

# GIOBERTI E SAN BONAVENTURA: LIMITI DELLA VISIONE DEL VERO E PROVE DELL'ESISTENZA DI DIO (\*)

GIANLUCA CUOZZO

Università di Torino

## 1. *La posizione di san Bonaventura nella storia della filosofia giobertiana*

Gioberti, nel corso della sua ferace attività di scrittore, cita raramente san Bonaventura. A partire dalla sua tesi per l'aggrega-

---

(\*) Per le opere di Gioberti, le maggiori raccolte di scritti postumi ed i manoscritti inediti giobertiani i rimandi sono stati realizzati direttamente nel testo, fra parentesi tonda, attraverso le abbreviazioni sotto elencate. Il numero romano corrisponde al volume, mentre quello arabo si riferisce alla pagina dell'opera citata:

*Pensieri di V. Gioberti. Miscellanea*, Opere inedite di V. Gioberti, voll. V e VI, Torino, Eredi Botta, 1859-1860, 2 voll. (I frammenti giovanili raccolti in quest'opera, come affermano gli editori nella nota introduttiva ai due volumi - *Ai lettori*, recante la data del 28 giugno 1859 -, è stata curata da un «illustre consesso di uomini dottissimi, e, più che ammiratori, amici intimi del Gioberti», ed è firmata con le iniziali C. M. G.) = *PM*; *Meditazioni filosofiche inedite*, a cura di E. Solmi, Firenze, Barbera, 1909 = *MFF*; *Teorica della mente umana, Rosmini e i Rosminiani, La libertà cattolica*, Frammenti inediti pubblicati dagli autografi della Biblioteca Civica di Torino da E. Solmi, Torino, Bocca, 1910 = a seconda del saggio citato, *TMU* o *RR* (per il terzo scritto si farà riferimento all'edizione più sotto citata); *Del Bello*, Ediz. Naz. delle Opere edite e inedite di V. Gioberti diretta da E. Castelli (Promossa dalla Società filosofica italiana), a cura di E. Castelli, Milano, Bocca, 1939 = *DBI*; *Del Buono*, Ediz. Naz. delle Opere edite e inedite di V. Gioberti diretta da E. Castelli (Promossa dalla Società filosofica italiana), a cura di E. Castelli, Milano, Bocca, 1939 = *DBn*; *Degli errori filosofici di Antonio Rosmini*, Ediz. Naz. delle Opere edite e inedite di V. Gioberti (Promossa dall'Istituto di Studi filosofici "E. Castelli" e dal Centro internazionale di Studi umanistici), a cura di U. Redanò, Milano, Bocca, 1939, 3 voll. = *EF*; *Introduzione allo studio della filosofia*, Ediz. Naz. delle Opere edite e inedite di V. Gioberti (Promossa dall'Istituto di Studi filosofici "E. Castelli" e dal Centro internazionale di Studi umanistici), a cura di G. Calò, Milano, Bocca, 1939-1941, 2 voll. (Per il terzo volume di quest'opera, assente nell'Edizione Nazionale, ho fatto ricorso all'edizione riveduta e corretta dall'autore sulla seconda di Bruxelles, Capolago, Tipografia Elvetica,

zione al collegio teologico torinese (1825)(1), in cui egli – pur impegnandosi in ampie ricostruzioni storico-filosofiche che vanno da Parmenide e Platone, passando attraverso Agostino, Anselmo e Tommaso, sino a Kant e Schelling – non pare far alcun riferimento al pensatore di Bagnoregio, i rimandi, tuttavia, anche se non sempre espliciti, acquistano via via una certa rilevanza. A tal proposito, si può citare la nota V al primo volume dell'*Introduzione allo studio della filosofia* (opera del '40), in cui il riferimento a san Bonaventura risulta fondamentale per comprendere il senso complessivo della presenza del pensiero teologico del santo di Bagnoregio nell'ontologismo giobertiano. In questa nota, infatti, san Bonaventura viene definito «uno dei filosofi più eminenti del medio evo; e il suo merito più insigne è [...] quel-

---

1849)= ISF; *Cours de philosophie (1841-1842)*, Ediz. Naz. delle Opere edite e inedite di V. G. (Promossa dalla Società filosofica italiana diretta da E. Castelli), a cura di M. Battistini e G. Calò, Milano, Bocca, 1947 = CP; *Teorica del sovrannaturale o sia discorso sulle convenienze della religione rivelata colla mente umana e sul progresso civile delle nazioni e Discorso preliminare alla seconda edizione della "Teorica del sovrannaturale"*, a cura di A. Cortese, Ediz. Naz. delle Opere edite e inedite di V. Gioberti diretta da E. Castelli (Promossa dall'Istituto di Studi filosofici e dal Centro internazionale di Studi umanistici), Padova, CEDAM, 1970-1972, 3 voll. = TS e DP; *Lettera intorno alle dottrine filosofiche e religiose del sig. di Lamennais*, a cura di E. Pignoloni, Milano, Marzorati, 1971= LDF; *I frammenti "Della riforma cattolica" e "Della libertà cattolica"*, Ediz. Naz. delle Opere edite e inedite di V. Gioberti (Promossa dall'Istituto di Studi filosofici "E. Castelli" e dal Centro internazionale di Studi umanistici), a cura di C. Vasale, Padova, CEDAM, 1977 = a seconda del saggio citato, RC o LC; *Protologia*, Ediz. Naz. delle Opere edite e inedite di V. Gioberti (Promossa dall'Istituto di Studi filosofici "E. Castelli" e dal Centro internazionale di Studi Umanistici), a cura di G. Bonafede, Padova, CEDAM, 1983-1986, 4 voll. = Pr; *Filosofia della rivelazione*, Ediz. Naz. delle Opere edite e inedite di V. Gioberti (Promossa dall'Istituto di Studi filosofici "E. Castelli" e dal Centro internazionale di Studi umanistici), a cura di G. Bonafede, Padova, CEDAM, 1989 = FR; *Pensieri numerati*, Ediz. Naz. delle Opere edite e inedite di V. G. (Promossa dall'Istituto di Studi filosofici "E. Castelli" e dal Centro internazionale di Studi umanistici), a cura di G. Bonafede, Roma, CEDAM, 1993-1995, 2 voll. = PN; Manoscritti della Biblioteca Civica di Torino = Ms.

(1) Essa si divide in tre parti: *De Deo et naturali religione* (capp. 16), *De antiquo foedere* (capp. 17), e *De Christiana religione et theologicis virtutibus* (capp. 10). Quest'opera è stata pubblicata a Torino presso l'Editore Bianco, con l'indicazione *Vincentius Gioberti Taurinensis ut in amplissimo S. F. Collegio cooptaretur, die XI aug. MDCCCXXV, hor. IX mat.* Il volume comprende anche gli scritti *De sacramentis generatim*, suddiviso nel *De baptismo*, nel *De confirmatione*, nel *De eucharistiae sacrificio et sacramento* e, infine, nel *De actibus humanis et de conscientia*.

lo di essere *un grande ontologista*, e più ontologista ancora [per il suo spiccato realismo e per la sua dottrina dell'interiorità allo spirito creato dell'idea di Dio] di san Tommaso» (*ISF*, 203). Nella *Protologia* (opera postuma della maturità, la cui stesura occupa un arco di tempo che si stende dal '40 al '48, se non oltre), la distinzione fra Bonaventura e Tommaso si approfondisce nei termini di una peculiare vocazione delle loro rispettive concezioni filosofiche di fondo: l'una incentrata nell'intuito immediato del vero, in cui risulta fondamentale il riferimento alla *passività iniziale* dello spirito conoscente; l'altra nella riflessione ontologica (o esplicazione ripensata delle prime verità apprese con l'Idea intuita), riflessione in cui l'attività dell'umano ingegno, pur rimanendo stabilmente nei limiti assegnati all'intelletto creato, si esplica creativamente: «S. Tommaso – scrive dunque Gioberti – ha dato la filosofia della riflessione; S. Bonaventura quella dell'intuito. Uniti insieme fanno la filosofia perfetta, il perfetto Realismo [che è l'ontologismo]. Rispondono nel cielo cristiano a ciò che furono Aristotile e Platone nel gentilesco», e nel pensiero moderno alle posizioni avanzate rispettivamente da Hegel e Schelling: il secondo, infatti, (ovvero Schelling) scrive Gioberti, «deriva la cognizione dell'assoluto da una percezione immediata; Hegel [invece] da un discorso dialettico. Entrambi hanno ragione e torto. Schelling considera la cosa rispetto all'intuito; Hegel riguardo alla riflessione» (*Pr I*, 184).

Questo differente indirizzo speculativo che caratterizza il pensiero di Bonaventura e quello di Tommaso, inoltre, è fondato da Gioberti sulla distinzione tra i rispettivi ordini di appartenenza dei due filosofi cristiani che, così egli scrive, «levarono la Scolastica al suo più alto senno»: i Domenicani predicatori, ministri della parola, cioè della riflessione, da un lato; e i Francescani, ministri della contemplazione, cioè dell'intuito, dall'altro. Gioberti conclude il frammento citato tratto dalla postuma *Protologia* (intitolato significativamente *Bonaventura e Tommaso. Intuito e riflessione*) con le seguenti parole (espressioni che, tuttavia, risulteranno pienamente comprensibili solo nel prosieguo delle analisi): «S. Tommaso dice che Dio dee essere dimostrato. Verissimo, se si parla della nozione di Dio distinta e completa»; falso se si parla di quella intuitiva, che l'uomo (per una conoscenza simile alla reminiscenza platonica) possiede incoattivamente, mediante un'apprensione intuitiva ed immediata, prima di ogni vero e proprio atto cogitativo cosciente (*Pr I*, 151) (2).

---

(2) Cfr. anche *PM*, 296.

