli

La polemica nata tra Antonio Rosmini (1797-1855) e Vincenzo Gioberti (1801-1850) nei decenni che precedettero la tormentata unità d'Italia è la singolare vicenda del conflitto profondo e insanabile tra due visioni filosofiche che sono state felicemente definite «parallele nella loro intenzionalità teoretica»<sup>1</sup>. Imperniata, sostanzialmente, sulla reciproca accusa di panteismo, la polemica fu assai complessa, si alimentò delle forti istanze di rinnovamento civile, politico e religioso di quegli anni incerti e turbolenti e coinvolse profondamente i due protagonisti per tutta la loro vita, fino a rivelarsi decisiva nella progressiva chiarificazione che entrambi operarono dei propri sistemi.

Rosmini e Gioberti erano entrambi teologi, uomini di chiesa, nutriti di vastissime letture filosofiche e letterarie, riconoscenti e insieme avversi al criticismo kantiano, orientati dagli scritti di Platone, S. Agostino, Malebranche. In aperta polemica contro gli sviluppi del pensiero moderno (sia «sensista» che «razionalista») e i suoi esiti «nullisti», condivisero la convinzione che il «risorgimento» civile (e politico) italiano dovesse necessariamente passare attraverso un profondo rinnovamento filosofico<sup>2</sup>. Entrambi,

\* *Presentato dall'Istituto di Filosofia.*

<sup>1</sup> P.P. Ottonello, *La confutazione rosminiana del panteismo e dell'ontologismo*, in AA.VV., *Rosmini pensatore europeo*, a cura di M. A. Raschini, Milano, Jaca Book 1989, p. 91.

<sup>2</sup> Il ceto colto italiano – scriverà Gioberti nell'*Introduzione allo studio della filosofia* (d'ora in poi *Introduzione*) – ha necessità della filosofia «intesa in senso lato», ossia come insieme di discipline che riguardano l'uomo individuale e sociale, «che nobilitano i suoi affetti e accrescono la sua ingegnosità» (a cura di G.

infine, pensarono la filosofia nella sua inscindibilità dalla religione, o per l'identità dei loro principi (Gioberti) o per la funzione ausiliaria dell'una rispetto all'altra (Rosmini).

Si opposero radicalmente sul problema del «cominciamento» della filosofia, ossia sulla soluzione da dare all'esigenza, anch'essa comune, di un fondamento oggettivo del pensiero, contro il «soggettivismo» dilagante. La polemica si svolge infatti sul filo del chiarimento di questo inizio o fondamento e chiama in causa il panteismo come una delle pessime conseguenze di un filosofare viziato da cattivi principi: «il solo errore» lo definirà Gioberti, «la sintesi di tutti gli errori» dirà Rosmini. Spinoza entra nella polemica *a margine*, ancora vincolato allo stereotipo di ateo e materialista perdurante nella cultura filosofica italiana del tempo: «perfetto ateo» lo chiamerà Gioberti in una delle sue pagine più infiammate; più freddo e distaccato sarà il giudizio di Rosmini, anch'egli comunque duro nella condanna di un sistema che giudicava dedotto da una «confusione» originaria.

### *La vicenda*

Quando scocca la scintilla della polemica il sacerdote Rosmini aveva quarantuno anni, ed era ormai un personaggio di primo piano nella cultura italiana<sup>3</sup>. Aveva infatti già pubblicato le sue

Calò, Milano, F.lli Bocca 1939-41, 2 voll., - voll. 4° e 5° dell'*Edizione nazionale delle opere*, che abbrevieremo con la sigla O -, vol. I, p. 55). Gioberti giudicava che in Italia l'assenza dell'indipendenza civile e di una robustezza del pensiero andassero di pari passo: gli italiani «vacillano da un secolo in qua (se si eccettua il gran Vico) fra i sistemi tedeschi, inglesi e francesi, senza aver filosofia propria, e si dilettono di quel sincretismo timido e servile» (*Ibid.*, pp. 118-119).

<sup>3</sup> Nato a Rovereto, nel Tirolo italiano, morto a Stresa, Rosmini studiò teologia presso l'Università di Padova, ma i suoi interessi spaziavano tra la scienza e la filosofia, la storia e le lettere. Precocissimo fu il suo impegno di scrittore e vastissima la sua produzione, tanto che ancora oggi alcuni suoi scritti rimangono inediti. A 24 anni fu ordinato sacerdote e a 31 fondò, a Domodossola, una congregazione religiosa, l'Istituto della Carità. Tuttavia i pontefici che si succedettero negli anni della sua intensa attività - da Pio VIII a Gregorio XVI a Pio IX - lo sollecitarono principalmente allo studio, ritenendo che il suo impegno intellettuale potesse costituire un valido riferimento in un contesto culturale che giudicavano fortemente disorientato. I suoi scritti spaziano dai saggi di circo-

opere filosofiche fondamentali – prima delle quali il *Nuovo saggio sull'origine delle idee* (Roma 1828-1830)<sup>4</sup> – che lo avrebbero reso una delle figure più significative dell'800 filosofico italiano, il quale in verità fu piuttosto povero se confrontato con le grandi personalità che, contemporaneamente, arricchirono il versante letterario e poetico, basti pensare ad Alessandro Manzoni e Giacomo Leopardi.

Tra gli ammiratori del *Nuovo saggio* di Rosmini ci fu il giovane abate Vincenzo Gioberti, che nelle pagine rosminiane trovò conforto alle proprie posizioni polemiche contro la degenerazione e la corruzione del pensiero moderno e ammirò l'acume del filosofo roveretano<sup>5</sup>. Ma l'entusiasmo iniziale lasciò spazio

stanza e di impegno politico ai ponderosi saggi filosofici. Il pensiero di Rosmini è intimamente legato alle vivaci polemiche che l'accompagnarono in vita e dopo la morte (1855). Le prime furono principalmente di carattere filosofico e interagirono con esso, sollecitando l'autore a rivederlo e completarlo; ad esse appartiene quella con Gioberti. Le seconde – di cui è necessario ricordare che sono state determinanti nella storia della recezione del pensiero rosminiano – si svolsero soprattutto in ambito ecclesiastico (ne furono protagonisti gli ordini religiosi, primo fra tutti quello dei Gesuiti, vi intervennero vescovi e religiosi, fino al coinvolgimento indiretto dello stesso Pontefice) e riguardarono lo spinoso problema del rapporto tra cultura cattolica e pensiero moderno. Esse culminarono nel Decreto emesso dalla Congregazione dell'Indice, sotto il pontificato di Leone XIII, col quale vennero condannate come *haud consonae catholicae veritati*, 40 proposizioni tratte (con scarso scrupolo filologico) dagli scritti rosminiani editi ed inediti.

<sup>4</sup> Ricordiamo inoltre: *I Principi della scienza morale* (1830), il *Saggio di Diritto naturale* (1830), *l'Antropologia morale* (1838) e *Il rinnovamento della filosofia in Italia proposto dal Conte Terenzio Mamiani ed esaminato da Antonio Rosmini-Serbati*, testo, quest'ultimo, che diede avvio ad un'altra polemica in seguito alla risposta astiosa che Mamiani pubblicò due anni dopo: *Sei lettere del Mamiani all'abate Rosmini*.

<sup>5</sup> Si veda in particolare l'elogio che ne fa nell'*Introduzione* (t. II, c. IV p. 148). Tale ammirazione verso Rosmini si conserverà anche successivamente. Gioberti ne riproporrà l'elogio in *Degli errori filosofici di Antonio Rosmini* (d'ora in avanti *Errori*, a cura di U. Redanò, 3 voll., Milano, F.lli Bocca 1939, O, voll. VI-VIII), *Lettera Terza* (vol. I, p. 128) e ancora *Lettera Undecima* dove, benché giudichi il suo sistema «un pestifero errore», riconosce in Rosmini «l'impronta dell'ingegno italico». Ciò che irrita profondamente Gioberti è invece il «servilismo» dei rosminiani, pronti a incensare senza riserve il maestro (vol. II, pp. 197-198).

alla più matura riflessione, che si tradusse in critica aperta nella sua prima opera filosofica importante, la *Teorica del soprannaturale*, pubblicata a Bruxelles (1838), dove Gioberti era stato esiliato in seguito ai moti liberali del 1833<sup>6</sup>. La critica si approfondisce nella successiva importante opera, *l'Introduzione allo studio della filosofia* (1840), dove è esposta «per sommi capi tutta la tela del suo sistema» nel confronto con i sistemi filosofici precedenti<sup>7</sup>. È a questo punto che scendono in campo i seguaci di Rosmini che, con i loro attacchi frontali, danno vita a una aperta contrapposizione. Così, tra il 1841 e il 1844 Gioberti pubblica i tre tomi *Degli errori filosofici di Antonio Rosmini*, sotto forma di dieci lettere, dove la sua critica, nata con intenti di dialogo, si radicalizza e sfocia nella dichiarazione di assoluta in-

<sup>6</sup> Di quattro anni più giovane di Rosmini, il torinese Vincenzo Gioberti fu anch'egli figura di primo piano nel movimento intellettuale del Risorgimento e, come Rosmini, voce autorevole del cattolicesimo liberale. Nel 1833 fu arrestato, a seguito dei moti liberali, e fu costretto all'esilio. Andò a Parigi, poi l'anno successivo si trasferì a Bruxelles, dove insegnò filosofia in un Istituto privato fino al 1845. Rientrò finalmente in Italia, dove godette di un grande successo politico, di incarichi pubblici di rilievo, ma di nuovo le vicende interne lo indussero a espatriare. Tornò a Parigi dove visse gli ultimi anni della sua non lunga esistenza, che furono di intenso ripensamento della propria esperienza. A Gioberti è sempre stato ampiamente riconosciuto il grande contributo al movimento risorgimentale, mentre inferiore è stata la sua fama di pensatore. A ciò ha senz'altro contribuito il fatto di essere stato profondamente avversato dalla Chiesa cattolica. Fu autore di opere che rapidamente trovarono diffusione e furono discusse in tutta la penisola italiana. La prima è stata appunto la *Teorica del soprannaturale, o sia discorso sulle convenienze della religione rivelata colla mente umana e col progresso civile delle nazioni*, che egli stesso più tardi definì «mediocrissima», ma nella quale è espressa l'esigenza di una nuova filosofia costruita attorno al concetto di Rivelazione soprannaturale o interiore, che sola crea nell'uomo la facoltà di conoscere.

<sup>7</sup> Nel 1839 Rosmini aveva risposto alle critiche giobertiane in forma di lettera (indirizzata all'abate Gustavo Avogadro, datata Stresa 10 maggio) pubblicata su un periodico di Milano, «Il Cattolico». Lamentandosi di essere stato mal compreso, accusava Gioberti di «biasimevoli tendenze democratiche», con riferimento al suo impegno politico. Gioberti ne venne a conoscenza solo quando aveva già pubblicato il primo volume della sua *Introduzione* e la definì «un pamphlet impoli et déloyal»; consacrò allora la *Nota 38* del suo secondo volume alla critica serrata dell'idea rosminiana di essere.

compatibilità dei due sistemi<sup>8</sup>. La polemica fu dunque condotta dai rosminiani: Rosmini non vi intervenne di persona, però raccolse le sue critiche in un volume che uscì anonimo dopo la morte del Gioberti, *Vincenzo Gioberti e il panteismo* (Lucca 1853), scritto in forma di dodici lezioni<sup>9</sup>. Ma, ben lontano dall'aver significato indifferenza, il silenzio che Rosmini conservò, vivente Gioberti, celò in realtà una rimediazione e un approfondimento del proprio sistema, a cui diede forma definitiva nella *Teosofia*, avviata già dal 1846, ma uscita solo postuma e incompiuta (1859).

Questi, in somma sintesi, i fatti. Ma quali i termini e i contenuti della polemica e quale parte ebbe in essa il richiamo al pensiero di Spinoza? Quale immagine del filosofo olandese emerge dalle pagine dei due maggiori filosofi dell'800 italiano? La risposta a queste domande può nascere solo da un essenziale ripercorrimento dei nodi teorici fondamentali dei due sistemi.

