



STORIADELMONDO

Periodico Telematico di Storia e Scienze Umane

© Angelo Gambella 2017-26 – già © Drengo srl 2002-2017 - Proprietà letteraria riservata
Periodico telematico a carattere tecnico scientifico professionale
Registrazione Tribunale di Roma autorizzazione n. 684/2002 del 10.12.2002
Direttore responsabile: Roberta Fidanzia
ISSN: 1721-0216
Rivista con Comitato scientifico internazionale e referaggio anonimo (peer review)

STORIADEL MONDO



Periodico telematico di Storia e Scienze Umane
<http://www.storiadelmondo.com>
Numero 102 (2026)

[Editoria.org](http://www.editoria.org)

in collaborazione con

**Medioevo
Italiano
Project**

Associazione Medioevo Italiano
<http://www.medioevoitaliano.it/>



Società Internazionale per lo Studio dell'Adriatico nell'Età Medievale
<http://www.sisaem.it/>

© Angelo Gambella 2017-26 – già © Drengo srl 2002-2017 - Proprietà letteraria riservata
Periodico telematico a carattere tecnico scientifico professionale
Registrazione Tribunale di Roma autorizzazione n. 684/2002 del 10.12.2002
Direttore responsabile: Roberta Fidanzia
ISSN: 1721-0216
Rivista con Comitato scientifico internazionale e referaggio anonimo (peer review)

Tommaso Valentini

***Perché tornare a leggere Gioberti.
L'eredità filosofico-politica e l'attuale rinnovamento degli studi***

1. Una possibile riscoperta del pensiero di Gioberti e l'attuale rinnovamento degli studi

In questo saggio vengono analizzati i motivi che possono spingere ancora oggi il ricercatore di ambiti filosofici e storico-politici ad interessarsi del pensiero e dell'azione del torinese Vincenzo Gioberti (1801-1852). Oggi si assiste, infatti, ad una graduale riscoperta del pensiero giobertiano che, seppur ancor timida e incipiente, costituisce un invito a tornare a leggere con profitto questo classico della filosofia italiana. Nelle pagine che seguono ci si sofferma, perciò, sugli elementi fondamentali e più originali della produzione di Gioberti: in particolare, vengono presi in esame l'originale elaborazione di una "filosofia del linguaggio" ricca di risonanze ontologiche e teologiche, la visione della storia e l'ermeneutica del cristianesimo, espressa in opere postume come la *Protologia* e *Della filosofia della Rivelazione*. Le riflessioni della parte conclusiva del saggio sono dedicate, invece, ai "cantieri aperti" della ricerca scientifica: ci riferiamo, da una parte, all'eredità filosofico-politica che Gioberti ha lasciato in Italia presso numerosi autori come, per esempio, Luigi Stefanini e Augusto Del Noce, e dall'altra, allo studio della complessa ricezione del pensiero giobertiano oltre i confini italiani, in paesi come la Russia e gli Stati Uniti. Dalla seconda metà dell'Ottocento, in Italia, l'attenzione per il pensiero di Gioberti è sempre stata costante, almeno fino agli anni Sessanta del Novecento, soprattutto all'interno delle correnti idealistiche, spiritualistiche e personalistiche. Basti pensare alle interpretazioni di carattere storiografico e speculativo, ormai classiche, proposte da Bertrando Spaventa¹, Giovanni Gentile², Giuseppe Saitta³, Lorenzo Giusso⁴, Michele Federico Sciacca⁵ e, non da ultimo, alla lettura ermeneutica di Luigi Stefanini, sulla quale ci soffermeremo anche nelle pagine seguenti.