San Bonaventura, è bene precisarlo, nell'*Introduzione* è posto al centro di una tradizione di pensiero alternativa a quella che culmina nell'*egoismo speculativo* caratteristico del soggettivismo e dello psicologismo moderno, la cui peculiarità sta nel «collocare nel pensiero individuale la base assoluta del sapere» (ISF III, nota I, 341): questa tradizione, essenzialmente eterodossa e tendente a quell'*ateismo psicologico* che consiste nell'identificare (di fatto dissolvendolo) il principio produttore di tutta la realtà con l'*Ego umano trascendentale*, dichiara Gioberti, è figlia del nominalismo medioevale (il quale, a sua volta, si fonda su un «falso Aristotele», mal compreso nella sua dottrina della sostanza come entità individuale, ridotta alla sola sostanza fisica percepibile sensibilmente) (*ivi* II, 244-5), del libero esame della Scrittura dei protestanti, del sensismo francese, del cartesianismo, di Kant e, infine, del «panteismo subbiiettivo» dei pensatori «allemanni» (ovvero gli idealisti); questi ultimi, infatti, con il loro culto della soggettività ereditato dal kantismo, tolgono infine ogni valore obiettivo al «termine immediato dell'intuito mentale», l'Idea divina, «fonte inesaurita di ogni dovizia intellettuale» (*ivi* I, 167). Per contro, ribadisce Gioberti in un altro passo dell'*Introduzione*, in virtù del loro *genio sintetico ed ontologico*, che consiste nel discendere nelle argomentazioni filosofiche dall'idea obiettiva di Dio alla molteplicità varia delle nozioni o rappresentazioni soggettive degli enti finiti, «le dottrine cristiane toccarono in Agostino, in Anselmo, in Bonaventura, in Tommaso, nel Leibniz e nel Vico, la cima della metafisica»; essi, infatti, purgarono dalle nebbie del panteismo le antiche e venerande tradizioni ontologiche del senno orientale accolte e sviluppate nell'antichità da Pitagora e dall'esemplarismo dei «platonici» (*ivi* II, 138), rischiarendole però con l'ausilio della rivelazione cristiana.

San Bonaventura, ancora nella *Protologia*, risulta essere un anello imprescindibile per il costituirsi della linea ortodossa della filosofia, il cui carattere peculiare è la continuità tra le verità (essenzialmente omogenee ed unitarie) formulate dai singoli pensatori del passato e la progressiva «esplicazione scientifica dell'idea di Dio» (*ivi* II, 57): «Si paragoni la filosofia ortodossa – dice Gioberti – colla eterodossa. La storia della prima ha più unità: fra Atanasio, Agostino, Anselmo, Bernardo, Bonaventura, Tommaso, Dante, il Leibniz, il Malebranche, il Vico v'ha densità sì, ma molto meno divario essenziale, molta più armonia che fra i filosofi eterodossi. Onde la scienza ortodossa è la sola che sia una, faccia un tutto, s'accordi nelle parti più essenziali. Laddove

la filosofia eterodossa è un [vero e proprio] caos» (*Pr* I, 125) di nozioni fra loro giustapposte ed incongruenti.

Per una ricostruzione storico-filosofica dell'influenza esercitata da san Bonaventura sul pensiero giobertiano, nonostante le citazioni dirette riscontrate, in ogni caso, è risultato indispensabile seguire la tracce di una presenza spesso non dichiarata, altre volte risolta nel contesto indifferenziato di una tradizione detta genericamente "platonico-agostiniana", tradizione in cui Gioberti individua le matrici cristiane dell'ontologismo e dell'esemplarismo moderno: da Malebranche, attraverso Vico, fino al cardinale savoiardo Sigismondo Gerdil. Si tratta di una corrente religiosa, come scrive significativamente A. Del Noce, «che procede da S. Agostino e che, con termine approssimativo [...] si può chiamare *ontologismo*; essa consiste nel contatto immediato e vissuto dell'anima con Dio, esperienza diretta e sullo sfondo della quale le prove [dell'esistenza di Dio] prendono senso e valore» (3).

---

(3) A. DEL NOCE, *Il problema Pascal e l'ateismo contemporaneo*, in *Il problema dell'ateismo*, a cura di N. Matteucci, 4° ed., Milano, Mulino, 1990, p. 472. Riguardo le prove dell'esistenza di Dio, «l'ontologismo deve presentarsi come la posizione di pensiero che porta l'argomento ontologico alla sua rigorosa coerenza», facendogli perdere quella forma artificiosa di argomentazione deduttiva, e trasformandola in un'immediata constatazione di una presenza autocertificantesi: voce *Ontologismo*, in *Da Cartesio a Rosmini*, a cura di F. Mercadante e B. Casadei, Milano, Giuffrè, 1992, pp. 486-487. L'ultima fase del pensiero di Schelling, nel distinguere tra una *filosofia negativa* (per cui si può intendere in generale un pensiero filosofico tendente al razionalismo metafisico, di cui segno caratteristico sono proprio le prove razionali dell'esistenza di Dio) e una *filosofia positiva* (che contempla la possibilità di una "ragione estatica", la quale anziché nell'imporsi all'Essere e nel volerlo assoggettare a sé, si realizza nell'obbedienza alla sua presenza perentoria), e nell'insistere sulla necessità del passaggio dalla prima (momento logico) alla seconda (momento ermeneutico), si mostra assai prossima alla critica giobertiana delle prove dell'esistenza di Dio: «L'originalità di Schelling è quella di riprendere le prove accettando le critiche mosse ad esse da Pascal e cercando di darne una formulazione che a tali critiche riesca a sottrarsi. C'è un effettiva potenza della ragione (l'idealista Schelling non cede su questo punto), ma c'è un'impotenza al culmine della sua potenza: si tratta di limitare la ragione al momento della sua massima riuscita [al culmine della filosofia negativa], non di predicarne fin dall'inizio il suo fallimento. Quel che dalle prove emerge non è tanto il riferimento a una presenza, quanto all'eccedenza di una presenza, o meglio ancora quel che emerge è un rapporto, il rapporto originario dell'uomo con Dio, e nel rapporto l'eccedenza di un termine (Dio) sull'altro (l'uomo)»: G. RICONDA, *Pensiero tradizionale e pensiero moderno*, in "Annuario Filosofico" (1988), n. 4, p. 26. Nella nota a questo passo Riconda sottolinea come «le prove

Date per acquisite queste brevi considerazioni iniziali di carattere introduttivo e metodologico, e passando alle cosiddette *Meditazioni filosofiche inedite*, raccolte e pubblicate postume da E. Solmi nel 1909 – silloge di frammenti giovanili che occupano arco di tempo che va, presumibilmente, dal 1818 al 1823 –, qui già si possono trovare apprezzamenti e rielaborazioni originali di pensieri tratti ed ispirati alla filosofia di San Bonaventura. E ciò vale soprattutto in relazioni a temi cruciali della filosofia giobertiana, quali il *cogito* umano, visto nel suo effettivo *posse cognoscere* e dunque nei suoi limiti costitutivi ed invalicabili (limiti che Gioberti, fraintendendo la terminologia kantiana, individuava nel «trascendentalismo individuale e variatissimo» del soggetto conoscente) (cfr. *Ms* XII, 497; XIII, 394), quali le prove dell'esistenza di Dio e, non in ultimo, la dottrina “metessica” della presenza obiettiva dell'idea dell'Ente sommo al pensiero creato (stabilendo con ciò i presupposti di quello che, a partire dall'*Introduzione*, Gioberti chiamerà appunto “ontologismo”, dottrina incentrata nella partecipazione ontologica dell'essere intelligente creato all'Idea obiettiva e trascendente di Dio). La prima accezione moderna del termine *ontologismo*, è bene precisarlo, non è tuttavia di Gioberti. Essa, in un senso molto prossimo a quello stabilito dal torinese, può essere infatti già riscontrata nella *Défense du sentiment du P. Malebranche* di S. Gerdil (autore non a caso letto ed apprezzato da Gioberti), il quale, a conferma delle sue dottrine, si richiamava esplicitamente, oltre che a Malebranche, alla dottrina del “*logos* partecipato” di Agostino e Bonaventura, per i quali – così Gerdil intitolava il primo capitolo della parte ottava dell'opera appena citata – *l'idea di Dio, o l'oggetto immediato dello spirito che conosce Dio, non può essere distinta da Dio medesimo* (4); questa idea, inoltre, attraverso la sua unione immediata con la mente, «è la sola luce che può illuminare il nostro intelletto, somministrandoci, per mezzo della sua immediata pre-

---

prendano cioè il loro senso dall'originario rapporto ontologico: esse debbono essere concepite più che altro come intese a far emergere sul piano della concettualità questo rapporto fondamentale [...]»: *ibid.* Ma per l'ontologismo giobertiano, sulla base della nozione di partecipazione e di intuizione, esse perdono quasi del tutto il loro valore di “prove”: l'unica prova, a rigor di termini, è quella dell'automanifestatività dell'Idea all'intuito, che più che il risultato di un ragionamento è l'attestazione estatica di un *fatto*.

(4) In *Opere edite ed inedite del Cardinale Giacinto S. Gerdil*, Roma, V. Poggioli, 20 voll., 1806-1820, vol. IV, 1806, p. 190.

senza, la cognizione delle verità immutabili» (5). Questa unione o contatto tra Dio e la creatura, continua Gerdil, «consiste in un'azione immediata dalla parte di Dio, e [in] una passione immediata dalla parte dell'anima; azione per mezzo della quale Iddio manifesta all'anima la sua essenza, intanto che rappresentativa degli altri esseri; per mezzo della quale l'anima riceve e conosce gli oggetti immediati ed intelligibili, che Iddio le rappresenta» (6). (Per la storia del termine ontologismo, sia detto per inciso, è significativo poi che la traduzione dei *Principi metafisici* e della *Difesa* di Gerdil – traduzione curata dell'abate Luigi Pandolfo, seguace delle dottrine di Gioberti, ed apparsa a Bologna presso l'editore G. Monti nel 1856 –, rechi il titolo *Metafisica e Difesa del P. Malebranche, ossia l'Ontologismo del cardinale S. Gerdil barnabita*). Ora, è Gioberti stesso a rimandare all'opera di Gerdil nella nota XXXIV del secondo volume della *Introduzione*, in cui, a proposito dell'ontologismo, così scrive: «La teorica della visione ideale [di Malebranche] è tutta una filosofia; essa è il compimento necessario della dottrina di Platone, di Santo Agostino, di San Tommaso, e della parte più sana della filosofia alessandrina; Gioberti, poco oltre, insiste appunto sui legami dell'ontologismo gerdiliano con la dottrina esemplarista di Agostino e di Bonaventura, autori visti infatti convergere verso una medesima teorica del *lumen* divino, definito dal torinese come increato, incorruttibile, dispensatore di ogni conoscenza e presente obbiettivamente (mediante la Parola eterna pronunciata interiormente da Dio) alla mente creata.

Ora, i temi giobertiani più sopra enunciati (relativi ai limiti del *cogito* umano, alla perfezione ed all'obiettività dell'idea di Dio, autorivelantesi alla mente intuente mediante il *Verbum*, che può essere definito con Bonaventura come «un'immagine o uno splendore perfettamente uguale, consustanziale, coeterno» al principio generante paterno) (7), concetti di cui, secondo il torinese si nutre quella tradizione filosofica che permane stabilmente nell'orizzonte del vero ontologismo tradizionale; questi temi, dunque, costituiscono un plesso concettuale unitario ed organico che ri-

(5) *Ivi*, p. 38.