### *Due sistemi a confronto*

Nell'orientamento filosofico di Rosmini, già ben delineato nel *Nuovo saggio*, si individuano con nettezza un aspetto *construens*, propositivo, di dichiarato orientamento platonico (Rosmini ha sempre sostenuto la verità perenne del platonismo, da lui riletto e irrobustito alla luce di Kant) e uno *destruens*, polemico, prevalentemente antisensista. Rosmini avversò incessantemente i mo-

<sup>8</sup> Gioberti rispondeva in particolare alle critiche rivoltegli dal professore Michele Tarditi (1807-1849), docente di Filosofia all'Università di Torino, nelle *Lettere di un rosminiano a Vincenzo Gioberti* (Torino 1841-1842), pubblicate anonime. Nella *Lettera Undecima*, degli *Errori* Gioberti respinge risolutamente ogni possibilità di mediare tra la propria prospettiva e quella di Rosmini, dichiarandola «diametralmente contraria» (t. II, pp. 200 sgg.).

<sup>9</sup> Il titolo completo è *Vincenzo Gioberti e il panteismo. Saggio di lezioni filosofiche* (d'ora in poi *Lezioni*), ristampato nell'*Edizione nazionale delle opere edite ed inedite* (d'ora in avanti EN), vol. XLI, a cura di R. Orecchia, Padova, Cedam 1967-1969. Le lezioni furono pronunciate dal Tarditi nel suo insegnamento universitario. Rosmini si era limitato a pubblicare un articolo, poi fatto rifluire nel volume del 1853, comparso anonimo sull'*«Imparziale»* di Faenza (1845, nn. 49-50): *Difficoltà che l'abate Vincenzo Gioberti muove alla filosofia di A. Rosmini ridotte a sillogismo, con le loro risposte*.

derni orientamenti di pensiero «sensisti» che, individuando nel senso l'origine della conoscenza, la privano delle sue strutturali caratteristiche di unità, necessità e totalità. La fondazione del sapere richiede dunque il riconoscimento della presenza nel nostro pensiero di un carattere formale, principio di individuazione della verità e dell'errore, che Rosmini chiama «tipo generale della verità»<sup>10</sup>. Sulla definizione di tale carattere ruota il *Nuovo saggio*<sup>11</sup>.

Alla frammentarietà e insostenibilità teoretica delle posizioni dei sensisti Rosmini vedeva contrapporsi il razionalismo moderno nato nel sec. XVII, al quale però imputava di aver ecceduto rispetto al riconoscimento dell'elemento formale sufficiente e necessario alla fondazione del sapere<sup>12</sup>. Si trattava dunque di ridurre tale elemento «al menomo possibile» e Rosmini lo «riduce» all'unica e semplice «idea dell'essere»: «l'uomo non può pensare a nulla senza l'idea dell'essere», essa è come l'«ossatura comune» di tutti i contenuti delle idee «tolta la quale, ogni altra idea e pensiero ci è reso impossibile», «non ha bisogno d'altro

<sup>10</sup> In modo che riportando ad esso «qualunque sostanza sopra qualunque cosa, io possa discernere tutte le verità dall'errore, la verità, dico, che in quanto è tale, ha una stessa faccia ovunque» (*Nuovo saggio sull'origine delle idee* – d'ora in poi NS – 3 voll. a cura di F. Orestano, Roma, Anonima Romana Editoriale 1934 – voll. III, IV e V dell'EN –, vol. I, n. 230). Giovanni Gentile, nel suo saggio su *Rosmini e Gioberti* (1898) scrisse che nel pensiero di Rosmini la filosofia che voleva disfarsi del sensismo «raggiunse la coscienza più alta e la forma più sistematica» (*Rosmini e Gioberti. Saggio storico sulla filosofia italiana del Risorgimento*, rist. in *Storia della filosofia italiana*, 2 voll. a cura di E. Garin, Firenze, Sansoni 1969, vol. I, pp. 681-898, p. 727).

<sup>11</sup> «L'idea – scrive Rosmini – ha un essere suo proprio, spirituale e superiore alla sensazione corporea ed all'immagine» (NS n. 77, nota 1). A giustificazione del suo interesse per il problema «astratto» dell'*ideologia* (dottrina delle idee), nel *Breve schizzo dei sistemi di filosofia moderna e del proprio sistema*, Rosmini significativamente conclude: «la ricerca astratta dell'origine delle idee diventa grave ed importante pei destini dell'uomo», perché consente di chiarire i due fondamenti della morale, cioè l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima (a cura di P. Rotta, Brescia, La Scuola 1963<sup>6</sup>, p. 141).

<sup>12</sup> Kant, il maggior filosofo di questa tendenza, ha salvaguardato la natura *a priori* dell'idea, mostrando la strada per sconfiggere l'empirismo di Hume, però ha moltiplicato esageratamente le forme pure del conoscere: «Le qualità che entrano nella formazione di un ente corporeo sono quattordici» esclama Rosmini a proposito della teoria kantiana «e colle tre della ragione diciassette!» (NS, nn. 328 e 367).

per essere intuita, è intuibile e conoscibile per se stessa» ed è l'origine di tutte le altre idee. Il mondo molteplice delle idee viene così ricondotto all'uno: tutte le idee sono «modalità» della indeterminatissima idea dell'essere e sono tutte, eccetto questa, «acquisite»<sup>13</sup>. Una, oggettiva, universale, immutabile ed eterna, l'idea dell'essere è l'idea della pura possibilità: «non presenta che la semplice possibilità»<sup>14</sup>. La sua «assoluta indeterminatezza» significa che le cose rappresentate e gli atti con cui l'idea è pensata possono mutare, ma essa in sé è immutabile, ovvero «oggettiva»<sup>15</sup>. Essa, semplicemente, «si manifesta» e «si fa conoscere». La verità dunque non è il risultato delle attività mentali, ma trascende la mente e le dà la propria forma.

<sup>13</sup> NS, nn. 411 e n., 395, 413, n. 1089. Molte sono le denominazioni dell'idea dell'essere che Rosmini propone nel *Nuovo Saggio*: essa è «lume di evidenza» (6), «cognizione originaria e primitiva» (231, n.), «luce che rende l'anima intelligente» (396), «inteltezione prima e naturale» (1066), «punto fermo da cui muove ogni ragionamento» (1069) e «fatto fondamentale da cui parte la filosofia» (1072, n.), «forma di tutte le forme possibili» (1089, n.), «idea madre» (1382) e anche «ultimo perché di tutti gli umani ragionamenti» (1247).

<sup>14</sup> NS, n. 409.

<sup>15</sup> Essa non comporta nessun giudizio sul «modo» di essere e può ricevere «tutti i modi di essere pensabili, con perfetta imparzialità e indifferenza, non avendone prima nessuno» (NS, n. 1085). Le tre note fondamentali che la contraddistinguono: *esistenza*, *possibilità* e *indeterminatezza*, non sono ricavabili dai sensi «e questo basta a dirci che l'idea differisce essenzialmente dalla sensazione» (NS, nn. 425, 435, 438). Alla soggettività delle forme kantiane Rosmini vuole sostituire una «forma oggettiva»: «L'essenza dell'essere diventa forma del nostro spirito unicamente col farsi conoscere, col rivelare la sua naturale conoscibilità; quindi dalla parte del nostro spirito non v'ha niuna reazione [...]. Dal che si vede che quando noi diciamo che l'essere ideale è forma dello spirito, usiamo la parola *forma* in un significato interamente diverso ed opposto alle forme kantiane; perocché le forme di Kant sono tutte soggettive, e la nostra è una forma oggettiva, e anzi oggetto per essenza». La sua dottrina dell'«essere ideale» come «forma oggettiva si propone come «ideologia ontologica» (su questo si veda P. Prini, *Introduzione a Rosmini*, Roma-Bari, Laterza 1997, p. 85). Può costituire un ulteriore chiarimento quanto Rosmini scrive nella *Teosofia*: rispetto al problema della comprensione della natura dell'essere i filosofi si suddividono in due fazioni inconciliabili, quelli che all'essere manifesto all'uomo hanno attribuito troppo, vedendo nell'idea Dio stesso e quelli che hanno attribuito troppo poco all'essere idea, cioè le hanno tolto lo spessore di realtà (i nullisti), l'hanno ridotta a voce (i nominalisti) o a modificazione della mente (i soggettivisti) (vol. V, l. IV, c. 9, p. 43).

Eppure proprio la caratteristica di indeterminatezza, che Rosmini giudicava garanzia della natura desoggettivizzata dell'idea, l'ha invece esposta alle critiche più sottili. Tra queste quella di Gioberti, che ha visto appunto nella indeterminatezza dell'idea il segno distintivo della sua natura meramente «psicologica» o mentale e in tale natura la sua inidoneità a fondare un sapere oggettivo<sup>16</sup>.

L'altro elemento basilare della teoria della conoscenza rosminiana è il «sentimento fondamentale»: «L'idea dell'essere e il sentimento sono i due elementi primogenii di tutto lo scibile umano»<sup>17</sup>. L'idea dell'essere struttura il nostro sapere nella sua necessità e unità, ma «il reale finito ci è dato per sentimento»<sup>18</sup>. Il sentimento non è una particolare connotazione psicologica, ma un fatto, una esperienza non passibile di definizione, che costituisce la trama viva di noi, delle cose e del reale e rappresenta la nota distintiva del nostro limite, del nostro essere anche corpo<sup>19</sup>. L'ideale è «il solo intelligibile per se stesso», mentre in

<sup>16</sup> Tra i suoi appunti giovanili leggiamo: l'«errore capitale della teoria del Rosmini è che egli considera l'idea dell'essere, come esprime il solo essere mentale e possibile, e questo errore psicologico distrugge l'ontologia» (in *La teorica della mente umana*, a cura di E. Solmi, Milano, F.lli Bocca 1910. Si tratta di una raccolta di frammenti risalenti agli anni 1830-34).

<sup>17</sup> *Antropologia in servizio della scienza morale*, a cura di C. Riva, Milano, F.lli Bocca 1954 (EN, vol. XXV), p. 39.

<sup>18</sup> Così scriverà nella *Teosofia* (8 voll., a cura di C. Gray, Roma, Edizioni Roma 1938-1941, EN voll. VII-XIV) dove prosegue: «e noi ce lo spieghiamo, conoscendolo nell'essere, dov'era virtualmente contenuto, e dove noi or lo vediamo contenuto attualmente, avendolo per via di sentimento» (vol. III, 989) e più avanti: «la forma di ciascun corpo esterno non è che una porzione circoscritta del termine del sentimento fondamentale corporeo» (*ibid.*, 1086).

<sup>19</sup> «Si dee adunque mettere il sentimento fra i postulati, e non fra le cose capaci di definizione» (*Antropologia etc.*, cit., p. 38). La nostra debolezza ci impedisce di cogliere la pienezza dell'Essere: dall'idea sola dell'ente possibile, se fosse perfettamente compresa, «emanerebbero necessariamente tutti i modi e le determinazioni possibili degli enti reali», ma poiché la mente nostra non concepisce l'ente possibile in un modo perfetto, ha bisogno dell'esperienza per cogliere le determinazioni dell'ente. «La qualità o quantità dunque di sentimento fondamentale è propriamente ciò che imbottisce, se ci è lecita l'espressione, la virtualità dell'essere presente a ciascun intelletto, e lo fa diverso per ciascuno: onde quinci nascono i diversi generi e specie di nature intelligenti» (*Teosofia*, vol. IV, 1419, corsivo mio).

sé il reale è oscuro e riceve luce unicamente dall'idea. Dunque tra i due la distanza è «immensa», sono «divisi tra loro da un abisso», ma non per questo sono disgiunti. «Tra il reale nell'idea e quello fuori dell'idea c'è differenza nel modo di essere: il primo è in potenza, il secondo in atto», affermare dunque che un oggetto sussiste, è dire a se stessi, che quell'oggetto effettivamente ha quest'atto di sussistenza che noi conoscevamo possibile. «Ma che è quest'atto di sussistenza?» domanda Rosmini: «esso si riduce sempre in ultimo ad un sentimento. Ora il sentimento è fuori della cognizione oggettiva, come noi abbiamo osservato; dunque affermare che un oggetto sussiste è affermare che v'ha qualche cosa fuori dell'oggetto ideale della mente, qualche cosa che non è l'oggetto ideale della mente, e di cui nell'oggetto si conosce appieno la natura»<sup>20</sup>.