Dagli anni Settanta l'interesse storiografico e filosofico per Gioberti si è, tuttavia, generalmente attenuato a causa del prevalere di altre espressioni di pensiero, come quelle legate ai cosiddetti "maestri del sospetto" (Marx, Nietzsche e Freud). Negli ultimi lustri il pensiero di Gioberti è stato, invece, fatto oggetto di rinnovata attenzione e valorizzazione, sia sul piano filosofico-teoretico che storico-politico, in Italia e non solo.⁶ Ci riferiamo, in particolare, ai recenti volumi,

¹ B. SPAVENTA, *La filosofia di Vincenzo Gioberti*, Stabilimento Tipografico di F. Vitale, Napoli 1863, 1870²; Id., *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, [si tratta del titolo dato da Giovanni Gentile il quale nel 1908, presso Laterza, cura un'edizione del volume di Spaventa che aveva come titolo originario: *Prolusione e introduzione alle lezioni di filosofia nella Università di Napoli*, 1862] a cura di A. Savorelli, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2003.

² G. GENTILE, *Rosmini e Gioberti*, Tipografia Nistri, Pisa 1899.

³ G. SAITTA, *Il pensiero di Vincenzo Gioberti*, Principato, Messina 1917; seconda edizione riveduta e accresciuta: Vallecchi, Firenze 1927.

⁴ L. GIUSSO, *Gioberti*, Garzanti, Milano 1948.

⁵ M.F. SCIACCA, *La filosofia nell'età del Risorgimento*, Vallardi, Firenze 1948: dedicate a Rosmini e Gioberti sono le pp. 227-334. Si leggono ancora con profitto, per chiarezza e precisione, anche le pagine di Eugenio Garin dedicate al pensiero giobertiano: a questo proposito si veda E. GARIN, *Storia della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 1966², Vol. III, pp. 1149-1180.

⁶ A questo proposito si vedano, per esempio, le pagine dedicate a Gioberti nel volume degli statunitensi Brian e

ben documentati, di Marcello Mustè, Alessio Leggiero, Gianluca Cuozzo, Paolo De Lucia e Tiziana Carena che mettono in evidenza i differenti aspetti per i quali il pensiero di Gioberti merita ancora di essere attentamente studiato. In particolare Cuozzo, Carena e De Lucia, richiamandosi anche alle indicazioni storiografiche di Stefanini, individuano in Gioberti una prospettiva ermeneutica *ante litteram* e una filosofia aperta alla trascendenza religiosa, che emerge soprattutto nelle opere postume come la *Protologia* e *Della filosofia della Rivelazione*.⁷ A Marcello Mustè si deve lo sforzo di far emergere le connessioni sistematiche tra metafisica giobertiana e teoria politica: egli sottolinea giustamente che «il pensiero politico di Gioberti presuppone e accompagna [un] difficile percorso speculativo. Il momento dell'osservazione empirica, dell'esperienza, della lezione delle cose, vi entra bensì, ma sempre mediato da un lavoro di elaborazione concettuale che richiama le categorie portanti della metafisica. Opere come il *Primato* e il *Rinnovamento* non si lasciano penetrare senza uno sforzo ermeneutico di ampio raggio, che miri a connettere la politica alla filosofia».⁸ Dobbiamo, invece, ad Alessio Leggiero un'indagine rigorosa sui motivi che hanno spinto le gerarchie ecclesiastiche dell'Ottocento ad inserire le opere giobertiane nell'Indice dei Libri Proibiti, spesso fraintendendo l'autentica visione di Gioberti del rapporto fede/ragione e, più in generale, la sua ricezione critica della modernità filosofica (da Cartesio a Kant) e dell'idealismo trascendentale tedesco (da Fichte ad Hegel).⁹