(6) *Ivi*, p. 79.

(7) *Itinerarium mentis in Deum*, in *Opera Omnia*, Studio et Cura PP. Collegii a S. Bonaventura, ad Claras Aquas (Quaracchi), ex Typografia Collegii S. Bonaventurae, 1891, tomo V, II 6, col. 301B; trad. it. di L. Mauro, Milano, Rusconi, 1996, p. 83.

sulta incentrato nello stesso spirito della filosofia bonaventuriana: vero e proprio modello della "linea ortodossa" della filosofia medioevale, secondo cui – sono parole di Gioberti – *la fede in Dio è la vita dell'intelletto* ed il presupposto di ogni scienza filosofica. Sicché, per questa tradizione ontologista, da Agostino a Bonaventura, scrive Gioberti, ogni possibile ragionamento non è che la "ricognizione ripensata" di un'Idea infinita già da sempre presente virtualmente (per mezzo di un'illuminazione teofanica che precede ogni atto conoscitivo cosciente) alla nostra *sovraintelligenza*: facoltà intuitiva, quest'ultima, la cui essenza consiste appunto nel «credere nella realtà delle cose sconosciute», sebbene presentite quasi istintivamente come una "X" misteriosa che sollecita incessantemente le nostre facoltà ad una continua ed inesausta «esegesi o interpretazione ideale» (*Pr. I*, 258) di «ciò che è oscuramente involuto nelle più profonde e immediate manifestazioni dell'essere, [ovvero] nella realtà essenziale dello spirito» umano (8). Si tratta dunque di una linea di pensiero vista da Gioberti connettersi direttamente alle fonti originarie di quell'antica sapienza platonico-agostiniana che egli, nemico di ogni psicologismo e di ogni panteismo (*parti mostruosi della ragione*, definiti dal torinese come la «sostanza dell'eterodossia filosofica»), opponeva agli errori propri di quell'*egoismo psicologico* moderno di cui si è già detto, la cui falsa ed aleatoria dottrina soggettivista, in quanto caratterizzata da un radicale "oblio di quell'essere" reale ed indipendente dalla nostra mente (che è l'Idea divina) (9), pretende di derivare «dalla cognizione subbiettiva l'obbiettiva»; vale a dire, che considera come un prodotto dell'*Io* o del *Me* trascendentale quella stessa scienza teologica (o divina) che può essere infusa sovranaturalmente soltanto da Dio, l'oggetto immediato e continuo dell'intuito mentale (cfr. *PN I*, 34).

Una pagina del trattato *Del Bello*, opera del '41, pur non trattando direttamente di san Bonaventura, è a tal proposito di particolare interesse. In essa Gioberti stabilisce le coordinate storiografiche in cui, credo, la propria posizione di pensiero, per essere correttamente intesa, deve essere collocata:

(8) V. PICCOLI, *Vincenzo Gioberti*, Roma, Formiggini, 1923, p. 35.

(9) A. CAMPODONICO, *L'ontologismo rivisitato*, in *I filosofi e la genesi della coscienza culturale della "nuova Italia" (1799-1900)*, Atti del Convegno di S. Margherita Ligure (23-25 ottobre 1995), a cura di L. Malusa, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 1997, p. 109.



Secondo una dottrina antichissima, che risale alle prime origini del genere umano, conservata in parte dai filosofi orientali, non ignorata da Platone, maturata dagli Alessandrini, purgata da ogni mistura di panteismo per opera dei primi maestri cristiani e singolarmente da Santo Agostino, professata da alcuni illustri realisti del medio evo, e per ultimo innalzata al grado di teorema scientifico da Niccolò Malebranche, l'uomo possiede le idee specifiche delle cose in quanto le vede in Dio stesso per virtù della comunicazione naturale e immanente che ogni spirito creato ha colla Mente creatrice, onde nasce l'intender nostro e l'intelligibilità delle cose [...]. [Secondo questa dottrina, che è evidentemente anche quella di Gioberti], l'uomo, in quanto riflette e filosofeggia, sale da sé a Dio, il che far non potrebbe se prima non fosse disceso da Dio a sé stesso, mediante l'operazione anteriore dell'intuito, senza di cui la riflessione non potrebbe aver luogo. [...]; dunque lo spirito, come conoscente, muove da Dio, perché è da Dio creato, perché in virtù dell'intuito percepisce l'atto creativo, perché ne è testimone e spettatore continuo, perché lo vede direttamente e immediatamente coll'occhio dell'animo come apprende coi sensi le proprietà dei corpi, perché ripugna che la prima cognizione delle cose non sia immediata o le rappresenti altrimenti disposte e ordinate che non sono in sé stesse (*ivi*, 20-21).

Questa lunga citazione, a ben vedere, può essere integrata con un passo di senso analogo tratto dall'*Introduzione*, in cui Gioberti prospetta una "riforma della filosofia" (italiana, innanzitutto) (*ISF* I, 3) che ha da porsi come primo obiettivo la riscoperta dell'autentico "realismo platonico-cristiano", e ciò al fine della *restaurazione dell'Idea divina nella scienza* (*ivi*, 61). Questa riforma, contemporanea al reinserimento del *Dio scientifico* nella filosofia e fatta all'insegna dell'ontologismo tradizionale, dovrebbe rinnovare – così scrive Gioberti negli *Errori filosofico di A. Rosmini*, opera di poco posteriore all'*Introduzione*, scritta e pubblicata in tre volumi tra il '41 e il '43 –, «il realismo genuino del medio evo, accettandone i perfezionamenti dei moderni, [in particolare] pigliando dal Malebranche la visione ideale [e] dal Vico la distinzione capitale ed essenzialissima dell'essere e dell'esistere [...]» (*EF* II, 206). In questo passo dell'*Introduzione*, pur essendo dedicato principalmente alla filosofia d'Oltralpe (in particolare a Malebranche, definito per la sua dottrina della visione delle *rationes aeternae* in Dio «il successore diretto dei neopla-

tonici e di santo Agostino») (*ISF* II, 92), è fatta esplicitamente menzione di san Bonaventura, assicurandogli con ciò una posizione di rilievo nella storia dell'ontologismo medioevale e moderno. D'altronde, così scrive Gioberti nella stessa *Introduzione*, «s. Bonaventura è uno degli anelli tradizionali che congiungono nella storia della scienza la filosofia di santo Agostino e di sant'Anselmo con quella del Malebranche» (*ivi* II, nota XXXIX, 355): «Fra gli antichi Cartesiani di professione – sostiene dunque il torinese nella nota anzidetta –, Niccolò Malebranche è il solo filosofo illustre, di cui la scuola francese possa vantarsi [...]. Ciò che assicura al Malebranche un nome duraturo negli annali della scienza, è la teorica della visione ideale [...]; per la quale egli si fa continuatore della vera scienza, [ch]e per mezzo di san Bonaventura, di santo Agostino, e degli Alessandrini, risale sino a Platone» (*ivi* I, 104).

Sempre nella nota XXXIX del secondo volume dell'*Introduzione*, segue un lungo estratto dal capitolo terzo dell'*Itinerarium* di Bonaventura, per illustrare – sono parole di Gioberti – «i tratti principali della sua concisa, ma profonda, teorica della visione ideale». È significativo che queste analisi siano svolte sullo sfondo di una confutazione capillare della dottrina rosminiana, secondo cui l'Idea universale ed indeterminata dell'essere meramente possibile (per Rosmini il principio formale di tutta la conoscenza) è una sorta *d'entità intermedia* tra Dio e la creatura – questa almeno è l'interpretazione giobertiana della dottrina del *Nuovo saggio* rosminiano –, un'entità *insussistente benché non sia subbiettiva, obbiettiva ed assoluta benché si distingua da Dio*. Nella nota in oggetto (che segue ad un vero e proprio trattato, posta a mo' d'appendice alla precedente nota XXXVIII, dedicato interamente alla confutazione di Rosmini), dopo le analisi volte alla critica della dottrina rosminiana, Gioberti evidenzia e richiama l'attenzione su alcuni punti del dettato bonaventuriano. Quest'ultimi, nelle intenzioni del torinese, dovrebbero risultare quasi un antidoto da adottare per ovviare agli «errori filosofici» commessi dall'*aristotelico Rosmini* (errori per lo più imputabili all'impiego in filosofia del solo *metodo analitico*). Gioberti, così mi pare, di fatto assume qui il pensiero del santo di Bagnoregio come banco di prova e crogiuolo filosofico attraverso cui passare al setaccio le varie dottrine filosofiche, al fine di distinguere quelle di carattere meramente psicologista (in cui, a suo parere, ricadrebbe anche la filosofia di Rosmini, con il «porre il solo concreto nel sensibile, e lo spogliare l'ideale della concretez-

za»), dal vero ontologismo platonico-cristiano: l'unica dottrina, secondo Gioberti, per la centralità assegnata all'idea dell'essere sussistente divino nel *cogito* umano, a meritare il nome di "filosofia cristiana".