Nella *Teosofia* Rosmini rielaborerà con particolare cura questo concetto, anche in seguito alle sollecitazioni della polemica con Gioberti e all'altra obbiezione fondamentale che questi gli solleverà di non aver saputo dare spiegazione della realtà o contingenza se non attraverso la vaghezza e inconsistenza del concetto di «sentimento»: la radice del giudizio esistenziale in Rosmini – denuncerà Gioberti – non è in realtà l'idea di essere, ma il «sentimento fondamentale».

Rosmini insisterà sul significato ultimo della teoria del sentimento, che è il riconoscimento della debolezza della nostra natura: il nostro essere indissociabilmente spirito e corpo, senso e intelletto, comporta la necessità, per la conoscenza, della compresenza indispensabile dell'elemento indistinto e formale dell'idea di essere e del sentimento come mezzo che ci mette in contatto con una «energia diversa da noi», «corporea, non prodotta da noi, nella quale viviamo, godiamo o soffriamo»<sup>21</sup>. Il

<sup>20</sup> *Lezione Seconda*, pp. 39, 43, 45. Rosmini spiegherà in termini malebranchiani il rapporto tra il reale (il sensibile) e l'idea che si forma di esso nella nostra mente: il reale può solo risvegliare la nostra attenzione: «qual'è la parte unica che si può attribuire all'oggetto reale nell'acquisto delle nostre idee? Niu-n'altra se non l'aver egli eccitata e determinata l'attenzione del nostro spirito a intuire e riguardare l'idea che prima non intuivamo, né riguardavamo, e cioè mediante l'immagine che c'imprime nel sentimento».

<sup>21</sup> NS, n. 674.

mondo esterno preso da sé come fuori del sentimento, è un puro astratto: ciò che chiamiamo realtà è il «termine» della soggettività, perché il corpo senziente trasferisce la qualità del proprio sentire ai corpi che tocca: «L'ente finito non è l'essenza sola quale si vede nell'idea, né il reale solo, ma l'individua unione di questi due che si fa nel talamo della mente»<sup>22</sup>.

Anche Gioberti è sollecitato dalla stessa esigenza di Rosmini di garantire la filosofia dall'arbitrarismo e dal soggettivismo. Non è però orientato dal medesimo intento di «riforma» attraverso la mediazione tra le istanze del pensiero moderno, quanto piuttosto da una radicale esigenza di rifondazione («instaurazione»), attraverso l'eliminazione drastica dei «germi corruttori» della vera filosofia<sup>23</sup>. Di qui la sua violenta polemica anticartesiana, che alimenta una prosa infiammata: il «frivolo» Cartesio è il corruttore di tutto il pensiero moderno, al suo «soggettivismo» vanno imputate la perdita di Dio e il crollo del sapere<sup>24</sup>. È dunque un impegno morale prioritario sradicare questo soggettivismo, soprattutto là dove si maschera abilmente, e radicare la filosofia (in particolare l'ontologia) su un elemento oggettivo, ovvero che non sia solo principio di intelligibilità, pietra di paragone del vero e del falso, ma anche di realtà. La dottrina rosminiana dell'idea non soddisfa pienamente questa imperiosa esigenza e, senza che il suo autore se ne avveda, rimane sostan-

<sup>22</sup> *Teosofia*, vol. III, n. 840.

<sup>23</sup> Le critiche di Rosmini verso i moderni orientamenti di pensiero, sia sensisti, sia razionalisti, erano sorrette da un dichiarato intento di mediazione tra le istanze di cui essi erano portatori, nella consapevolezza che l'opposizione rigida a quello che negli ambienti ecclesiastici si chiamerà il «modernismo» rappresentasse una forma di miopia della Chiesa nei confronti di esigenze pressanti nella cultura. Sull'origine del termine «modernismo», posto in circolazione con intenti polemici sulle pagine de «La Civiltà Cattolica» da uno dei maggiori oppositori del Rosmini, il gesuita p. Matteo Liberatore, v. L. Malusa, *Rosmini e le polemiche filosofiche dell'Ottocento*, in AA.VV., *Rosmini pensatore europeo*, cit., p. 56.

<sup>24</sup> «Il Descartes è dunque il corruttore principale della filosofia nell'età moderna, l'autore de' falsi principi e del pessimo metodo, che la condurrebbero a rovina» (*Introduzione*, I, c. I, p. 107). G. Calò, presentando l'*Introduzione*, nota che per Gioberti Cartesio riflette la superficialità dello spirito francese, dal quale deve essere liberata la coscienza italiana come il territorio italiano deve esserlo dal dominio austriaco (p. LXI).

zialmente imprigionata nelle maglie del soggettivismo cartesiano<sup>25</sup>.

La contrapposizione tra il proprio pensiero e quello che ha origine in Cartesio, nella cui direttrice continua a muoversi Rosmini, è sintetizzato da Gioberti con i termini: «ontologismo» e «psicologismo». Lo «psicologismo» è il «sistema che muove dal senso interno, per indi trarre e fabbricare tutto lo scibile umano», lo «psicologista» costruisce il suo sistema di pensiero prendendo avvio dall'esperienza interiore, tuttavia cogliendo in essa non la «sostanza del pensiero», ma solo le «operazioni» del pensare, le «sensibili modificazioni dell'animo»: a dispetto delle apparenze egli parte da un dato sensibile (se pure un sensibile interno, non esterno), dal quale pretende di dedurre l'intelligibile<sup>26</sup>. In una successiva definizione dello psicologismo, più sommaria, ma eloquente, Gioberti scrive: «s'intende sotto questo nome ogni sistema che riponga in una cosa creata il principio e la base dello scibile»<sup>27</sup>. Lo psicologismo risulta dunque da un movimento del pensiero opposto a quello richiesto dal vero filosofare, che è invece «ontologico»: l'«ontologismo» è «contemplazione» dell'«Idea», cioè dell'unico e semplice oggetto, che ha insieme il carattere della oggettività e della universalità, che è contemporaneamente fonte di ogni realtà e di ogni conoscenza<sup>28</sup>.

L'Idea non è oggetto di dimostrazione, ha il carattere dell'e-

<sup>25</sup> Gioberti riconosce a Rosmini il merito di aver perfezionato il platonismo, ma insieme lo biasima per aver ceduto, non ostante la sua sottigliezza, alla moda dei tempi: «non è dato ai migliori spiriti il vincere affatto le preoccupazioni del loro secolo» scrive di lui nella *Introduzione* (II, c. 4, p. 148).

<sup>26</sup> *Introduzione*, t. II, c. III, p. 62, p. 127.

<sup>27</sup> *Errori*, vol. II, *Lezione Sesta*, p. 199.

<sup>28</sup> L'ontologismo deve essere base e avvio di ogni scienza, di ogni teoria e prassi. Ma lo psicologismo «ha viziata intrinsecamente l'azione come il pensiero, la società come la scienza». Anche la democrazia e i dispotismi, dice il liberale Gioberti, benché apparentemente contrari, «sono l'applicazione di un solo principio, cioè del sensismo e del psicologismo alla politica» (*Introduzione*, II, c. 3, pp. 139-140, corsivo mio). Accusato di essere un democratico rivoluzionario, Gioberti si difese con queste parole: «Mes doctrines politiques [...] sont d'une simplicité à faire peur; car je considère la monarchie représentative comme la forme de gouvernement qui convient davantage aux sociétés modernes» (*Réponse à un article de la «Revue des deux mondes»*, O, vol. X, pp. 227 sgg.).

videnza (che è poi la nota costitutiva dell'intelligibilità delle cose), ed è colta immediatamente dall'intuito: «Come il mondo materiale è colto dai sensi, così il mondo ideale viene appreso dalla mente, senza atti psicologici o altro corredo di scienze osservative e sperimentali»<sup>29</sup>. Ma l'Idea che l'intuito coglie è in realtà un giudizio, espresso da una sintetica formula, che Gioberti chiama «la Formola ideale»: «L'Ente crea l'esistente»<sup>30</sup>. I tre inscindibili termini che la compongono sintetizzano il principio di ogni realtà e intellesione: l'Ente o Dio, «il vero assoluto ed eterno», dunque l'Ente che è necessariamente; l'esistenza, ossia il finito e contingente nel suo vincolo inscindibile con l'Ente; e infine il vincolo stesso tra queste due «entità sostanziali», ossia l'atto della creazione, libero e volontario<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> L'intuito è definito da Gioberti: un «atto mentale schiettissimo, incircoscritto, indefinito, che spazia per così dire in un campo immenso, senza affissarsi in un punto determinato, costituisce il primo grado della contemplazione, e porge alla scienza ontologica coll'oggetto in cui ella si esercita, i principii, onde vuol muovere, e il metodo, che la dee governare» (*Introduzione*, vol. II, c. 4, p. 131).

<sup>30</sup> «Chiamo *formola ideale* una proposizione, che esprime l'Idea in modo chiaro, semplice e preciso, mediante un giudizio», che è l'unico atto in cui può tradursi il pensiero umano (*Introduzione*, II, c. 4, p. 143). Nella *Lettera sulle dottrine filosofiche e politiche del signor De Lamennais* (datata 20 dicembre 1840), preciserà: «L'ho chiamata *ideale* prendendo la parola *idea* nel senso platonico giacché ella contiene il fondo oggettivo di ogni certezza razionale» (Paris, Pagnerre 1841, p. 24. Citeremo questa lettera come *Lettera su Lamennais*).

<sup>31</sup> I tre termini della «Formola» sono inscindibili, pena il cadere nell'idealismo assoluto (se si nega l'esistente), nel panteismo o emanatismo (se si nega la creazione) e in forme di soggettivismo (se si nega l'identità dell'ordine psicologico e di quello ontologico). È interessante notare come Gioberti presenti l'etimologia di *existere* (*ex-sistere* «apparire, uscir fuori, emergere») a sostegno della sua tesi sul radicarsi dell'esistenza nell'Ente (si emerge *da* qualcosa). Il termine stesso di *esistenza* rinvia dunque alla *sostanza*, a ciò che «sta sotto»: «la voce *existere* esprime o almeno accenna un altro elemento intellettuale», porta dentro di sé il *necessario* riferimento a un'altra idea, e questa «idea madre» da cui essa è inseparabile «non può essere che quella dell'Ente». Gioberti definisce così l'esistenza come «*la realtà propria di una sostanza attuale, prodotta da una sostanza distinta, che la contiene potenzialmente, in quanto è atta a produrla*» (*Introduzione*, II, c. 4, p. 176). Questo concetto di radicamento dell'esistenza nell'Ente comporta anche che il procedere dell'esistente dall'Ente non sia mai distacco assoluto, indipendenza: l'esistente tende a ricongiungersi all'Ente, come al suo fine, senza però mai conseguirlo pienamente. Nello sviluppo del suo pen-

La sintesi non appartiene perciò alla mente che conosce (come in Kant e in Rosmini), ma è reale e come tale contenuta nella «Formola» e colta intuitivamente. Nella sintesi reale della «Formola» risiede la soluzione non solo del problema ontologico e filosofico, ma persino politico, perché l'intero scibile è ricavabile dalla «Formola» e con esso tutta la prassi. Ma, soprattutto, essa racchiude «il legame primordiale della ragione e della religione rivelata», non essendo altro che il principio della creazione ridotto ad assioma<sup>32</sup>.

Nel riconoscimento della «Formola ideale» lo spirito è «semplice spettatore» («testimonio e uditore») di una realtà: è l'Ente che gli si rivela, che si dichiara al pensiero umano; lo spirito coglie un porsi, dove «idealità e sussistenza si immedesimano insieme»<sup>33</sup>. Ma l'intuito da sé non basta a produrre scienza, ha bisogno della riflessione, che lo «circoscrive» e lo «riveste di sensibile», fissa e chiarisce quel giudizio iniziale che l'intuito coglie in forma vaga e confusa: «Infatti lo spirito nostro, come finito, si smarrisce nella immensità dell'oggetto ideale, e si trova impotente ad appropriarselo; tantoché, se l'intuito fosse solo, l'uomo assorbito dall'Idea non potrebbe conoscerla, perché ogni conoscenza importa la compenetrazione del proprio intuito, e la coscienza di noi medesimi»<sup>34</sup>. L'atto della riflessione, che produce scienza, è perciò un atto di «astrazione» rispetto alla concretezza della apprensione intuitiva: «La riflessione non crea niente, ella

siero, che ci è impossibile seguire nei limiti ristretti di questo lavoro, Gioberti parlerà così di un «secondo ciclo» della «Formola», «l'esistente torna all'Ente», concetto che troverà sviluppo in particolare nelle opere postume, dove sarà approfondito il tema della consapevolezza dell'uomo quale strumento di partecipazione alla creazione divina. Ispirandosi a Platone, Gioberti chiamerà i due cicli «metessi» e «mimesi».

<sup>32</sup> *Lettera su Lamennais*, pp. 27 e 23, corsivo mio. «La filosofia è morta – scrive Gioberti nell'*Introduzione* – o, per dir meglio, la vera filosofia non vive più altrove che nella religione». Ma la religione ci offre solo gli strumenti grezzi della filosofia, cioè i principi e il metodo, che l'intelligenza filosofica deve attualizzare. Quindi la restaurazione del sapere deve partire dal ricollegamento alla tradizione: «Per instaurare adunque le discipline filosofiche, egli è d'uopo *rap-piccicare il filo rotto della tradizione, rifondare la scienza nell'idea legittima e cristiana*, ripigliando il lavoro scientifico conforme al tenore di essa» (*Introduzione*, vol. II, c. 3, p. 142, corsivo mio).

<sup>33</sup> *Introduzione*, vol. II, c. 4, p. 171.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 131.

non produce il fondo di alcuno elemento intellettuale e non fa che travagliare sui materiali che gli son forniti dall'intuizione, il suo potere riguarda la forma e non la materia del pensiero. La prima conseguenza che segue da questo fatto è che *ogni dato riflessivo deve preesistere nell'intuizione e che noi abbiamo il diritto di porre nel pensiero intuitivo il germe di tutti gli sviluppi positivi della conoscenza. [...]*<sup>35</sup>. Attraverso il linguaggio, suo strumento sensibile, la riflessione traduce e riformula la concretezza originaria in idee particolari e astratte<sup>36</sup>.

Si fa chiaro allora perché l'idea rosminiana dell'essere indeterminato o possibile sia stata considerata da Gioberti meramente «psicologica» e inabile a fondare la metafisica (come ogni altro sapere): essa appartiene a questo tipo di idee, è un'astrazione, un prodotto dell'atto riflessivo: «la possibilità presuppone la realtà, né più, né meno che la riflessione presuppone l'intuito [...]. La nozione di possibilità importa un lavoro intellettuale, cioè un'astrazione» che non può essere opera dell'intuito, facoltà semplicissima, inabile ad aggiungere o togliere alcunché al suo oggetto<sup>37</sup>. È dunque vana e contraddittoria la pretesa di Rosmini che tale possibile goda dei caratteri dell'universalità, eternità, immutabilità: la nozione di «oggettività» dell'Ente ideale (dell'Idea) rimane così nel suo sistema vaga e incerta<sup>38</sup>.

<sup>35</sup> *Lettera su Lamennais*, pp. 23-24.

<sup>36</sup> La riflessione «non può esercitarsi senza l'uso della parola», dunque l'uso della ragione è vincolato al linguaggio, mentre l'intuito «non ha d'uopo di segni» (*Errori, Lettera Undecima*, II, p. 208). Gioberti terrà a sottolineare che la teoria per cui la riflessione comporta l'uso dei segni (non necessari all'intuito) innanzitutto «intreccia mirabilmente la psicologia colla grammatica», poi, riconoscendo il necessario intervento della parola, «costringe il filosofo a riconoscere la necessità della rivelazione e della Chiesa, cioè della parola originale, rivelatrice del vero intuitivo alla riflessione, e della parola continua e perenne, conservatrice e ripetitrice di quel primo insegnamento» (*Errori*, II, *Lettera Undecima*, p. 210).

<sup>37</sup> *Introduzione*, II, c. 4, p. 152.

<sup>38</sup> *Ibid*, p. 153. Gioberti insiste sullo statuto incerto di questa idea: sembra – dice – che in alcuni luoghi Rosmini la consideri quasi un *medio* tra Dio e la creatura, ma «Non vi ha mezzo possibile tra il Creatore e la creatura». Con toni aspramente polemici scriverà: «[...] tutte le idee dei rosminiani si riducono a una sola, cioè all'ente possibile, destituito di sussistenza fuori della mente e quindi obbiettivo solamente di nome» (*Errori*, vol. II, *Lettera Decima*, p. 93).

L'oggetto del conoscere deve essere presente nella sua interezza all'origine dello svolgimento dei nostri pensieri nell'Idea, che è fonte e strumento insieme del sapere, mentre l'idea a cui Rosmini ha affidato il ruolo di struttura portante del sapere, proprio per il suo carattere esclusivamente mentale o «psicologico» genera la maggiore difficoltà del suo sistema: la separazione, nelle scienze, dell'«ideale» o intelligibile dal «reale» o sensibile, l'impossibilità di dare giustificazione razionale all'esistenza (o, come la chiama Rosmini, «sussistenza»). Come si rompe il cerchio del possibile per passare all'esistenza? È questa la domanda che Gioberti rivolge al pensiero di Rosmini: «Voi discorrete sempre presupponendo per vero *un errore capitale* [...], la separabilità dell'ideale e del reale nella scienza, fondata sull'abuso che fate di un'astrazione». All'origine della scienza deve esserci una idea che sia «anche una cosa», perché la scienza non è concatenazione di soli pensieri, ma di pensieri a cui corrispondono cose: «Ora la corrispondenza delle cose e delle idee non si può ammettere se la prima idea non è anche una cosa, se non è la prima cosa che produca tutte le altre cose, come la prima idea produce tutte le idee»<sup>39</sup>. È perciò senza fondamento che Rosmini concepisce il giudizio come «equazione fra l'idea dell'ente possibile e l'apprensione sensitiva», perché l'assoluta eterogeneità dei due termini rende impossibile tale equazione<sup>40</sup>. Il giudizio può unire solo termini che abbiano qualcosa in comune e questo può essere solo la loro partecipazione all'intelligibile: il sensibile – insiste Gioberti – non può aggiungersi al possibile estrinsecamente, ma deve essere contenuto e pensato nell'intelligibilità.

All'«errore capitale» di Rosmini («l'ordine delle idee è distinto dall'ordine de' reali») Gioberti oppone dunque l'identità dell'ordine del conoscere e dell'essere: «il processo psicologico dell'intuito essendo identico all'ontologico, il tenore del nostro conoscimento non si differenzia dall'ordine estrinseco ed effettivo delle cose». Gioberti parla di «*simultaneità e compenetrazione reale e mentale* dell'Ente e dell'esistente», per cui «ogni

<sup>39</sup> *Errori, Lettera Decima*, pp. 117 sgg.

<sup>40</sup> *Introduzione*, II, c. 4, p. 156.

concetto è una cosa, ogni cosa è un concetto»<sup>41</sup>. Insomma la Formola ideale implica l'identificazione dell'*ordo rerum* e dell'*ordo idearum*, del processo mentale o «psicologico» e di quello «ontologico». Nel linguaggio della sua filosofia Gioberti dice: l'Idea – la suprema Realtà e la somma Verità – è il «Primo filosofico», che è insieme «ontologico» e «psicologico»: «Il Primo filosofico è adunque l'Ente reale, che come idea madre, e cagion principe di tutte le cose, riunisce la proprietà degli altri due Primi»<sup>42</sup>. L'errore di Rosmini è perciò sintetizzabile in una semplice proposizione: «il Primo psicologico non è identico al Primo ontologico»<sup>43</sup>. Nella ricerca del «Primo filosofico» Rosmini s'è fermato a un «Primo psicologico», a una semplice idea, piuttosto che procedere verso il «Primo ontologico»: «Secondo Rosmini la scienza prima [...] è la psicologia, e secondo me l'ontologia». Spinto dal suo forte «ingegno analitico», Rosmini ha preposto l'analisi alla sintesi, l'astratto al concreto e – potremmo aggiungere – la speculazione all'ascolto: «Il metodo di cui io mi valgo è la sintesi e quello del Rosmini è l'analisi: io procedo per deduzione, il vostro maestro per induzione. Il processo analitico e induttivo non è secondo me applicabile se non alle parti secondarie della filosofia, cioè alla notizia dei fatti»<sup>44</sup>.

L'impostazione «psicologica» («ideologica», nel linguaggio rosminiano) del discorso filosofico non solo rende impossibile la giustificazione del reale, ma è gravida di rilevanti conseguenze. Una, relevantissima, è che non facendo di Dio l'oggetto immediato del nostro intuito, lo rende una «idea astratta» e perciò lo subordina alla dimostrazione<sup>45</sup>. Ma così la filosofia perde di vista l'intimità primordiale e costitutiva che l'uomo ha con

<sup>41</sup> Così Gioberti può affermare che lo spirito umano «è in ogni istante della sua vita intellettuale spettatore diretto e immediato della creazione» (*Introduzione*, II, c. 4, p. 188, corsivo mio). Sulla posizione di Rosmini v. NS, 1432.

<sup>42</sup> *Introduzione*, II, c. 4, p. 163, corsivo mio.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 149.

<sup>44</sup> *Errori*, vol. II, *Lettera Undecima*, p. 205.

<sup>45</sup> Gioberti rimprovera a Rosmini l'espresso rigetto della tesi di S. Bonaventura che vuole Dio oggetto immediato della conoscenza intuitiva, v. *Introduzione*, II, c. 4, p. 161. Di S. Bonaventura scrive che fu «più ontologico di S. Tommaso» (*Introduzione*, I, n. 5) e lo cita tra le fonti della propria dottrina dell'intuito, insieme a S. Agostino e Malebranche (*Errori*, vol. II, *Lettera Ottava*, p. 8).

l'Ente o Creatore, nella dimensione dell'essere e del conoscere, aprendo la strada al dubbio. Il sistema psicologista è perciò inficiato dall'ateismo. Ma l'intimità dello spirito all'Ente e dell'Ente allo spirito nel pensiero giobertiano porta all'assimilazione della conoscenza razionale a quella divina. Dio è «primo oggetto» e insieme «primo maestro» della filosofia: «Il lavoro filosofico non comincia nell'uomo, ma in Dio; sale dallo spirito all'Ente, ma discende dall'Ente allo spirito [...]. La filosofia, prima di essere una opera umana, è una creazione divina, laddove i psicologisti, frodando la filosofia del suo appoggio celeste, e spiccandola dall'Ente, ne fanno un mero artificio umano, *la condannano a un dubbio doloroso, e le assegnano il nulla, come suo principio e compimento*»<sup>46</sup>.

L'accusa di psicologismo arriva dunque lontano, acquisendo gravi risvolti. Questi si fanno più chiari alla luce dell'assimilazione che Gioberti fa di psicologismo e panteismo. Proprio in quanto psicologista Rosmini è incorso in un errore non dissimile da quello dell'ateo Spinoza. Gioberti è ben consapevole della gravità di una simile accusa «contro un uomo cattolico, piissimo e insignito del sacerdozio»<sup>47</sup>. Del resto se ne può comprendere il peso pensando che il panteismo verrà condannato dal Concilio Vaticano I convocato a Roma l'8 dicembre del 1869 da Pio IX: «Se alcuno dirà che Dio è l'essere universale, o indefinito, che determinandosi costituisca l'università delle cose distinta in generi, specie e individui, sia scomunicato». I rosminiani dal canto loro non avranno difficoltà, né scrupolo, a impegnare Gioberti in una strenua, ma non sempre convincente difesa di se stesso dalla medesima critica.

<sup>46</sup> *Introduzione*, II, c. 4, p. 172, corsivo mio. Tutta l'«enciclopedia umana – scrive ancora Gioberti – ha il suo fondamento sopra un'enciclopedia divina» (*ibid.*, p. 190).

<sup>47</sup> *Errori*, vol. II, *Lettera Decima*, p. 92. L'accusa di panteismo, nota Gentile, «era la freccia che il Rosmini più vivacemente sentiva confitta nel suo fianco» (*op. cit.*, vol. I, p. 777).