Procedo quindi compendiando stringatamente ben quattro fitte pagine dedicate da Gioberti a Bonaventura, concentrandomi su tre snodi teoretici: essi, rispettivamente, sono volti a stabilire il carattere incorruttibile ed extramentale del *lumen mentalis* (a), l'intimo legame dello spirito creato con il *Verbum* (b), e, non in ultimo, l'identificazione di esso lume con Dio (c). I primi due punti sono citazioni letterali dell'*Itinerarium*, che Gioberti leggeva nell'*Opus Moguntiae* del 1609, al volume settimo. Questi snodi critici, in quanto fondati su citazioni letterali dell'opera di Bonaventura, mi pare siano importanti anche per comprendere la strategia interpretativa del torinese, la quale si appunta a quei passi bonaventuriani più inclini alla propria dottrina essenzialmente "antimisticistica" dell'intuito immanente del vero obiettivo, per la quale il vero assoluto sembrerebbe infatti colto *solo intellectu, sine affectione* (10). *Punto primo*: «Dato che la nostra mente è mutevole, non può vedere quella verità che riluce in maniera immutabile, se non per mezzo di una luce che risplende in maniera del tutto immutabile, e che non può essere, quindi, una realtà creata, soggetta al mutamento. L'intelletto, pertanto, conosce in quella luce "che illumina ogni uomo che viene in questo mondo", che è "la vera luce", "il Verbo che è fin dal principio presso Dio»»; *Punto secondo*: «Chiunque ragioni veracemente viene illuminato dalla Verità eterna e si sforza di pervenire ad essa. Da ciò appare in modo manifesto che il nostro intelletto è congiunto con la stessa Verità eterna, proprio nel momento in cui non può afferrare il modo certo nulla di vero, se essa non glielo insegna»; *Punto terzo* (e qui, per ragioni di spazio, proce-

---

(10) Per misticismo, o ascetismo, GIOBERTI intende il *mettere in contraddizione il cielo colla terra*, proponendo una forma di religiosità che rifiuta di vedere come compito della religione l'incivilimento progressivo del genere umano. Il pensiero di Bonaventura, in ogni modo, non è passibile di questa critica: «Né diciamo già mistica quell'acconcia disposizione degli affetti, pensieri, consigli spirituali, che si trova, verbigratia, nella guida del Bona, nell'*Itinerario* di San Bonaventura, nella *Filotea*, nell'*Imitazione [di Cristo]*; giacché il muovere gli affetti e il dar precetti, ovvero il volerli architettare in un sistema scientifico sono cose differentissime; la prima delle quali appartiene all'essenza della religione, laddove la seconda non è necessaria in alcun tempo»: *RC*, 199.

do succintamente compendiando il testo): il lume intelligibile, di conseguenza, non è qualcosa che s'interponga *inter animam rationalem et Deum* (secondo un'espressione di Gerson, definito da Gioberti come il fedele prosecutore di Bonaventura), bensì esso lume deriva dalla stessa presenza realissima del *Verbum* divino (in cui risiedono le *rationes aeternae* di tutta la realtà) al nostro intuito mentale; Verbo che, così scrive Gioberti citando ancora Bonaventura, è quel lume inalterabile «in quo meminit invariabilium veritatum».

Passerò ora ad analizzare le riflessioni di Gioberti intorno alle prove dell'esistenza di Dio, in cui mi pare potersi scorgere uno dei concetti cardine dell'intera speculazione del torinese, in relazione a cui si precisa il senso della dottrina ontologista giobertiana. In queste analisi, soprattutto in quelle dedicate all'argomento ontologico, pare anche chiarirsi il debito di Gioberti nei confronti del "platonismo cristiano", secondo la definizione che di questa stessa tradizione ha offerto E. von Ivànka in *Plato christianus*: tradizione in cui alcuni aspetti del pensiero di Bonaventura, come la sua fondamentale dottrina dell'*apex mentis seu synderesis scintilla* (secondo alcuni critici contemporanei come lo stesso Ivànka e W. Beierwaltes), senza con ciò voler disconoscere l'influenza aristotelica sulla sua opera, di fatto rientrerebbero. Si tratta precisamente di quella medesima linea di pensiero che il torinese vedeva costituita dalla «dottrina dei vecchi e nuovi Platonici: [ovvero] da sant'Agostino, da sant'Anselmo, da san Bonaventura, da Gerson, dal Malebranche e da Gerdil» (*ISF* II, nota XXXVIII, 350); pensatori che, afferma Gioberti, nelle loro meditazioni, iniziano con un atto d'umiltà intellettuale nei confronti della magnificenza dell'Idea realissima e sussistente di Dio, la quale è attestata immediatamente da quello stato di *passività iniziale dello spirito creato* che è «l'intuizione interiore e mistica dell'assoluto» (11). Il vero ontologismo, scrive quindi Gioberti, conformemente alla gnoseologia platonica, «consiste nel cominciare a guardare in Dio, ma su in alto, come l'uomo leva gli occhi al sole [...]. Lo spirito dee tenersi al di sotto dell'idea divina, non sovrastarla. Un *atto di umiltà* è il principio e la condizione della scienza. *Sudditanza intellettuale. vera libertà*. Chi vuol scuotere questo gioco diventa schiavo del psicologismo e *perde*

(11) E. VON IVÀNKA, *Platonismo cristiano. Ricezione e trasformazione del Platonismo nella Patristica*, trad. it. di E. Peroli, Milano, Vita e Pensiero, 1992, p. 252.

*la libertà ontologica*. Superbia dello spirito così dannosa come quella del cuore. Il vero metodo, l'*ontologismo*, è dunque la morale applicata alla scienza. L'Idea divina è l'Ente creatore. Chi vuol innalzarsi sull'Ente creatore, invece di trovar l'Ente puro, *cade nella creatura*» (Pr II, 54).

In questa stessa tradizione platonico-agostiniana, definendola come un «indirizzo perenne nella storia del pensiero umano», mezzo secolo fa, U. Padovani, recensendo due opere apparse a distanza di un anno presso l'editore milanese Bocca (l'una dedicata a San Bonaventura «filosofo e mistico del cristianesimo», di R. Lazzarini, l'altra alla biografia ed all'evoluzione della dottrina filosofico-politica di Gioberti, scritta da L. Stefanini) (12), collocava appunto due autori tanto distanti cronologicamente come il santo di Bagnoregio, da un lato, e l'abate torinese, dall'altro, le cui opere – ironia della sorte! – erano cadute in disgrazia proprio a motivo della dottrina ontologista del pensatore torinese (dottrina accusata di cedere al panteismo e al razionalismo, finendo di fatto per identificare ragione umana e *logos* divino; fino a confondersi, almeno per alcuni critici del secolo scorso come A. Omodeo e G.A. Borgese, con il *modernismo* teologico: concezione, quest'ultima, tendente – sono parole di G. Gentile – ad «un accordo tra religione e pensiero moderno, interpretando questo pensiero come scienza anziché come metafisica, e illudendosi sulla pretesa neutralità della scienza») (13).

## 2. *L'argomento ontologico: fonti ed implicazioni della rielaborazione giobertiana della "prova"*

L'argomento ontologico, scrive Gioberti nelle già citate *Meditazioni filosofiche inedite* (il pensiero a cui rimando ha per titolo *La prova dell'esistenza di Dio di S. Anselmo e di Cartesio*), è una prova *a priori* che dipende da due fatti ugualmente interiori: «1° fatto: io ho l'idea di un ente, la cui idea "involve" necessariamente l'esistenza; 2° fatto: io asserisco esistere tutto ciò che ch'è incluso chiaramente in un'idea» (MFI, 3). Questi fatti interiori, al contrario di quelli osservati dalle scienze della natura – scienze che, con Bonaventura, si potrebbero definire conoscenze certe delle verità «in quanto *scrutabilis*» dalla facoltà na-

---

(12) U. PADOVANI, *S. Bonaventura e V. Gioberti*, in "Giornale di metafisica" (1948), fasc. 3, pp. 509-512.

(13) A. DEL NOCE, *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, Bologna, Il Mulino, 1990, p. 228.

turale del conoscere, la *ratio* - (14), sono entrambi inverificabili sperimentalmente, almeno secondo il concetto ordinario d'esperienza. Per cui la prova, riferita ad un simile oggetto (infinito e trascendente), benché essa sia una dimostrazione *sui generis* e «concludente a priori», dev'esser intesa dal punto di vista della ragione in un senso allargato e debole, che non ha nulla a che vedere con il concetto ordinario di *dimostrazione*, né con il feroce argomento geometrico di Spinoza, definito da Gioberti come «il più terribile e rigoroso panteista che sia mai esistito».

Il punto archimedeo di un tale argomento, afferma Gioberti, in ultima istanza è da porsi in un *factum* oggettivo ed ineducibile che è, a ben vedere, la sola condizione di possibilità dell'umana pensabilità in generale. Si tratta, «secondo la dottrina di santo Agostino, di san Bonaventura e del Malebranche», dell'idea dell'Ente come «realtà mera, semplicissima, assoluta, necessaria, perfetta» (*ISF* II, 150) in quanto *affacciantesi* alla nostra mente intuente (*ivi*, 151) per una sorta d'illuminazione teofanica; idea obiettiva (e dunque indipendente dallo spirito finito che la possiede) di un essere assoluto la cui esistenza è quindi comprovata dalla sua effettiva *presenzialità* al pensiero umano attestata immediatamente dall'intuito primitivo del vero, che è difatti semplice spettatore e testimone dell'autorivelarsi dell'Ente. In tal modo, conformemente all'argomento bonaventuriano, per Gioberti (come si può leggere nella Lettera XII degli *Errori filosofici*, in cui il torinese discute il capitolo settimo della sezione VII del II volume del *Nuovo saggio* rosminiano, fraintendendo almeno in parte la dimostrazione a priori del roveretano in esso esposta) (15), l'affermazione dell'esistenza dell'Ente sommo non è tanto una conseguenza logica di un ragionamento a propri il cui

---

(14) *Collationes de septem Donis Spiritus Sancti*, in *Opera Omnia*, cit., vol. V, IV 5, col. 474B; trad. it. di E. Mariani, Vicenza, LIEF, 1985, p. 109.

(15) In realtà ROSMINI, nonostante la forma di una dimostrazione a priori assunta dalle sue riflessioni, in modo simile a Gioberti, parla dell'idea dell'essere nei termini di un «fatto senza possibilità d'opposizione», su cui si fonderebbero tutte le prove e le argomentazioni dell'esistenza di Dio. In effetti, dichiara il roveretano, la forza di persuasione dell'idea dell'essere possibile è tale da farmi dire, senza alcuna riflessione intermediaria, che: «1° v'ha un effetto in me che non può essere prodotto né da me stesso, né da nessuna causa infinita; 2° che questo effetto è l'intuizione d'un oggetto a me presente, che è intrinsecamente necessario, immutabile, indipendente dalla mia mente e da ogni mente infinita»: *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, Intra, Bortolotti, 1875, vol. II, p. 667.

punto di partenza sia da porsi nel concetto dell'essere meramente possibile ed indeterminato (concetto che, afferma Gioberti ripercorrendo la critica kantiana, per quanto includente ogni perfezione, rimarrebbe pur sempre confinato nell'ambito del mero "essere necessario logico", che di per se stesso non è in grado di accedere alla realtà extramentale dell'essere divino); ben diversamente, la nozione concreta o idea obiettiva dell'Ente realmente esistente (contenuta incoativamente nel pensiero intuitivo), secondo Gioberti, è una conseguenza immediata dell'essere presente *semper et ubique* da parte di quell'«ente necessario sussistente o metafisico» che è Dio stesso; presenza autorivelativa con cui Dio, a ben vedere, più che essere oggetto di dimostrazione, *afferma, pone e dimostra se stesso* innanzi all'intuito (*Pr* II, 245) in quanto *absolutum* e *necessarium esse*. È provato, scrive quindi il torinese nelle suddette *Meditazioni filosofiche*, «che il tipo dell'idea di Dio è ingenito nello spirito umano; quantunque essa venga eccitata dagli oggetti esteriori, è dunque innata codesta idea in qualche maniera»; si tratta di un'idea obiettiva «indipendente dal mio libero arbitrio, un'idea [assolutamente concreta e determinata] che *dee essere eccitata in me da un oggetto reale corrispondente esterno*, non meno di quelle che in me suscita l'idea del moto» (*Mfi*, 3) o di qualsiasi altro fenomeno fisico, la cui esistenza non può essere messa in dubbio in alcun modo. Per cui l'esistenza dell'essere divino, così come la relativa nozione obiettiva infusa sovranaturalmente nella mente intuente (l'idea realissima dell'Ente, che *in sé* e *per sé*, secondo Gioberti, non si distingue dalla reale sussistenza di Dio), hanno un'indiscutibile *anteriorità ontologica e gnoseologica* rispetto a quell'Idea secondaria e riflessiva dell'essere indeterminato e possibile che, in quanto semplice "appartenenza mentale" della sussistenza reale del divino, secondo Rosmini rappresenta originariamente Dio come *una mera possibilità ed initialità* ontologica.