Gioberti. *Il panteismo come eterodossia: l'emblematicità di Spinoza*

Ricostruendo il proprio itinerario intellettuale, Gioberti riconosce di aver subito il fascino del panteismo e non solo per l'ammirazione mai smessa verso Bruno, al quale sempre riconobbe di saper «giovare e insegnare anche errando»<sup>48</sup>. Ammette di essersi ritrovato «panteista senza avvedersene» dopo aver preso avvio anch'egli, nella sua ricerca, dall'idea «astratta» dell'essere. Ma l'impossibilità di conciliare le proprie riflessioni con la verità cristiana gli ha aperto gli occhi<sup>49</sup>. Una volta illuminato dalla «Formola», Gioberti ha individuato nel panteismo la somma di tutti gli errori e ne ha assolutizzato il ruolo antagonista rispetto all'ortodossia filosofico-religiosa<sup>50</sup>. Tanto maggiore deve essergli apparso il pericolo da esso rappresentato, quanto più deve averne subito il fascino e avvertitone l'insidiosità.

Il panteismo è il figlio più infido dello psicologismo, genitore di una lunga serie di errori teoretici e morali: «il fatalismo, l'immoralismo, l'ateismo, l'idealismo [...], lo scetticismo e gli altri mostri o ludibri della filosofia moderna»<sup>51</sup>. Poliedrico e mimetico «è l'anima, il midollo, l'essenza dell'eresia così filosofica, come religiosa e l'accompagna in tutti i luoghi e tempi»<sup>52</sup>. In una pagina dalle tinte particolarmente forti leggiamo: «Si può con rigore affermare che non vi è mai stato che questo errore filosofico nel mondo. Il panteismo è *l'eresia madre*, che ha generate tutte le altre dalla dottrina della emanazione, che ne è la

<sup>48</sup> *Errori*, vol. II, *Lettera Undecima*, p. 196.

<sup>49</sup> In una famosa lettera, pubblicata nel 1834 su «La Giovane Italia», Gioberti elogia Bruno, quale rappresentante «di un panteismo fondato in verità, sano, morale, religioso». Lo stesso giudizio si trova in una lettera a Luigi Ornato (sul quale v. più avanti, p. 100) del 7 gennaio 1833: «Il Bruno ha sopra dello Spinoza e degli altri panteisti recenti [...] il merito di accordare il suo panteismo colla religione e colla morale» (cit. da Gentile, *op. cit.*, vol. II, p. 90). La confessione della trascorsa attrazione per il panteismo si trova anche nella lettera del 13 aprile 1841 a Carlo Rapelli, dove Gioberti ricostruisce la propria vicenda intellettuale.

<sup>50</sup> «Nel sistema il più assurdo» sta «la teoria la più antica e la più vivace fuori della vera ortodossia» (*Lettera su Lamennais*, p. 17).

<sup>51</sup> *Introduzione*, vol. II, c. 3, p. 141.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 264.

forma più antica, fino al feticismo materiale de' popoli selvaggi ed al razionalismo raffinato de' giorni nostri. [...] Si può facilmente dimostrare che ogni falso pensiero è contaminato di panteismo nelle sue premesse e nelle sue conseguenze»<sup>53</sup>.

Per la sistematicità che lo contraddistingue e lo rende conseguente, il panteismo compendia dunque l'eterodossia che, nella storia del pensiero umano, convive e insieme s'opponne all'ortodossia con la radicalità delle «due città» agostiniane: il pensiero ortodosso fondato sul «mistero-assioma rivelato e razionale della creazione», affianca la religione e ne percorre la medesima strada, il pensiero «eterodosso» nega la creazione e oscilla tra l'umanizzare Dio e il divinizzare la natura<sup>54</sup>. Così, nello svolgersi della storia umana a partire da un originario stato di perfezione, il panteismo torna «fatalmente» a riaffacciarsi ogni volta che l'uomo si distacca dalla «società ortodossa»<sup>55</sup>: lo incontriamo ai primordi della filosofia, in oriente (in India e Cina), nel pensiero ebraico medievale e nella Kabbalah (ai quali Spinoza ha attinto)<sup>56</sup>, infine nel moderno razionalismo. Esso è sintomo di decadenza, inevitabile quando vengono meno le condizioni culturali per un atteggiamento di ascolto della parola che sola rende l'uomo intelligibile a se stesso, la parola divina: «L'idea della creazione sostanziale è inerente allo spirito umano», ma non può essere intesa senza il soccorso della rifles-

<sup>53</sup> Così «come ogni verità razionale – continua Gioberti – ha la sua radice nell'idea di un Dio libero e creatore, la di cui conoscenza contiene quella del mondo con le sue leggi, e quella del legame misterioso che unisce l'opera al suo creatore» (*Lettera su Lamennais*, p. 18, corsivo mio).

<sup>54</sup> «In ciascuna di esse [delle due città] domina un'idea: la idea pura della creazione sostanziale che contiene la nozione esatta di Dio, dell'uomo e de' loro rapporti; quà il fantasma del panteismo» (*Lettera su Lamennais*, p. 20). E ognuna di queste idee genera un amore che le somiglia: carità contro cupidità (o «idolatria dello spirito» o «panteismo del cuore»).

<sup>55</sup> Scrive Gioberti nella *Lettera Ottava*: Hegel legge la storia umana come continuo progresso «io, all'incontro, ammetto una rivelazione primitiva, uno stato in cui la riflessione rispondeva integralmente all'intuito, e non trovo nella storia delle opinioni che un salutare regresso verso la verità primigenia, o un vizioso progresso dell'errore sottratto a quella» (*Errori*, vol. II, pp. 2-3, corsivo mio).

<sup>56</sup> Su questo punto v. *Introduzione*, II, c. 4, p. 252, e la *Nota 42* a p. 369, dove Gioberti cita a conferma l'*Epistola 21* dell'edizione Paulus, Jeane 1802-1803 (73 dell'ed. Gebhardt).

sione e della parola «la quale nella sua integrità non si trova altrove che nella religione rivelata»<sup>57</sup>. La falsa filosofia, di cui il panteismo è emblema e surrogato, è dunque intrinsecamente atea<sup>58</sup>.

Perciò il primo intento di Gioberti è sfatare la presunta religiosità del panteismo: «Il panteismo *annulla in effetto* il concetto di Dio, *benché in apparenza lo esageri*, ne accresca l'estensione e l'importanza; onde il panteismo rigoroso è *necessariamente ateo*; come si vede in Benedetto Spinoza, ch'è il più rigido dei panteisti moderni e forse di tutti i tempi»<sup>59</sup>. I panteisti possono riempire le loro pagine di Dio, ma per loro Dio resterà sempre una parola vuota, così come vuoto è il linguaggio religioso spinoziano: natura divina, *amor Dei*, libertà, beatitudine, sono termini con i quali Spinoza «vuole infinocchiarvi», scrive Gioberti al Tarditi<sup>60</sup>. Perciò Gioberti insorge contro la tesi di Cousin, che non solo discolpa Spinoza dall'accusa di ateismo, ma addirittura lo ragguaglia all'autore sconosciuto dell'*Imitazione di Cristo*: «chi dubita che questo filosofo fosse un *perfetto ateo*, – scrive asciutto – mostra di non aver letto o di non aver capito i suoi scritti». Gli idealisti tedeschi, esaltandolo come l'uomo che «ha degnamente sentito Dio», cercano in realtà solo un alibi al proprio ateismo. Spinoza ha condiviso l'uso improprio del termine Dio con Hobbes, Vanini e molti «atei» o «cattivi teisti»; ha attribuito a Dio le medesime proprietà che, con un linguaggio meno metafisico, D'Holbach ha attribuito al mondo<sup>61</sup>.

Le poche ma infuocate pagine che Gioberti riserva a Spinoza

<sup>57</sup> *Lettera su Lamennais*, cit., p. 18.

<sup>58</sup> La falsa filosofia – scrive Gioberti – ha «cacciato Dio dallo scibile umano» e s'è fatta intrinsecamente atea, anche se parla di Dio ad ogni pagina, mentre «la vera filosofia ha per iscopo di *ritrovare il Dio scientifico*, di riappacificare, mediante il sapere, gli spiriti alla religione, e può essere definita *instaurazione dell'idea divina nella scienza*» (*Introduzione*, I, *Proemio*, p. 60).

<sup>59</sup> *Introduzione*, vol. I, pp. 105-106, corsivo mio.

<sup>60</sup> *Degli errori*, vol. I, *Lettera Sesta*, p. 198. All'ateismo di Spinoza è dedicata la *Nota 21* dell'*Introduzione* (vol. I, pp. 225-226).

<sup>61</sup> Torna a citare l'*EP 73* (Gebhardt, IV, 309, 2-6: «*quaedam Ecclesiae his addunt, quod Deus naturam humanam assumpserit, monui expresse, me, quid dicant, nescire; imo, ut verum fatear, non minus absurde mihi loqui videntur, quam si quis mihi diceret, quod circulus naturam quadrati induerit*» (*ibid.*, p. 225).

si rivelano paradigmatiche per comprendere la specificità del panteismo, cioè per capire in che senso esso sia una forma di «psicologismo»<sup>62</sup>. Teoreticamente Spinoza è uno dei rappresentanti più ingegnosi e conseguenti del «fatale» riemergere del panteismo nella storia del pensiero, storicamente è colui che ha reso espliciti i «germi» di panteismo implicati nell'opera confusa e mediocre di Cartesio. Solo implicati – puntualizza Gioberti – non posti segretamente e intenzionalmente, come voleva il Regius nella sua interpretazione del cartesianismo (che ha avuto comunque il merito di rilevarli), perché Cartesio, «inetto filosofo», non sarebbe mai stato capace neppure di immaginare un sistema profondo e ingegnoso come lo spinozismo<sup>63</sup>. L'essenza dell'errore spinoziano, e di ogni forma di panteismo, sta nella sostituzione del pensiero astratto (la riflessione) all'intuito dell'Ente e dunque nell'invenzione di un sistema che artificiosamente «risale dalla astrazione intellettuale alla concretezza razionale», snaturando la corretta percezione che l'uomo può avere di sé e dei propri rapporti<sup>64</sup>. La forma geometrica dell'*Ethica* non deve trarre in inganno, perché in essa il movimento del pensiero è solo apparentemente ontologico: in realtà esso va dall'*a posteriori* delle idee riflessive (assiomi e proposizioni astratte) all'*a priori* della natura divina. Sbaglia dunque il Paulus – annota Gioberti discutendone l'interpretazione<sup>65</sup> – a pensare che Spinoza sia giunto al panteismo per aver abbandonato la via psicologica. Al contrario, è proprio per aver perseverato in essa che

<sup>62</sup> Nell'*Introduzione*, Gioberti si occupa espressamente di Spinoza alla fine del c. 4 (vol. II, pp. 250 sgg.) e alle *Note 21, 49 e 51*.

<sup>63</sup> «[...] né so credere Cartesio, non dico moralmente, ma intellettualmente capace di concepire un sistema, qual si è lo Spinozismo, che per quanto sia assurdo, mostra nel suo inventore una profondità e una forza d'ingegno non ordinaria. Cartesio, sommo matematico, mediocre fisico, inetto filosofo e uomo ambiziosissimo, avrebbe forse osato per amore di celebrità professare il panteismo dell'*Etica* [...]; ma non avrebbe mai saputo immaginarlo» (*Introduzione*, vol. II, *Nota 49*, p. 365).

<sup>64</sup> *Introduzione*, vol. II, *Nota 41*, pp. 357-358, corsivo mio. Spinoza ha sostituito «il concetto astratto, intellettuale, riflesso e psicologico dell'ente possibile e generico, all'intuito concreto, razionale, diretto e ontologico dell'Ente reale e assoluto» (*ibid.*, *Nota 51*, pp. 367-368).

<sup>65</sup> Si veda ancora la *Nota 51* dell'*Introduzione*, II, pp. 367-368.

è stato il più conseguente panteista. Ha svolto infatti con estrema coerenza il significato dell'io penso cartesiano: «il mio pensiero è l'Ente»<sup>66</sup>. Con la singolare forza emblematica che gli viene dalla genialità del suo autore, lo spinozismo incarna l'errore che è all'origine di ogni panteismo: a dispetto delle sue apparenze oggettive, sostituisce al «Primo ontologico» il «Primo psicologico», la via *a posteriori* alla via *a priori*, l'analisi alla sintesi, il mondo a Dio.