In realtà, rispetto all'Ente assoluto e necessario, come dichiara il torinese negli scritti successivi alle *Meditazioni filosofiche* anzidette (come l'*Introduzione* o gli *Errori filosofici*), *essere ed idea, realtà e possibilità* sono originariamente un tutt'uno indistinto. La distinzione è soltanto nell'analisi mentale, ed è dovuta alla capacità d'astrazione della mente, che può spogliare riflessivamente di ogni determinazione concreta ed oggettiva quella prima nozione intuitiva che, in quanto obiettiva, trascendente ed assolutamente determinata, "inchiude" analiticamente la propria

esistenza come un dato necessario ed assolutamente a priori. In tal senso, come scrive E. Gilson a proposito dell'argomento bonaventuriano, anche per Gioberti «non c'è transizione reale da effettuare tra l'idea di un Dio (la cui esistenza è necessaria), e questo stesso Dio necessariamente esistente» (16). Per Gioberti è infatti l'Ente divino stesso che, in quanto essere perfettamente intelligente ed oggetto sommamente intelligibile, rivelandosi immediatamente alla nostra mente, svela la sua intima costituzione ideale, la quale si traduce sul piano del pensiero creato (ovvero dell'umana pensabilità) in quel *concreto intuitivo* appreso dal pensiero immanente; concreto intuitivo che, in quanto fonte di ogni intelligibilità possibile, è dunque quel *lume mentale d'evidenza* in cui il nostro spirito soltanto può conoscere (17).

Ora, l'*inneità* dell'idea di Dio, nelle opere della maturità, si precisa nei termini della *presenzialità creatrice* dell'Idea assoluta alla mente intuente (ISF III, 139); ovvero della presenza effettiva (tanto perentoria quanto indimostrabile) dell'Idea realissima dell'Ente in quanto *produttore ex nihilo di tutta la realtà*, da cui deriva (in quanto sommo giudizio a priori «con cui l'Ente intende ed afferma se stesso», in se stesso identico alla creazione sostanziale delle esistenze) (ISF III, nota XI, 378) tutto lo scibile di fatto possibile alla mente creata. Tutti i concetti, tutti i giudizi della conoscenza, tutti i sillogismi, scrive Gioberti, sono «prole legittima dell'Idea [divina di creazione], fonte inesaurita di ogni dovizia intellettuale e di ogni splendore. Tanto che quando lo spirito fa divorzio da quella, diventa di necessità infecondo» (ivi I, 167) e cieco, fino a ricadere in quella *nullità ideale* che è il declino di ogni scienza. Il giudizio originario, *Io sono, Io creo il cielo e la terra*, che è scaturigine prima di ogni umana conoscenza – difatti, dichiara Gioberti seguendo Kant, «l'uomo non può pensare senza giudicare» (ivi II, 143), e per giudicare egli deve rifarsi ad un giudizio assolutamente certo, obiettivo ed indipendente dalla mutevolezza subbiettiva del *cogito* umano –; questo giudizio originario, dunque, anziché da ricercare in un a priori della soggettività, è piuttosto da ravvisarsi così in Dio, il quale, in quanto primo ed assoluto giudicante, è il primo sillo-

---

(16) E. GILSON, *La filosofia di San Bonaventura*, trad. it. di C. Mirabelli, Bologna, Il Mulino, 1994, p. 128.

(17) A. ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, cit., p. 667.



gizzatore, il sommo scienziato e, «a rigor di termini, anche il primo filosofo» (18).

L'*ontologismo creazionistico*, a ben vedere, viene presentato da Gioberti come *il rovescio* esatto della filosofia idealistica tedesca (cfr. *ivi* III, nota I, 341), che egli vedeva delinarsi come una progressiva esaltazione della soggettività, a tutto discapito della vera ed oggettiva *Idea fattrice* di Dio: l'oggetto pensato e assoluto, scrive il torinese, in se stesso identico alla «formola ideale» *l'Ente crea l'esistente*, al contrario di quanto pretendono Fichte e Hegel, «crea il soggetto pensante, ed essendo pensabile di sua natura, crea il pensiero. E l'attività stessa del soggetto che pensa, provenendo da Dio come da causa prima [...], ne segue che la sintesi cogitativa, benché causata secondariamente dall'uomo, è opera dell'attività creatrice [dell'idea di Dio], che quasi stella ritraente a sé i suoi raggi, e sole ripigliante i propri fulgori, ritorce verso sé stessa, creandolo, l'intuito delle sue fatture» (*ivi* III, 25). In tal senso, Gioberti può presentare la propria dottrina, per i rapporti in essa istituiti tra l'uomo e Dio, come una vero e proprio *rinnovamento copernicano* in filosofia, diametralmente opposto a quello effettuato da Kant: ora, afferma Gioberti, il sistema degli idealisti «risponde in metafisica a ciò che è in astronomia l'ipotesi tolemaica», secondo cui l'uomo è il centro dell'universo; laddove quello di cui Gioberti si fa rinnovatore, richiamandosi alla dottrina ontologista (ed «ontocentrica») di Platone, Agostino e Bonaventura, corrisponde alla dottrina copernicana, in cui è il Sole (ovvero l'idea di Dio, l'idea platonica del Bene) ciò intorno a cui gravita il *cogito* umano. Nel primo sistema, dunque, conformemente ad una visione ancora ingenua e geocentrica del cosmo, il centro dello scibile è l'intelletto umano, l'*Io* o il *Me*; mentre nell'altro è Dio, l'intelletto divino o

---

(18) «Il giudizio: *l'Ente è necessariamente*, contenuto nell'intuito primitivo, non è pronunziato dallo spirito con un atto spontaneo e libero, come gli altri giudizi. Lo spirito in questo caso non è giudice, ma semplice testimone e uditore di una sentenza, che non esce da lui. Infatti, se lo spirito fosse definitor e non semplice spettatore, il primo giudizio, base di ogni certezza e di ogni altro giudizio, sarebbe subbiettivo, e lo scetticismo fora inevitabile. L'autore del giudizio primitivo, che si fa udire dallo spirito nell'atto immediato dell'intuito, è l'Ente stesso; il quale, ponendo sé medesimo al cospetto della mente nostra, dice: *io sono necessariamente*. Questa parola obbiettiva, in cui consiste il fondamento di ogni evidenza e di ogni certezza, perviene allo spirito, per opera dell'Intelligibile, cioè di esso Ente dotato d'idealità assoluta»: *ISF* II, 170-1.

*Logos* (cfr. *ivi* III, nota I, 341), rispetto a cui la mente è come un raggio riflesso e contratto nelle condizioni mimetiche della mentalità creata.

Nelle opere della maturità di Gioberti qui analizzate, a ben vedere, tra i punti di rottura rispetto alla fase giovanile del suo pensiero, si deve annoverare l'abbandono della convinzione della pretesa autotrasparenza di un certo linguaggio realistico proprio delle scienze esatte (della natura) al fine della descrizione del rapporto di partecipazione fra finito ed infinito, ente creaturale e principio creatore. Laddove egli, in un primo momento, a proposito di Dio, parlava infatti di *un oggetto reale esterno* alla nostra ragione, capace di agire *ab extrinseco* sullo spirito umano; nelle opere della maturità, con maggior coerenza e fedeltà alla dottrina ontologista bonaventuriana – secondo cui l'azione dell'oggetto sommo dell'intelligenza «procedit ab intimis» – (19), formula invece il concetto di un'«idea dell'Ente reale ed obiettiva» presente *intimamente* al pensiero creato; Idea che per farsi conoscere dallo spirito umano non ha bisogno, al pari delle forze naturali del mondo fisico, d'impressionare *dall'esterno* ed *in modo occasionale* la mente intuente. La nozione d'«intuito obiettivo del vero» (o, più comunemente, l'intuizione intellettuale e rivelata dell'idea di Dio, in quanto «stato abituale e permanente del pensiero», come L. Stefanini definisce l'intuito giobertiano), parallelamente alla presa di distanza dal «concetto volgare d'innatismo» (che fa erroneamente dell'Idea divina, assolutamente obiettiva ed increata, qualcosa di *concreato* con lo spirito che la possiede intellettivamente, di fatto *subbiettivandola*) (20), è piuttosto

---

(19) *Commentaria in quatuor libros sententiarum*, in *Opera Omnia*, cit., tomo I (in *I librum Sententiarum*), a 3, q 1, col. 39B.