Questa sostituzione, infatti, questo peccato radicale che segna i momenti di più rovinosa decadenza della storia umana, si preclude la comprensione del rapporto tra Ente ed esistente nei suoi veri termini, che sono di effettiva produzione, cioè di libera *creazione*, con la conseguenza di negare sul piano ontologico la contingenza e su quello morale il libero arbitrio. La via *a posteriori* infatti consente di riconoscere solo una causalità emanatrice, perché parte da un «dato» esistente (benché tale dato sia qualcosa di non tangibile, un «sensibile interno») e in questo movimento di pensiero il rapporto causale tra Ente ed esistente può essere pensato solo in un legame di implicazione e di emanazione<sup>67</sup>. E proprio nello svolgere l'idea di implicazione, Gioberti riconosce a Spinoza il merito di essere stato «più temerario e più conseguente» dei moderni idealisti (panteisti) tedeschi, per aver attribuito alla sostanza unica non solo il pensiero, ma anche l'estensione, cioè per aver avuto l'audacia di riconoscere che, in relazione all'assoluto, l'estensione ha lo stesso statuto ontologico del pensiero. Nell'ottica panteistica, che è quella di «immedesimare le proprietà dell'Ente con quelle dell'esistente», Spinoza ha fatto qualcosa di completamente «ragionevole», essendo pensiero ed estensione entrambi dei «sensibili», anche se uno interno ed uno esterno<sup>68</sup>. Ma tale ardita consequenzialità ha reso «infetto di materialismo» il suo intero sistema: «il parallelismo stabilito fra il pensiero e l'estensione, come attributi di Dio, non si può interpretare altrimenti», scrive Gioberti<sup>69</sup>. Onore dunque al merito della coerenza, ma sperperata entro i confini

<sup>66</sup> *Introduzione*, vol. II, p. 250.

<sup>67</sup> *Ibid.*, pp. 176-177 e 182.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 259.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 226.

di un errore mostruoso, di un sistema che Gioberti non esita a definire «schifoso», dalle «stomachevoli conclusioni».

Il riconoscimento dello sforzo sistematico e logico compiuto dall'acuto Spinoza non significa perciò anche il riconoscimento di una possibile dignità scientifica del panteismo. Il vizio che ne è all'origine lo rende inabile per natura a costituirsi come sistema scientificamente valido. La «sintesi assurda» che esso opera «dei dati intellettivi con i sensitivi» non può essere considerata frutto di ragione, cioè di corretta riflessione, ma solo di fantasia: «un trastullo d'immaginazione», privo persino della forza propositiva e costruttiva dell'ipotesi<sup>70</sup>.

La peculiarità (eccessivo sarebbe parlare di originalità) dell'interpretazione che Gioberti dà dello spinozismo sta nell'averlo riletto nella cornice teorica della contrapposizione tra psicologismo e ontologismo e sullo sfondo di una abbozzata filosofia della storia intesa come processo di decadimento da un originario stato di perfezione, nel corso del quale il panteismo segna i momenti esiziali. Più scontata invece, perché ricorrente nella storia della recezione di Spinoza in Italia fino allora, è la denuncia che egli fa dell'immoralità quale inevitabile conseguenza dell'ateismo spinoziano: i fondamenti che Spinoza dà al suo sistema, eliminando in Dio intelletto e volontà e distruggendo il finalismo, lasciano il mondo in balia di «una forza cieca e fatale»<sup>71</sup>. Gioberti si allinea alla fitta schiera dei denigratori dello spinozismo in nome della salvaguardia della vita morale, ritenuta impossibile fuori dei confini della religione cristiana: l'eliminazione della libertà a favore di un razionalismo fatalista pregiudica la stessa fondazione della vita morale, abilitando l'uomo a non potere (né «dovere») riconoscere diritti, doveri, o qualsiasi norma immutabile all'infuori dei propri istinti e della propria forza fisica<sup>72</sup>. La famosa espressione dell'*Ethica*: «Homo liber de

<sup>70</sup> *Ibid.*, pp. 127-128. I diversi panteismi – da quelli più antichi orientali (indiani e cinesi) a quello di Hegel – «per quanto gli autori siano ingegnosi», non possono avere un valore propriamente scientifico. Il panteismo infatti è «un ludibrio d'ingegno, un trastullo d'immaginazione, una sintesi poetica, non un sistema serio e dottrinale» (*ibid.*, p. 255).

<sup>71</sup> *Introduzione*, vol. I, *Nota 21*, pp. 225-226.

<sup>72</sup> Spinoza – dice Gioberti – abusa di S. Paolo quando ripete «in Dei potestate sumus, sicut lutum in potestate figuli» (*Tractatus politicus*, II, 22), mentre

nulla re, quam de morte minus cogitat» (IV, P 67) è esemplarmente conforme ai principi morali e speculativi dell'opera: lo spinozismo giustifica l'irresponsabile spensieratezza di una condotta gaudente e libertina. E di fronte al dato biografico della vita virtuosa di Spinoza Gioberti parla di apparenza e illusione: la virtù dell'ateo Spinoza era solo orgoglio, «il più terribile de' travimenti umani». Lo confermano d'altronde le PP 53 e 54 di E IV, dove Spinoza priva l'umiltà e la penitenza, i fondamenti della vita cristiana, dell'appellativo di virtù<sup>73</sup>.

Niente di nuovo dunque sul fronte della valutazione complessiva dello spinozismo rispetto ai canoni interpretativi consolidatisi nella tradizione antispinoziana presente nel pensiero italiano che aveva bollato Spinoza come ateo, materialista, immorale, associandolo a Hobbes e accostandolo ai materialisti francesi del '700. Eppure le brevi riflessioni di Gioberti, con la loro ricchezza di riferimenti testuali, testimoniano una lettura accurata delle pagine spinoziane, che rivela non solo un interesse personale, ma anche lo stimolo di discussioni. Probabilmente di quelle avute con l'amico e maestro Luigi Ornato (1787-1842), figura di spicco nell'ambito degli intellettuali piemontesi, che fu un appassionato lettore di Platone e ammiratore di Jacobi, di cui tradusse e commentò le *Lettere sulla dottrina di Spinoza* (1785). L'Ornato contribuì così a filtrare la lettura di Spinoza attraverso Jacobi e a confutarlo e rifiutarlo come panteista, ateo e freddo intellettualista. Non solo, ma le uniche due lettere rimasteci tra quelle che Gioberti gli indirizzò, si riferiscono a conversazioni avute sul panteismo e testimoniano come sia stata incisiva l'influenza dell'Ornato nel far riconoscere a Gioberti l'insostenibilità delle sue originarie posizioni panteiste e la superiorità della «ontologia» sulla «psicologia»<sup>74</sup>.

sostanzialmente condivide con Hobbes l'opinione che lo stato di natura, istintivo e brutale, sia uno stato di guerra (*Introduzione*, vol. I, *Nota 21*, p. 226).

<sup>73</sup> Ci sembra che nel duro giudizio di Gioberti riecheggi l'inflessibilità del tanto amato Malebranche verso gli stoici: «È manifesto che lo spirito di Seneca è vano e orgoglioso. [...] l'orgoglio, secondo le Scritture è la fonte del peccato, *initium peccati superbia*» (*Ricerca della verità*, II, III, 4, tr. it. a cura di M. Garin, Bari, Laterza 1983, p. 258).

<sup>74</sup> Su queste lettere (del 7 gennaio e 5 febbraio 1833) si vedano le pagine che Gentile dedica al rapporto di Gioberti con l'Ornato nel saggio *Giovanni Maria Bertini e l'influsso di Jacobi in Italia* (in *Storia etc.*, cit., vol. II, pp. 90-

Nella sua esemplare coerenza Spinoza ci illumina dunque sull'errore di fondo del filosofare: da un dato di coscienza, di percezione interna, ma comunque sempre percezione sensibile, non si può risalire all'Assoluto, se non a costo di stravolgerne l'idea stessa e non si può giustificare il molteplice se non nel falsato rapporto di implicazione di esso nell'Assoluto. La riflessione psicologica può perciò essere solo uno strumento propedeutico, se ci si ferma alla quale «si avrà dell'oggetto ideale una nozione alterata dal sensibile cogitativo, e potrà solo comporre con essa una ontologia falsa e panteistica»<sup>75</sup>.

I panteisti sono condannati a barcamenarsi nel precario equilibrio di un dilemma irrisolto: «Se l'Assoluto esclude affatto il molteplice, l'emanazione e la pluralità dei fenomeni non sono possibili. Se include il molteplice non è assoluto. Non si può uscire da questo dilemma; e i panteisti si governano prudentemente a non tentare di rispondervi»<sup>76</sup>. Il panteismo resta un vicolo cieco, una filosofia irrisolta, un dilemma, un pensare dubbioso camuffato dietro apparenze dogmatiche. Il dubbio cartesiano, i primi enunciati dell'*Etica* spinoziana e l'idea di essere rosminiana sostanzialmente si equivalgono: in essi Dio è reso oggetto di riflessione, concetto astratto. Ma, obietta Gioberti, se Dio è luce e movente di ogni azione, come insegna la religione cristiana, «come può non essere il primo principio di ogni discorso, la prima premessa di ogni sillogismo, il primo anello di

92), dove di questo intellettuale scrive: «fu più un eccitatore d'ingegni e uno studioso che uno scrittore», il suo platonismo era «il platonismo di Federico Jacobi: un platonismo senza dialettica, col mito della reminiscenza, ma trasformato in intuito, credenza, sentimento spontaneo [...]». Diffidente verso gli sforzi della logica e del formalismo per esporre le scienze *more geometrico*, Ornato fece sua l'alternativa posta da Jacobi tra platonismo (teismo) e spinozismo (panteismo e deismo): «Fra il teismo [...] ed il panteismo, l'immoralismo e il nullismo, non vedeva il mezzo. Il filosofo, egli diceva, si trova posto in questa alternativa, o di ammettere il nulla assoluto come origine del tutto, o di riconoscere Iddio vivente siccome padre e creatore del tutto; [...] di porre l'universo come esistente per virtù di un meccanesimo interno, che sopperisca a se stesso senza causa efficiente fuori di esso e senza causa finale o di riguardarlo come [...] la fattura di un Dio» (*Necrologio* scritto da G.M. Bertini, cit. da Gentile, *op. cit.*, vol. II, p. 95). Tra i moltissimi appunti lasciati dall'Ornato furono trovati estratti dai testi spinoziani e note di commento.

<sup>75</sup> *Introduzione*, vol. II, c. 4, pp. 134-135.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 261.

ogni ragionamento?» e ancora: «Il Creatore sarà meno conoscibile della creatura? Avrà meno evidenza di un granello d'arena, o di un vilissimo vermicciuolo?»<sup>77</sup>. Ogni dottrina che prenda avvio dall'Essere preso astrattamente, cioè rielaborato razionalmente, fa di Dio un oggetto di riflessione e dell'uomo un ateo finché non è giunto a questa riflessione.

L'Essere «astratto», frutto di riflessione, è un concetto univoco (predicabile allo stesso modo dell'Ente e degli esistenti) e generatore di confusione, mentre l'Essere che l'intuito coglie nella Formola ideale con un atteggiamento di ascolto e senza pretese razionalizzatrici è «concreto», cioè è il «vero ideale» e il «fatto ideale»: è l'Ente colto nella sua relazione causale e produttrice con l'esistente, nella sua natura di Creatore<sup>78</sup>. La forza vincente della «Formola», la garanzia contro il pericolo del panteismo, sta dunque nel racchiudere in sé l'atto della creazione. L'intento della «Formola» non è quello di sostituire all'Ente possibile del Rosmini un Ente reale che contenga gli esistenti infiniti in una relazione di implicazione: «Questo processo sarebbe cattivo – dice Gioberti – e condurrebbe diritto al panteismo»<sup>79</sup>. La produzione dell'esistente deve essere intesa come effettiva,

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>78</sup> Negli *Errori* Gioberti rimprovera a Rosmini di essersi fatto degno erede di quel «semirealismo pieno di sottilità» che è stato lo scotismo: ammettendo come idea prima quella dell'essere «iniziale comunissimo, astrattissimo e generalissimo, applicabile del pari a Dio e alle creature», Rosmini rende univoca l'idea di essere e impedisce una distinzione sostanziale tra Dio e le creature ricondotte a «termini in cui si compie l'ente ideale e da cui esso è determinato». Ma tale riconduzione è un ridurre le cose finite a *modi* dell'essere infinito, è panteismo. Rosmini confonde l'essere concreto col concetto astratto di essere, perché distinguendo possibile e reale ha eliminato dal suo sistema «la percezione intellettuale del concreto» e il concetto di creazione (vol. II, *Lettera Decima*, pp. 90-91 e *Lettera Undecima*, p. 171).

<sup>79</sup> E continua: «Noi vediamo veramente ogni cosa nell'Ente reale, presente alla mente nostra; ma non è questo il concetto immediato, da cui deduciamo l'esistenza effettiva degli oggetti creati. Imperocchè, siccome l'Ente intuito non è soltanto reale, ma eziandio necessario e assoluto, se affermassimo l'esistenza reale delle cose, in virtù di questo semplice concetto, dovremmo inferire che tutte le cose sono modificazioni divine, e necessariamente sussistono; onde cadremmo nel panteismo. La notizia delle cose finite non si acquista dunque applicando loro l'idea dell'Ente reale e assoluto» (*Introduzione*, II, c. 4, pp. 160-161. Corsivo mio).

come causalità nel senso proprio del termine, come creazione, atto libero e non «fatale». «L'idea di creazione sostanziale tronca alle radici il panteismo», perché a dispetto dei molti filosofi che finora hanno considerato la creazione un «teorema», la «Formola» le restituisce la sua natura di conoscenza assiomatica, la «innalza al grado di una verità intuitiva, tanto chiara e indubitata, quanto la nostra esistenza medesima»: «La teorica della formola ideale mostra l'atto creativo *presente a ogni pensiero e immedesimato con ogni giudizio*, ogni raziocinio, ogni discorso dell'uomo»<sup>80</sup>.

All'obiezione (dei panteisti e dei rosminiani) che, a differenza del concetto di emanazione, quello di creazione sia intrinsecamente oscuro, inaccessibile al pensiero («un mistero altissimo», «un dogma incomprensibile») e dunque proprio della religione rivelata, Gioberti risponde con la teoria della natura bifronte della «Formola». Alla nostra finitezza la «Formola», nella sua interezza presenta un lato oscuro, il «mistero», e uno chiarissimo, l'«evidenza». Ha due facce, una «intelligibile» e una «sovrintelligibile»: così la creazione risulta una idea evidente se vista come nesso tra la causa assoluta e il suo effetto, oscura se considerata come generatrice di essenze. Il panteismo misconosce il mistero, l'aspetto incognito della realtà che con l'evidenza convive, e che la dottrina dell'intuito salva perché ammette che l'intuito non sia conoscenza geometrica, piena e perfetta (altrimenti la filosofia realizzerebbe la condizione dei beati, mentre in questa vita la nostra conoscenza resta sempre «rozza» e «manchevole»)<sup>81</sup>. Il panteismo è razionalismo a oltranza, come Spinoza ha mostrato e come torna a mostrare lo stesso pensiero

<sup>80</sup> *Errori*, vol. II, *Lettera Decima*, pp. 91-93 *passim*. Anche la creazione, come l'intera «Formola» che la contiene, è appresa «come un fatto, di cui lo spirito, in ogni istante della vita intellettuale, è testimonia» (infatti «La Formola ideale e il principio di creazione sono identici», *ibid.*, *Lettera Undecima*, p. 206). La riflessione, rendendola idea astratta, può dimostrarla solo per assurdo (*Introduzione*, vol. II, c. 4, pp. 187-188). Mentre i due termini della «Formola» esprimono una «realtà sostanziale» e per questo non sono stati ignorati, al concetto di creazione è toccato in sorte di essere trascurato perché è più difficile da percepire, e più facile da alterare, in quanto non indica qualcosa di sostanziale, ma una modalità, un nesso: «la creazione è semplicemente un'attinenza, un nesso, una copula degli altri due termini» (*ibid.*, pp. 181-182).

<sup>81</sup> *Introduzione*, vol. II, c. 4, pp. 162-163.

di Rosmini: vuole razionalizzare l'elemento oscuro, il sovraintelligibile delle cose, che il termine essenza sta a indicare e finisce col rivelarsi una veduta parziale e angusta della realtà<sup>82</sup>.

E il concetto risolutore di creazione illumina anche quello di sostanza, di cui Gioberti respinge l'unicità. La causa «prima ed efficiente», che non dipende da altro e produce gli effetti nella loro sostanzialità, è sostanza prima, mentre gli effetti sono «sostanza contingente» o «seconda». Ora, essere prima ed efficiente può solo significare essere «creatrice»: «La confusione della Sostanza e della Causa prima colle sostanze e colle cause seconde, diede origine all'emanatismo, al panteismo, e a tutti gli altri sistemi eterodossi, che ne provengono»<sup>83</sup>. Ma l'azione causante o creatrice della prima causa, in quanto continua è «*immanente*». Gioberti si trova così a manipolare un termine che nella tradizionale dottrina della creazione continua era sempre stato evitato. La creazione è «un'azione positiva e reale, ma libera, per cui l'Ente (cioè la Sostanza e Cagion prima), crea le sostanze e le cause seconde, le regge e contiene in sé stesso, le conserva nel tempo *coll'immanenza dell'azione causante*, che in ordine alle cose prodotte è una continua creazione»<sup>84</sup>.

*Rosmini. Il panteismo come pensiero «primitivo» e Spinoza naturalista*

Non è difficile intravedere come, non ostante i toni assoluti nella condanna radicale del panteismo, Gioberti non sia riuscito a impedire fortissimi e non del tutto ingiustificati sospetti di panteismo nei confronti del proprio sistema. Alcuni concetti lasciavano ad essi ampio spazio: la funzione dell'intuito e la concezione della conoscenza elevata alla conoscenza stessa di Dio – sul piano della gnoseologia –, la simultaneità di ideale e reale e

<sup>82</sup> *Ibid.*, pp. 183-186. «I filosofi Gentili trasandarono e dimenticarono il dogma della creazione, molti moderni lo impugnarono, e per evitar lo scoglio del mistero, ruppero in quello dell'assurdo, cioè nel panteismo» (*Ibid.*, p. 181). Sulla duplice faccia della «Formola», v. anche *Lettera su Lamennais*, cit., pp. 12-13.

<sup>83</sup> *Introduzione*, vol. II, c. 4, pp. 178 e 191.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 185, corsivo mio.

l'immanenza della causalità divina – sul piano ontologico. È proprio su questi che Rosmini punta il dito nelle sue *Lezioni sul panteismo*, denunciandoli appunto come errori distintivi di «quell'erroneo e mostruoso sistema di cui più che mai si parla ai nostri tempi [...] che *confonde* tutte le cose con Dio, e Dio con tutte le cose, l'errore della *confusione*, l'errore eminentemente sintetico, o piuttosto la sintesi di tutti gli errori»<sup>85</sup>. È l'errore della filosofia «sintetica», come quella di Spinoza e di Gioberti. Con un giudizio opposto a quello di Gioberti, che vede nel panteismo un eccesso di intellettualismo, cioè di analisi e di riflessione, Rosmini lo ritiene invece l'errore di un pensiero rozzo, primitivo, non affinato dall'esercizio dell'analisi<sup>86</sup>. L'«arma potentissima» che consente di dissiparlo è la giusta distinzione tra «ideale» e «reale», i due modi dell'essere che nei sistemi panteistici si sovrappongono e sfumano<sup>87</sup>. È dunque sufficiente un livello minimo d'analisi per dissipare questa confusione, «poiché qualunque distinzione reale e separazione che noi facciamo nelle cose, il panteismo è tolto via»<sup>88</sup>.

Come Hegel, Gioberti ha confuso «l'idealità necessaria e assoluta colla realtà contingente»<sup>89</sup>. L'idea giobertiana di creazione è dunque «contraffatta». Gioberti può spacciare la sua «Formola» come affermazione della creazione, ma non riesce a evitare gli scogli del panteismo: è panteismo – spiega Rosmini

<sup>85</sup> *Lezione VII*, pp. 84-85.

<sup>86</sup> La sintesi non preceduta dall'analisi è quello «stato di ignoranza, di rozzezza, di confusione in cui si trovano le menti negli esordj delle nazioni» (*Ibid.*, p. 84).

<sup>87</sup> La distinzione tra «ideale» e «reale» non ne comporta la separabilità, essi si richiamano reciprocamente, ma non si identificano, come invece vuole l'idealismo, che è una forma di panteismo (*Lezione I*). Il reale ha i caratteri della particolarità, mutevolezza, riproducibilità e molteplicità, è soggetto allo spazio e al tempo, è contingente e concepibile non per se stesso, ma solo attraverso l'idealità che gli corrisponde. L'«ideale» è universale, semplice, singolare, fuori del tempo e dello spazio, «immutabile e impassibile», necessario e concepibile per sé. Nel c. XIII del l. I della *Teosofia* Rosmini riprenderà il tema della distinzione tra reale e ideale alla luce della sua teoria dell'Essere uno e trino: «le parole *ideale, reale e morale* esprimono una reciproca opposizione», quindi è un manifesto controsenso – dice con espresso riferimento al suo «avversario» – dire che l'ideale è reale, e che il reale è ideale.

<sup>88</sup> *Lezione VII*, p. 86.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 95.

nella *Lezione VIII* – pretendere che la realtà finita delle cose, la stessa materia creata, sia e si conosca in Dio, e ha sapore di panteismo dire che le cose reali si conoscono con un semplice concetto e non con un giudizio, dove invece si suppongono distinti i due elementi dell'ideale e del reale<sup>90</sup>. La simultaneità dell'ordine ideale (mentale) e reale (fuori della mente) è un concetto spinoziano – incalza Rosmini –: come nel sistema di Spinoza, anche in quello di Gioberti l'ordine delle cose contingenti non differisce in sostanza da quello assoluto, dall'Ente, che è Dio stesso, oggetto di intuito. Perciò la sostanza di Dio e delle creature è la stessa, cambia solo la forma e la creazione non è altro che questo cambiamento. Spinoziano è il Dio di Gioberti in quanto «sostanza universale», alla quale è inaccorabile la libertà che già Spinoza aveva preteso di attribuirle. Con maggiori contraddizioni e un linguaggio diverso Gioberti ripete Spinoza e di Spinoza ripropone la pretesa ultima: che «la ragione dell'uomo sia la ragione di Dio». La «contraffazione» che egli fa dell'idea di creazione è una vera e propria negazione: in essa Dio «trapassa» nelle cose creandole e l'idea è insieme creante e creata, possibile e necessaria, attuata e contingente. Le cose divengono attuazione di Dio e Dio l'attuazione delle cose, così ciò che è contingente partecipa di Dio e segue da ciò che è necessario<sup>91</sup>.

Alla supponenza di questa idea che pone l'uomo su un piano evidentemente non suo, Rosmini torna a opporre e ad argomentare la sua tesi della indeterminatezza dell'idea originaria e strutturante dell'essere, per ribadire il significato ultimo, che è la salvaguardia proprio di ciò che nell'identificazione dell'ordine ideale e dell'ordine reale viene meno, cioè della radicale alterità della nostra condizione finita all'Essere. Infatti l'indeterminatezza non è una caratteristica intrinseca dell'Essere, non indica una carenza nell'Essere stesso, ma è l'effetto del nostro limite, indica che non siamo l'Essere, ma lo possediamo, e non nella sua totalità (o pienezza), ma solo «inizialmente» o «virtualmente». L'affermazione del «Primo ontologico» quale fondamento e regola del nostro conoscere doveva perciò suonare bla-

<sup>90</sup> *Lezione VIII*, pp. 100-102, *passim*.

<sup>91</sup> *Lezione XII*, pp. 167-161, *passim*.

sfema e tracotante a Rosmini, oltre che ingenua. L'essere non può svelarsi alla mente finita come pienezza, ma solo come orizzonte di possibilità infinita. Confusione, ingenuità e tracotanza, questa la sostanza dell'idea panteistica: così dagli anni giovanili alla *Teosofia* Rosmini è «lucidamente impegnato a confutare quel groviglio di confusioni che unisce in radice, e dunque nelle conseguenze, panteismo e intuizione di Dio»<sup>92</sup>. I panteisti – gli Eleati, più tardi Schelling, poi Hegel – hanno scambiato l'essere dell'intuito con l'essere completo. La speculazione deve partire dall'essere «che informa tutte le cognizioni ed è la prima e universale forma di tutti gli enti».