(20) «La teorica delle idee innate che sotto il nome di razionalismo, o simile, fu opposta al sensismo per evitare le conclusioni scettiche di quest'ultimo sistema, non può che condurre al medesimo risultato. - La ragione si è che il vizio principale del sensismo, che consiste nel subbiettare l'idea si trova ugualmente nel razionalismo. - Che cosa dice il sensista? Che l'idea non è altro che il sensibile, o una trasformazione fatta dallo spirito umano. Ora il sensibile non è altro che una modificazione dell'essere nostro. Dunque il sensismo conduce all'idealismo e allo scetticismo, cioè alla negazione di ogni oggetto. - Che cosa dice il razionalista? Che l'idea è diversa bensì dal sensibile, ma che essa si trova in noi non altrimenti che il sensibile medesimo, e deriva dalla natura del nostro essere; sia che essa sia impressa in noi nella sua pienezza, come vogliono Platone, Cartesio, e Leibnizio, sia che noi ne contengiamo solo l'elemento generico, *la forma* come vogliono Kant e i suoi discepoli [...]. Si noti che lo stesso nome d'i-

sto il «cordone ombelicale» che unisce stabilmente lo spirito umano all'*Idea fattrice*, garantendogli con ciò realtà e consistenza ontologica; un'Idea la cui presenza metafisica, in quanto *onniperuasiva* e *panessenziale*, «abbraccia [l'intuito] da ogni lato, pervadendo le intime viscere della sua natura» (*Pr* I, 200). Il pensiero intuitivo, scrive Gioberti, in quanto reminescenza ontologica che è «più vetusta di ogni profana memoria» (*ISF* III, 230), assiste permanentemente con il proprio «pensiero rammemorante» ed incoativo alla creazione continua divina; a «quel gran spettacolo cosmogonico [cioè] che precedette e produsse lo stato attuale del mondo» (*PN* I, 51), in cui «l'Idea si esprime e manifesta sé medesima» in quanto *principio onnicausale*. Ovvero essa si rivela come fondamento *intimo*, *essenziale*, *conservante* (ed escatologicamente orientato alla palingenesia finale) di tutta la realtà, infondendo sovranaturalmente, con un medesimo atto creativo-rivelativo, le prime verità rivelate nello spirito umano. Il pensiero immediato ed intuitivo dell'uomo, dunque, è connesso *metessicamente* all'Idea per un'azione sovranaturale che affonda le proprie radici nei primordi immemorabili della cosmogonia primitiva; sicché, afferma Gioberti, la nozione ideale ed obiettiva di Dio è come fosse scolpita indelebilmente nel pensiero immanente, sin dalla notte dei tempi, mediante l'impressione nello spirito creato della formula intuitiva *l'Ente crea l'esistente*, che è difatti «scritta dal dito di Dio sul frontespizio della rivelazione» offerta primitivamente all'intuito.

Per questa unificazione tipicamente lulliana di causa efficiente, formale e finale, Dio, in quanto *principio onnicausale* – scrive Gioberti in una nota dell'*Introduzione*, credendo con ciò di rimandare ad una dottrina originale di Bonaventura e Cusano, senza sospettare una fonte precedente nel *Liber XXIV philosophorum* – rispetto al pensiero creato, è una *sphaera intelligibilis, cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam* (*ISF* II, nota XXIV, 298). L'Idea di Dio, per le opere giobertiane della matu-

---

*dea innata* importa la subbiettività di essa. Infatti che v'ha di più subbiettivo di ciò che è connaturale e ingenito al subbietto medesimo? Oso dire che il sistema delle idee innate è ancora più subbiettivo del sensismo; giacché in questo il sensibile essendo vario, successivo, temporaneo, e avventizio all'animo nostro, può arguirne probabilmente un'origine estrinseca; laddove l'*idea innata* essendo immedesima colla natura dello spirito umano esclude ogni esteriorità»: *Pr* I, 279. «Invece dunque d'idee innate si dee parlare non d'idee *acquisite*, e *fabbricate* come i sensisti, ma di idee *date e rivelate*»: *ivi*, 207.

rità, piuttosto che un oggetto esterno al *cogito*, si configura quindi come un orizzonte inesauribile d'intelligibilità che avvolge stabilmente l'intuito rivelato; sicché il pensiero immanente «è come se spaziasse in un campo immenso, senza affisarsi in un punto determinato» (*ivi* II, 130), immerso in un orizzonte illimitato di significati e di verità rivelate che «lo abbraccia e circonda da ogni lato» (*ivi* II, 129) (21).

Il pensiero umano, in quanto mentalità creata e *metessica* (o partecipata), conformemente all'"intimismo" agostiniano e bonaventuriano – secondo cui l'idea di Dio, in quanto *impressa* nelle profondità dello spirito creato, è più intima all'anima umana di quanto non lo sia la medesima anima a se stessa (*initimior animae quam ipsa sibi*) –, è secondo Gioberti connesso intimamente al proprio principio, che lo fa essere nella misura in cui è presente allo spirito umano dispiegandosi innanzi ad esso nella sua assoluta automanifestatività. Si tratta di un processo di autoprofusione inesauribile che è, ad un tempo, sia creazione dello spirito umano (*ratio essendi*), sia rivelazione di sé alla mente intuyente in quanto *logos* archetipo o *repositorio ideale* in cui «sussistono nella loro purezza gli archetipi intelligibili di tutte le cose» (*ratio cognoscendi*). La mente, non appena apre gli occhi ridestandosi dal suo sonno ontologico, in cui essa non era ancora né poteva aver coscienza del proprio assoluto non-essere, prima ancora dunque di essere consapevole del proprio esistere nelle condizioni contratte ed affette da molteplicità e successione (temporale) proprie del *Cronotopo*, dichiara Gioberti, deve necessariamente dire: *ecco il primum ontologico-gnoseologico*, la cui autoprofusione luminosa mi ha posto nell'essere e mi fa cono-

---

(21) Come afferma PLOTINO, autore noto a Gioberti sin dai suoi esordi filosofici, l'uomo, nell'apprensione unitiva della verità, «non saprebbe dire dove Egli [l'Uno-Dio] sia, poiché Egli gli appare in ogni punto davanti agli occhi dell'anima; ovunque volga lo sguardo egli lo vede [...]»: *Enn.* VI 8, 19. L'intuito giobertiano non è dunque l'apprensione immediata di un oggetto dato una volta per tutte, poiché il suo termine, essendo infinito, è come un *ambito* o cerchio d'intelligibilità tracciato da Dio che è in linea di principio percorribile e scandagliabile dall'uomo a suo piacimento, ed i cui confini si spostano indefinitamente senza mai poter essere interamente compresi dal suo sguardo. L'intuito, scrive ancora il torinese, «è il campo, l'erario, il repositorio, dove la riflessione pesca le sue notizie», un orizzonte infinito abbracciante ogni possibile conoscenza, il quale, essendo la fonte di tutta l'intelligibilità possibile alla mente creata, in alcun modo si può dire che renda la *ratio* umana prigioniera: *Pr* I, 184.

scere enigmaticamente la realtà creaturale (tra cui, innanzitutto, il mio stesso esistere), irradiandola con l'eterno fulgore della «ruota dei suoi raggi!»

L'Idea dell'essere, scrive Gioberti, si manifesta «irraggiandosi col proprio splendore»; e «lo spirito, come prima la vede, esclama: ella è dessa», riconoscendola a priori (prima, dunque, di ogni analisi mentale o ragionamento di carattere filosofico) come il presupposto «inaggirabile» e l'oggetto ineludibile di ogni suo possibile atto conoscitivo (*ivi* III, 175). Lo stesso concetto di una comunicazione originaria – o «prima scena del dramma intellettuale, che comincia fra lo spirito umano e il suo creatore» –, come si è già accennato, è espresso da Gioberti, anziché con la metafora visiva della luce, mediante quella uditiva del primitivo *eloquio ideale* incentrato nel verbo *essere*, quella «voix mystérieuse qui résonne au fond de notre âme» (*CP*, 100) e che ci sollecita a creder nell'esistenza della fonte dell'oracolo ideale come ad un fatto incontrovertibile (*dottrina logologica*, quest'ultima, che è, a ben vedere, centrale anche nel quinto capitolo dell'*Itinerarium* bonaventuriano). Si tratta cioè di quella comunicazione affettuosa e drammatica, che è «l'eloquio personale ed intimo dell'Idea creatrice con lo spirito creato», in cui Dio interloquisce interiormente con l'«orecchio dell'intuito», rivolgendosi ad esso con quel pronunziato originario che è la stessa «parola [ontologica] udita da Mosé nel rubo ardente e miracoloso di Madian: *Io sono colui che sono*» (*EF* II, 280-1), *Io (che sono l'Essere stesso) esisto necessariamente*. Questa parola ontologica, che altro non è che «la voce dell'Ente che favella [interiormente] alla nostra coscienza» (*ISF* III, 35), afferma Gioberti, è identica al verbo essere, il *nomen nominum*, principio radicale di tutto il linguaggio: l'«unico verbo essenziale» e «tutta la sostanza del linguaggio». Difatti, afferma Gioberti, «l'essere costituisce il *verbo*, ed è universale nelle lingue e nel pensiero degli uomini, come nell'universo» (*TMU*, 57) (22).

---

(22) Come si può ancora leggere nella *Teorica della mente umana* (opera pubblicata postuma), «il mosaismo e il Cristianesimo sono le sole religioni, che danno una vera definizione di Dio, definendolo come l'*essere*: *Qui est; Ego sum qui sum; In quo sumus* [...]. Il verbo *essere*, che interviene in ogni pensiero e parola dell'uomo, è una prova, che l'idea di Dio è universale, continua, intuitiva, e che la natura divina è immensa. – Il verbo *essere*, applicato alle creature, è una specie d'incarnazione della Divinità, la cui presenza *in carne* rende superflua ogni prova razionale della sua esistenza: *ivi*, 64.

Ora, la ripresa giobertiana dell'argomento ontologico, invero-  
 to mediante l'intimo nucleo religioso della propria dottrina onto-  
 logista, conduce Gioberti ad un risultato analogo a quello a cui  
 pervenne san Bonaventura nell'affrontare l'argomento di sant'An-  
 selmo, nel suo tentativo d'individuare *i presupposti teologici e di*  
*fede* della cosiddetta prova ontologica nell'orizzonte di un'*espe-*  
*rienza metafisica* originaria che, per la sua ultimità, la sua irri-  
 ducibilità alla *ratio* ed il suo carattere di dono rivelato, in realtà  
 non può esser sottoposta a dimostrazione alcuna (23). Di fatto,  
 per Gioberti, ogni argomentazione che voglia dimostrare a priori  
 l'esistenza di Dio, rispetto a quella *precognizione originaria* (EF  
 II, 114) che è l'Idea intuita, è in realtà una prova imperfetta ed  
*a posteriori*, il cui compito semmai può essere la semplice esplici-  
 tazione razionale di quella nozione ideale dell'Essere sommo  
*quo nihil melius cogitari potest*: idea che è quasi un concomi-  
 tante necessario della ragione creata. Come Gioberti dichiara ne-  
 gli *Errori filosofici di A. Rosmini*, l'argomentazione ontologica, co-  
 me ben hanno visto Anselmo e Bonaventura, «non può aver luo-  
 go, se la conclusione non si contiene per qualche modo nelle  
 premesse» (ivi III, 73). In tal senso, l'argomento ontologico as-  
 sume necessariamente la forma di un *dialello logico* (oggi forse  
 si parlerebbe di un circolo ermeneutico), in cui la ragione infe-  
 risce l'esistenza divina svolgendo riflessivamente una premessa  
 ontologica che è quel *concreto* appreso immediatamente dall'in-  
 tuito mentale, in cui la sussistenza reale di Dio è già sempre of-  
 ferta come *un semplice dato di fatto a priori*: l'argomento onto-  
 logico, scrive Gioberti, «rubato e guasto dal Descartes, vuol es-  
 sere riformato per conchiudere. Il suo difetto sta nel conchiude-  
 re dall'ideale al reale, senza appoggio nel reale medesimo [...]»  
 (Pr II, 21); tale realtà, come ben aveva inteso Bonaventura, è of-  
 ferta dalla nozione intuitiva di Dio, affacciatasi alla nostra mente  
 (per mezzo di un'illuminazione interiore offerta dal *Pater lumi-*  
*num*) come l'*Ente realmente sussistente*.