Nelle pagine in cui fa i conti col panteismo dei suoi tempi (l'idealismo tedesco) Rosmini chiama in causa Spinoza come ispiratore del panteismo «assolutamente ateo» di Hegel, attraverso il principio da Hegel stesso citato *omnis determinatio est negatio* (Rosmini cita la *Scienza della logica*)<sup>93</sup>. A tale principio Rosmini attribuisce non più di un valore meramente verbale, perché i due termini che lo costituiscono possono indicare solo operazioni soggettive, mentali, nulla che appartenga alla natura dell'oggetto: «Onde se io determino, se nego qualche cosa in un ente, queste operazioni, che fo io, non alterano l'ente; e non pongono in lui nulla, o nulla realmente in lui tolgono; e tutt'al più il mio concetto si rimane determinato soggettivamente. E quest'è appunto l'errore fondamentale di Hegel di fare del concetto e dell'essere una cosa sola, o, per meglio dire, di supporlo». Dunque «è falsa la sentenza di Spinoza che ogni determinazione è una negazione in senso oggettivo, com'egli la prende; tutt'al più può esser vera in senso soggettivo»<sup>94</sup>. Pur nella loro brevità, questi accenni presenti nella *Teosofia* confermano le

<sup>92</sup> Ottonello, *art. cit.*, p. 93.

<sup>93</sup> I sistemi panteistici sono riconducibili a due classi: tutti identificano mondo e Dio, ma alcuni lasciano a quest'unica sostanza gli attributi divini, altri le lasciano solo quelli che appartengono alle nature limitate. I primi sono manifestamente incoerenti, perché non riescono a legare gli attributi divini alle cose limitate, ma non possono essere detti assolutamente atei, benché lo divengano esplicitamente se ricondotti a coerenza; i secondi sono la manifestazione radicale dell'ateismo (*Teosofia*, vol. V, c. 16, p. 325).

<sup>94</sup> *Ibid.*, pp. 335, 337.

idee che abbiamo visto guidare la critica rosminiana del panteismo: la confusione tra ideale (mentale) e reale e perciò la tricotanza del pensiero sulla misteriosa insondabilità della realtà.

Se allarghiamo la nostra attenzione alla presenza complessiva di Spinoza nell'opera rosminiana, oltre la polemica sul panteismo, ci rendiamo conto che Rosmini appare più avaro del suo avversario di riferimenti al pensiero spinoziano e la considerazione che ne fa è, in conformità al suo carattere e al suo stile, più fredda e misurata. Di più, i brevissimi riferimenti presenti nella sua opera fanno quasi pensare a una lettura di seconda mano e comunque molto lontana da quella appassionata di Gioberti sull'edizione del Paulus. Persino il suo più frequente riferirsi agli «spinozisti», anziché a Spinoza, sembra suggerire l'accettazione di stereotipi, come quello che voleva lo spinozismo una setta. È inoltre significativo della sua considerazione dello spinozismo che nella breve, ma notissima operetta *Breve schizzo dei sistemi di filosofia moderna e del proprio sistema* (per tanti anni presente nelle scuole italiane come testo per l'insegnamento della filosofia), Spinoza non compaia. Altri sono i filosofi con cui Rosmini si confronta sul tema dell'origine delle idee: Malebranche, Kant, Locke, Hume, Reid.

In poche pagine sparse della sua intera opera Rosmini trova occasione di riferirsi allo spinozismo soprattutto in relazione alla problematica giuridica e morale. Da esse emerge la condanna di Spinoza come «naturalista». Nella classificazione che fa dei sistemi filosofici in relazione al «principio morale», Rosmini non pone Spinoza tra i negatori della morale, né tra coloro che, pur non negando la morale in teoria, la rendono impossibile (come gli scettici, i fatalisti, i predestinazionisti, i calvinisti e i giansenisti), ma lo colloca tra coloro che soggettivizzano la morale, cioè la confondono con un altro ordine: Spinoza ha confuso l'ordine morale con l'ordine naturale o fisico, perché ha creduto che la morale consistesse nel pieno uso e sviluppo della forza naturale<sup>95</sup>. Come Kant, ha concepito la morale nei termini di «massima attività», di «massimo accrescimento della nostra

<sup>95</sup> *Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale* (1ª ed., Milano 1837), ed. a cura di C. Caviglione, Milano, Paravia 1928.

realtà e del nostro essere», per cui ha posto la sostanza della moralità nel non impedimento reciproco all'operare<sup>96</sup>. Rosmini torna a ribadire questo concetto nella *Filosofia del diritto* (Milano 1841-43), in una nota dove parla dell'«errore» di Spinoza, che – interpretando la voce natura in opposizione a ragione o a legge positiva. – ha ritenuto esserci «un diritto innato di usare illimitatamente le proprie facoltà». Ma – obietta Rosmini – «se dalla natura si toglie la ragione, non rimane altro che un'attività fisica» che «non può meritare il nome di diritto». Quindi l'intera teoria del diritto di Spinoza viene meno<sup>97</sup>. Spinoza risulta allora vicinissimo a Hobbes, che aveva privato del tutto il termine natura di ogni senso razionale, facendone il regno della pura forza fisica e quindi giungendo a negare l'esistenza effettiva di un diritto di natura. E Kant, ponendo un limite alla forza di natura solo nella ragione, è pervenuto al suo sistema dallo studio e dalla meditazione proprio di Hobbes e Spinoza, che pur risultano a lui così lontani.

In linea con questa confutazione del naturalismo di Spinoza in materia di morale e di diritto, è possibile, infine, leggere anche il fugace riferimento che troviamo nella *Psicologia*, a proposito della concezione della coscienza: «Spinoza ed i filosofi tedeschi pretendono [...], contro la verità del fatto, che l'uomo sia sempre consapevole a sé di tutto ciò che passa in lui»<sup>98</sup>. A Spinoza Rosmini contesta che la coscienza sia un dato che ci appartiene come esseri naturali, essa è invece conoscenza di noi stessi, di ciò che è o accade in noi, nata dall'attenzione rivolta a sé in conseguenza di stimoli reali<sup>99</sup>.

<sup>96</sup> *Ibid.*, § I. Kant, pp. 102-103.

<sup>97</sup> Ricordiamo la triplice essenza che Rosmini attribuisce all'ente: esso è unico nelle sue tre forme: ideale, reale e morale. La moralità è radicata nella natura stessa dell'ente e il diritto non è disgiunto dall'ambito morale, coincidendo essenzialmente con il fondamento morale della libertà e felicità della persona.

<sup>98</sup> *Psicologia*, a cura di G. Rossi, Milano, F.lli Bocca 1941 (EN, voll. XV-XVIII), vol. II, cap. 22, p. 340.

<sup>99</sup> Lo spirito può conoscere senza coscienza: «Nel primitivo stato egli conosce il solo essere ideale e non sé stesso [...], il sé non lo conosce, non è ancora formato» e «la coscienza gli nasce solo in conseguenza degli stimoli reali, che lo traggono ad operare» (*Ibid.*, p. 341).

## La condanna

Il concilio Vaticano I non condannò solo il panteismo, ma anche l'«ontologismo», termine col quale si designò l'affermazione «Naturalis est homini cognitio Dei immediata et directa». E con l'accusa di «panteismo e ontologismo» le condanne ecclesiastiche tornarono ad accomunare i sistemi di Rosmini e Gioberti dopo la morte dei loro autori, riprovando con essi i più solidi e significativi progetti filosofici emersi in quegli anni dal confronto col pensiero moderno<sup>100</sup>. Proprio questo confronto che, se pure in chiave critica, di tale pensiero riconosceva e raccoglieva le istanze indifferibili e che era stato istituito anche attraverso il recupero di tradizioni di pensiero diverse da quella tomista (la patristica, l'agostinismo, il bonaventurismo, lo scotismo) non piacque ai neotomisti, impegnati in una sorta di «riconquista» del mondo intellettuale. Ad essa li aveva implicitamente autorizzati il richiamo allo studio di S. Tommaso rivolto ufficialmente da papa Leone XIII alle scuole cattoliche nell'enciclica *Aeterni Patri* (agosto 1879)<sup>101</sup>. La formula della condanna si era cristallizzata a partire dalle accuse dei Gesuiti, in particolare due tra essi, il p. M. Liberatore e il p. G. M. Cornoldi, autore de *Il rosminianesimo, sintesi dell'ontologismo e del panteismo*

<sup>100</sup> La condanna dell'ontologismo, proposta al Concilio dal cardinale Pecci (il futuro papa Leone XIII) e Riario Sforza, mirava alla riprovazione di Malebranche e Gioberti. Con la formula «panteismo e ontologismo» – che, nella sua appassionata difesa di Rosmini, Ottonello definisce «teoreticamente ancipite» (*art. cit.*, p. 89) – il 14 dicembre 1887 le autorità ecclesiastiche condannarono, col decreto che sarà definito *Post obitum* le 40 Proposizioni (v. sopra n. 3). Accusando Rosmini di panteismo gli si rimproverava di aver identificato «l'essere universale» con la divinità e l'Essere inteso nelle sue tre forme con la Trinità, razionalizzando così i misteri religiosi. Dunque le accuse differiscono da quelle formulate da Gioberti prima che Rosmini mettesse a punto la sua teologia dell'Essere uno e trino nella *Teosofia*.

<sup>101</sup> Già Pio IX, col *Sillabo*, aveva condannato l'antiscolasticismo, figlio della mentalità moderna, proponendo la restaurazione del pensiero di S. Tommaso, quale *unicum* sistematico e decisivo nella risoluzione dei problemi filosofici e strada obbligata della filosofia. «Questa mobilitazione di forze – nota Malusa – aveva fatto perdere anche ai neotomisti più autorevoli il gusto per un confronto, che fosse storico e costruttivo insieme, con i pensatori moderni» (*art. cit.*, p. 58).

(Roma 1881)<sup>102</sup>, che osteggiò pervicacemente il rosminianismo come una manifestazione della «patologia dell'umana ragione» propria delle filosofie moderne: «La storia delle moderne filosofie non è che la storia delle intellettuali aberrazioni dell'uomo abbandonato alle vertigini del suo orgoglio; tanto che si potrebbe quella storia chiamare: la patologia della umana ragione»<sup>103</sup>.

Tuttavia, senza addentrarci in tali complesse vicende, legate più a ragioni ecclesiastiche che puramente filosofiche, possiamo tornare a quanto abbiamo detto sopra introducendo queste nostre pagine: i sistemi di Rosmini e Gioberti muovevano da istanze affini, alle quali hanno risposto con opzioni teoretiche diverse. E se questa diversità ha dettato differenti definizioni del panteismo, l'affinità di fondo ne ha motivato la stessa valutazione negativa: entrambi vedono nel panteismo e in Spinoza una protervia intellettuale (che si manifesta in un eccesso di logica secondo Gioberti, o in un soverchio quanto ingenuo verbalismo, secondo Rosmini). Entrambi infatti, in modi diversi – sulla cui efficacia non è possibile discutere qui – vogliono salvaguardare il «mistero» dell'Essere quale parte integrante della stessa filosofia, mistero che invece ai loro occhi Spinoza ha preteso di cancellare, facendo aderire il pensiero a una realtà defraudata del suo spessore, appiattita su una geometrica misurabilità. Tenendo conto di questo singolare rapporto di contrasto e affinità si può comprendere la somiglianza delle reciproche accuse e anche la veemenza che le ha sostenute. Questa era alimentata dalla difesa della medesima causa, che può essere riassunta dalle parole rivolte da Gioberti a Rosmini/Spinoza: «La sua teoria non soddisfarà mai ai veri cristiani»<sup>104</sup>.

<sup>102</sup> Fu lo stesso p. Matteo Liberatore a far circolare, sulle pagine della «Civiltà Cattolica» il termine «modernismo» col quale la «fobia del moderno» si traduceva in una condanna in blocco del pensiero da Descartes al materialismo positivisticò (v. Malusa, *art. cit.*, p. 56).

<sup>103</sup> *Lezioni di filosofia scolastica*, Ferrara 1875, p. XXX.

<sup>104</sup> *Lettera su Lamennais*, *cit.*, p. 17.

\* In forma abbreviata, questo testo è stato oggetto di una relazione presentata al convegno *Spinoza au XIXème siècle*, svoltosi a Parigi, all'Università della Sorbonne, il 30 novembre 1997.