---

(23) Questi presupposti, afferma E. GILSON, passano nell'argomentazione bonaventuriana *in primo piano*: essi, «tratti alla luce di una completa evidenza, assorbono in qualche modo la prova. Se, infatti, l'argomentazione del *Proslogion* ricava il suo valore dai profondi legami che la nostra idea di Dio conserva col suo oggetto, è la constatazione di questa azione [intima] di Dio a costituire la prova della sua esistenza e non l'esplicazione analitica delle conseguenze incluse nella nozione che ne abbiamo»: in *op. cit.*, p. 128.

Occorre dunque rilevare come la posizione di Gioberti nei confronti di Cartesio, rispetto agli scritti giovanili dalla cui analisi si era partiti, sia sensibilmente mutata. In essi, infatti, assimilando la prova cartesiana a quella di sant'Anselmo e san Bonaventura, Gioberti affermava che «non si può negare la forza dimostrativa dell'argomento del Cartesio, senza dar presa per intero allo scetticismo» (PN II, 54). Ora, ben diversamente, Cartesio, definito come il vero e proprio «figliolo legittimo della Riforma» (ISF III, 257), è invece colui che, nel tentativo di ragionare senza presupposti partendo dalla «nientificazione metodica» dei pregiudizi tradizionali, ha frainteso l'argomento anselmiano, svincolandolo da quell'orizzonte d'esperienza *sui generis* offerto dal *lumen fidei*, e con ciò pretendendo di farne una vera e propria dimostrazione razionale, affrancata cioè da ogni presupposto metafisico e di fede. Sicché è evidente come Cartesio, da possibile prosecutore della tradizione religiosa incentrata nell'ontologismo tradizionale (da sant'Agostino e san Bonaventura a Malebranche e Gerdil), divenga nelle opere della maturità il caposcuola dello psicologismo, contrapponendosi decisamente alla dottrina della visione ideale postulata dall'ontologismo, in cui l'occhio dell'intuito conosce la verità per un'apprensione diretta che ha per oggetto il cosmo noetico della verità: il *Verbum* divino, costituito dall'orbito logico intessuto dai «paradigmi divini degli esseri finiti», il cui carattere d'automanifestatività iscrive la mente creata, fin dal suo primo atto cogitativo, in un orizzonte di verità che non è passibile di deduzione alcuna.

Già nell'*Introduzione*, Gioberti, riferendosi a Cartesio, dichiara che un argomento così profondo (vale a dire, l'argomento ontologico di Anselmo e Bonaventura) «non poteva essere pascolo da' suoi denti, né frutto del suo giardino» (ISF II, 89); il primo risultato della sua appropriazione filosofica illegittima, continua il torinese, doveva così di necessità condurre ad una formulazione errata dell'argomento anselmiano e bonaventuriano, cadendo in una di quelle «splendide ed enormi contraddizioni, che son più chiare del sole nel suo meriggio» (*ibid.*). Vano è dunque il «nuovo inizio» della filosofia di Cartesio, con la sua ridicola pretesa di «anteporsi ai più gran savi dei bassi tempi e dell'antichità, a san Tommaso, a san Bonaventura, a sant'Anselmo, a sant'Agostino, a Platone, ad Aristotele [ed] a Pitagora» (*ivi*, nota XVI, 279).

La dimostrazione dell'esistenza di Dio, nella versione anselmiana e bonaventuriana dell'argomento ontologico, è a ben vedere il campo di prova dell'ontologismo giobertiano. Nell'*Intro-*

*duzione*, criticando stringatamente più il metodo che la sostanza della filosofia rosminiana (il riferimento va al *Nuovo saggio sull'intelletto umano*, del '29-'30), secondo Gioberti, «acciò la dimostrazione [dell'esistenza di Dio] sia valida, ella dee fondarsi sopra una sintesi anteriore; imperocché la deduzione è un artificio intellettuale, con cui si riproduce dallo spirito in modo suo proprio ciò che già si conosceva dianzi per una apprensione primitiva, ed è piuttosto la dichiarazione del noto che la scoperta dell'ignoto» (*ISF* II, 161-2). Questa sintesi primitiva è data dall'intuito obiettivo dell'Idea divina, che è istantaneo, continuo, e (al contrario della riflessione discorsiva) non ha processo cronologico alcuno; in essa lo spirito «non reca altro del suo, che l'intuito, ed è semplice spettatore dell'oggetto presente, contemplandolo qual è in se stesso, senza nulla aggiungervi o levarne» (*ivi*, 162). Il pensiero immanente, difatti, «è perfettamente continuo, esclude ogni successione, ed è l'opera non di atti particolari, ma dell'attività generale e immanente dello spirito umano» (*Pr* I, 188), che più che il risultato di una facoltà particolare, consiste nello *stato sostanziale dello spirito creato*, prima di ogni distinzione tra atti e facoltà, e prima di ogni possibile dimostrazione razionale. Lo stato *fattuale* dell'intuito, cioè, è come una coscienza muta, reificata ed affetta da uno stato di torpore sonnambolico che le deriva dall'essere in balia del proprio oggetto trascendente, l'Idea infinita. Si tratta dunque di una mera "esistenza mentale" del tutto passiva (*TMU*, 61), la quale potrebbe essere anche definita come essenzialmente *teoplettica*, in cui il nostro pensiero, più che poter dimostrare alcunché, «è del continuo circondato, signoreggiato, penetrato da Dio» (*EF* II, 128).

Più che di una vera e propria dimostrazione cogente, secondo Gioberti, l'argomento ontologico consisterebbe così in una semplice «ricognizione [discorsiva ed a posteriori] di un intuito primitivo», in cui la ragione creata non fa che porsi riflessivamente nei confronti dell'indiscutibile anteriorità di un dato primitivo, la presenza realissima dell'Ente attestata dall'intuizione ontologica; ovvero di un ragionamento meramente *analitico* che si esplica in un processo circolare dove il punto d'arrivo non differisce dal punto di partenza (cfr. *ivi* II, 113), la dimostrazione consistendo nel passaggio dalla nozione incoativa di Dio (data dall'intuito primitivo del vero, in cui l'Idea si affaccia alla nostra mente *creandola*), a quella stessa nozione in quanto attuale e cosciente (elaborata cioè dalla riflessione ontologica, che è appunto il ripiegamento consapevole e mediato dal linguaggio sul



primo termine dell'intuito mentale): si tratta, scrive Gioberti, della *nascita nell'animo umano del Dio riflesso dal Dio intuitivo* (cfr. *Pr I*, 259), passaggio fra contrari garantito dalla stabilità di un genere comune che è dato dalla presenza obiettiva al pensiero creato dell'*idea interminata dell'Essere sommo*, che non smette mai d'illuminare (interiormente) il pensiero immanente ed intemporale dell'intuito. Dio, scrive quindi Gioberti nella *Protologia*, «è *intuito* prima di esser *dimostrato*: la dimostrazione non è altro che l'evoluzione della sintesi primitiva, acquistata per opera dell'intuizione. La dimostrazione (argomentazione) non è una sintesi, come si crede, ma un'analisi», il cui compito è la chiarificazione cosciente del già intuitivamente noto. . .

La dimostrazione a priori dell'esistenza di Dio, conformemente all'insegnamento bonaventuriano, è dunque ripresa e sottoposta da Gioberti ad un essenziale processo di revisione, tramite cui il concetto di "prova" viene riletto alla luce di una *ratio* non più dimostrativa, bensì essenzialmente riflessiva e costitutivamente aperta alla realtà ascondita di ciò che, in quanto *obbietto immediato, assoluto ed interminato* dell'intuito, non può essere dimostrato razionalmente. La prova ontologica, semplificandosi ed interiorizzandosi, secondo Gioberti, dovrebbe infine districarsi dalla forma artificiosa di un ragionamento deduttivo, per far affiorare dal suo fondo una certezza più profonda radicata nell'interiorità insondabile dello spirito creato e negli arcani impenetrabili della *memoria ontologica* (per Gioberti sinonimo d'intuito); una facoltà in cui, per dirlo con espressione bonaventuriana tratta dall'*Itinerarium*, «si conserva una traccia d'eternità». Dio, scrive quindi Gioberti, «si pone da sé stesso, come intelligibile, e l'uomo dee riconoscerlo, ma non può dimostrarlo rigorosamente parlando; imperocché le prove e le dimostrazioni dell'esistenza di Dio sono concludentissime e irrefragabili, come *ricognizioni* di questa gran verità, ma presuppongono un intuito anteriore e primitivo» (*ISF III*, 136).

In tal modo, dalla forma deduttiva della dimostrazione, in cui Cartesio l'aveva di fatto tradotta, Gioberti, risalendo oltre il razionalismo moderno verso le fonti arcane di una *Sapienza* infusa primitivamente da Dio (i cosiddetti "fonti rivelati" della *filosofia cristiana*, al centro della meditazione teologica dei Padri della Chiesa, di tutta la corrente realista del medioevo, e di un «piccol numero di filosofi isolati ed ortodossi», come Malebranche, Vico e Gerdil) (cfr. *ivi II*, 58), perviene alla riscoperta di quell'originaria esperienza metafisica e di fede nel cui oriz-

zonte s'inscrive l'argomento ontologico nella sua originaria formulazione, così come esso era stato concepito in particolare da sant'Anselmo e san Bonaventura, «i due principi del realismo» filosofico, come Gioberti li definisce nel *Primato morale e civile degli Italiani* (1843), i quali «espressero con arditezza platonica quella stessa dottrina teologica in cui Tommaso d'Aquino recò la riserva e la rigidezza metodica del Peripato». In definitiva, dunque, questa dimostrazione apparentemente filosofica, non è che la semplice *ricognizione riflessiva* di un'esperienza sovrasensibile che si radica nelle profondità, non investigabili razionalmente, di quell'«atto di fede primitivo che è l'intuito» (LDF, 86): quest'ultimo, dichiara difatti Gioberti, prima di ogni giudizio cognitivo e di ogni argomentazione razionale, deve infatti *credere in ciò che gli si manifesta* dicendo perentoriamente alla sua coscienza estaticamente aperta alla trascendenza: *Io sono colui che sono, Io sono (e dunque esisto) necessariamente.*

### 3. *Il carattere "ancipite" dell'idea dell'Essere. la teorica giobertiana del sovrintelligibile*

Certo, quest'Idea presente incoativamente alla mente, preambolo gnoseologico di ogni dimostrazione filosofica, avvertirebbe san Bonaventura, non si traduce in una cognizione immediata e completa della sua essenza (il *quia est*); essa, tuttavia, è come il *surrogato* di questo intuito perfetto, di cui il viatore è costitutivamente mancante; un surrogato, dunque, capace di colmare soltanto approssimativamente *in hoc saeculo* quello iato tra finito ed infinito di cui è necessariamente cosciente l'ente creaturale intelligente. Ora, anche secondo Gioberti, a ben vedere, nonostante le accuse più volte rivolte all'ontologismo, l'intuito dell'Idea, infinitamente distante dalla *visione beatifica dei comprensori*, produce una conoscenza larvata ed incoativa dell'essenza infinita in cui Dio è più un *mistero* che un'evidenza: di fatto, scrive Gioberti, il nostro ontologismo, sempre «imperfetto e di riverbero», si radica in una creatura costitutivamente manchevole, in quanto finita ed indefinitamente distante dalla perfezione del principio, ed affetta accidentalmente da quella corruzione originale che turbò l'armonia dell'umana natura, «sottraendo l'animo all'ubbidienza di Dio, sottoponendola al corpo, e dando il predominio alle facoltà meno nobili su quelle più nobili» (PN, 40). Questa duplice imperfezione, dovuta all'imprescindibile costituzione creaturale dell'essere intelligente, da un lato (*l'imperfezione ontologica*), e al-

l'alterazione cosmica conseguente alla caduta originale dell'uomo, dall'altro (*imperfezione storico-contingente*), è espressa da Gioberti in una nota di fondamentale importanza dell'*Introduzione*, in cui riecheggia la tesi bonaventuriana secondo cui «Dio è conosciuto dai comprensori perfettamente, dai viatori semipienamente [...]; e ciò in un modo prima della caduta, in un altro modo dopo di essa» (24), ovvero *per speculum clarum* e *per speculum et in aenigmate*. In questa nota, dunque, Gioberti paragona la prima imperfezione ad un panno che s'interpone tra l'occhio e il sole, panno le cui trame impediscono una visione chiara e distinta del disco solare (simbolo platonico dell'Idea) nella sua interezza (questa è la *imperfezione estensiva*); l'altra ad una macchia piccolissima che ricopre appena una piccola maglia del panno, producendo in un unico punto dell'occhio densissime tenebre, sebbene il resto della visione non venga compromesso in alcun modo (questa è la *imperfezione intensiva*). La seconda imperfezione, storica e contingente, non fa che sommarsi alla prima, naturale ed ontologica; difatti, scrive Gioberti nella *Teorica de sovranaturale*, «l'imperfezione nativa e attuale dell'uomo, oltre all'escludere la perfezione in modo semplicemente negativo, importa una tale alienazione dal bene e una tanta difficoltà di conseguirlo, che non si dee confondere colla difettuosità primitiva, e vuol essere piuttosto riputata *corruzione* che *imperfezione* di natura» (TS, nota IX, 210). Ora, dalla combinazione di queste due cause di difetto della visione, secondo Gioberti, nasce la nozione di *Sovrintelligibile*, che è una sorta di «residuo inestricabile, una specie d'incognita filosofica, o vogliam dire una *quantità irrazionale* e *irriducibile*, per usare il linguaggio dei matematici», che rimane sul fondo della nostra cognizione intuitiva (DP, 168). Si tratta del *sembiante misterioso di Dio* che si svela soltanto nel suo rimanere celato e nel suo sottrarsi all'occhio dell'intuito, quasi punto oscuro ed «eclissi parziale» degli effluvi luminosi dell'Idea.

A tratti, leggendo le suggestive pagine giobertiane che concernono la nozione del sovrintelligibile, si ha l'impressione di trovarsi di fronte ad una vera e propria *Ontologia del mistero dell'Essere*: «L'essere si rischiarà da sé stesso, come intelligibile. Ma

(24) *Commentaria in quatuor libros sententiarum*, cit., tomo I (in *I librum Sententiarum*), q. 3, concl., col. 74B.

l'intelligibilità risponde inadeguatamente all'essere, cioè a dire, che non tutto l'essere ci apparisce come intelligibile. V'ha una parte di esso, di cui abbiamo solo un'idea astrattissima e generalissima, senza il menomo concetto concreto, e che concretizziamo in virtù di una credenza istintiva: ella è l'essenza» (TS II, nota XXVI, 226). Si tratta della «sfera inaccessibile del mistero», la quale nasce «dall'oscurità impenetrabile, che involge l'essenza dell'Ente» (ISF II, 225): una sfera di cui possiamo avere soltanto un vago presentimento, ma della cui realtà effettiva siamo assolutamente certi. Proprio da questa nozione del mistero dell'Essere, per lo più ignorata dai pensatori del passato, secondo Gioberti la ricerca filosofica deve prendere nuovo slancio e vigore (25).

Per la centralità acquisita dalla nozione di Sovrintelligibile, conformemente alle riflessioni di Agostino e Bonaventura (fedeli interpreti del dettato paolino), l'idea intuita perde così il carattere di «sole degli spiriti», che per semplice irraggiamento, senza alcuna opacità ed ostacolo alla propria originaria autoprofusione teofanica, si stende su tutte le menti create. Essa, quasi *Giano bifronte*, concilia in sé evidenza e mistero, intelligibile e sovrintelligibile, conoscenza e ignoranza (il richiamo va qui a Dionigi e Cusano, ed alla tenebre luminosissime della *docta ignorantia*); per cui ogni atto conoscitivo, stagliandosi nell'orizzonte "chiaroscuro" dell'intuito, è sempre una conoscenza imperfetta e rischiosa, che può centrare il «disco visibile» dell'Idea, aumentando così la sua vicinanza e prossimità alla creatura intelligente; oppure avere per oggetto il sovrintelligibile, il suo semblante

---

(25) «Ella è cosa singolare, ma vera, che in tutta la storia della filosofia, da Pitagora a Platone insino all'Hegel e al Rosmini, non si è mai atteso a ricercare, se in effetto la mente umana comprenda qualche elemento inintelligibile, la cui realtà sia pure indubitata, e quali siano le attinenze di questo principio misterioso colla facoltà conoscitiva e colle altre potenze dell'animo nostro. Certamente tutti i metafisici di polso, e gl'ingegni profondi hanno presentito e riconosciuto il mistero dell'intelligenza e delle cose; ma niuno, che io mi sappia, s'è applicato a verificare psicologicamente la nozione stessa di mistero; credendo forse che la sua intrinseca incomprendibilità si opponga ad ogni ricerca in questo proposito. Ma qual sia la ragione di questo silenzio universale della filosofia, certo si è che una lacuna così rilevante diede luogo a errori gravissimi, e che le scienze speculative piglieranno in parte un aspetto novello, ogni qual volta l'analisi psicologica del sovrintelligibile non sarà più scordata o negletta dai filosofi»: TS II, 33.

ascoso, il «*dosso* [che] è l'opposto del *viso*», cioè «le tenebre nel loro antagonismo colla luce» (*Pr* II, 428), vedendo così affondare sempre più la luce spirituale dell'idea dell'Ente nell'abissalità umbratile del mistero e nella notte sacra dell'ignoranza. L'intuito, nell'afferrare «l'atto creativo come evidenza e mistero e l'Idea come intelligibile e sovrintelligibile» (*RC*, 202), partecipa infatti ad entrambi gli aspetti del *Logos* divino, ed è dunque in se stesso scisso, illuminato ed oscurato nello stesso tempo dall'Ente che gli si manifesta come essenzialmente *incipite*. Esso accoglie in sé l'evidenza di una presenza indiscutibile e perentoria, e l'aspetto enigmatico di ciò che non può mai essere colto nella sua completa trasparenza, il *Sovrintelligibile*, quasi volto misterioso dell'Idea che rifugge ad ogni pieno apparire. L'intenzionalità ontologica espressa dall'intuito, più che essere il segno di una partecipazione del tutto scontata e priva di opacità all'assoluto, indica così per Gioberti un rapporto ontologico che reca in sé le tracce di una perdita, di una mancanza, di un allontanamento e del venir meno di una condizione primigenia in cui l'uomo e Dio stavano «a faccia a faccia», ed in cui il sovrintelligibile era, se non del tutto assente, senz'altro ridotto al minimo.

L'intelligibile, scrive Gioberti,

essendo rispetto a noi limitato dal sovrintelligibile, ha radice nella inaccessa essenza di Dio, come un raggio guizzante dalla sfera del sole, ombreggiata di arcane macchie e ascondente sotto l'aureola luminosa *un nocciolo oscuro e opaco*. Dalla qual mescolanza di luce e di tenebre nasce il *chiaroscuro* delle nostre cognizioni (*DBn*, 182).

se non pervenesse impulso dai desideri. Essa infatti appare per così dire desiderata. Ora, l'uomo è caratterizzato dal desiderio della conoscenza, della felicità e della pace. Il santo ribadisce che si tratta di un desiderio, che non abbandona mai l'uomo, perché fa parte della sua stessa natura e dunque non è nulla di accidentale, transitorio o intermittente. Queste affermazioni non hanno bisogno di particolari prove, perché è la nostra esperienza interiore che ci mostra che sono vere.

Iniziati tutti desideriamo conoscere e questo fin da bambini, quando chiediamo il perché di tutto: il sapere è di gioia. Aristotele lo ha sottolineato con insistenza, precisando che il sapere più alto è quello che si cerca non per fini pratici, ma per la gioia di sapere e che il fine dell'uomo è la contemplazione della verità, che lo rende felice. Ma tutti noi desideriamo ap-