2. Il Vico di Gioberti: creatività linguistica e filosofia della storia

Un *fil rouge* che attraversa la produzione filosofica di Gioberti è il suo costante riferimento ad uno dei suoi autori e *maître à penser* preferiti: Giambattista Vico. Da questi egli riprende e rielabora con originalità i temi della creatività linguistica, della storia, intesa come corsi e ricorsi, e del diritto, concepito anche in riferimento al suo fondamento metafisico, ovvero al platonico “giusto in sé”. A tal proposito sono estremamente significative le parole con cui Gioberti celebra Vico come una delle voci più profonde della filosofia italiana. Il pensatore di Napoli, reagendo al razionalismo cartesiano, all'empirismo inglese e all'aristotelismo eccessivamente formale della scolastica barocca, torna agli *studia humaniora* e riflette, in maniera sistematica, sui principi fondamentali che stanno alla base del linguaggio, della storia e del diritto, rinvigorendo così, anche nella *Scienza nuova*, quella «protologia [che] si può meritatamente considerare come un privilegio della filosofia italiana».¹⁰ Secondo Gioberti, nel

Rebecca COPENHAVER, *From Kant to Croce. Modern Philosophy in Italy. 1800-1950*, University of Toronto Press, Toronto 2011; tr. it. e cura di S. Catalano, *Filosofia in Italia (1800-1950). Uno sguardo dall'esterno*, Prefazione di F. Meroi, Le Lettere, Firenze 2022, pp. 84-94; sulla ricezione di Gioberti nella cultura statunitense e, in particolare, presso Orestes A. Brownson (1803-1876) e il movimento trascendentalista legato a Ralph Waldo Emerson, si veda D. CARONITI, *Ontologismo e giobertismo in America*, in G. RICONDA e G. CUOZZO (a cura di), *Giornata giobertiana*, Trauben Edizioni, Torino 2000, pp. 219-241; sulla ricezione di Gioberti nella cultura russa del Novecento e, in particolare, presso Vladimir F. Ern (1882-1917), si veda R. VALLE, *Sapienza creatrice e metafisica della storia: Vladimir F. Ern e la ricezione di Gioberti e Rosmini in Russia*, in V. PARISI (a cura di), *Rosmini nella prospettiva europea*, Edizioni Rosminiane, Stresa 2015, p. 159-170.

⁷ Si vedano G. CUOZZO, *Rivelazione ed ermeneutica. Un'interpretazione del pensiero filosofico di Vincenzo Gioberti alla luce delle opere postume*, Mursia, Milano 1999, 2022²; T.C. CARENA, *La pneumatologia teologico-estetica di Vincenzo Gioberti*, Prefazione di V. Mathieu, Mimesis, Milano-Udine 2010; P. DE LUCIA, *La ragione nei limiti della pura rivelazione. Vincenzo Gioberti e la filosofia positiva*, Aracne, Roma 2012.

⁸ M. MUSTÉ, *La scienza ideale. Filosofia e politica in Vincenzo Gioberti*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2000, p. 9.

⁹ A. LEGGIERO, *Il Gioberti frainteso. Sulle tracce della condanna*, Prefazione di G. Cuozzo, Aracne, Roma 2013. Sui recenti orientamenti degli studi giobertiani si veda anche il saggio di L. MALUSA, *Dove vanno oggi gli studi su Vincenzo Gioberti?*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», 1-2, 2018, pp. 323-350.

¹⁰ V. GIOBERTI, *Il Primato morale e civile degli italiani*, [edizione originale 1843], Introduzione e note di G. Balsamo-Crivelli, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino 1925, Vol. II (*L'Italia è principe nelle scienze filosofiche*), p. 151.

primo Settecento «la vena speculativa si risvegliò in Italia col Vico; il quale per instaurare il realismo platonico e cristiano, ebbe l'idea stupenda di risalire alle sue prime origini, non greche, ma italiche, ripescando gli elementi della prisca sapienza pelasgica fra gli avanzi della lingua latina, e ricomponendo il corpo di quella, come i geologi moderni rifecero colle ossa sparse le moli e le fattezze organiche di un altro mondo. Ma il Vico non fu inteso a' suoi tempi, e anche ai dì nostri lo è da pochissimi. [...] La *Scienza Nuova* si può paragonare a una terra feconda, che Iddio campò nell'oceano e tenne lungo tempo incognita e disabitata, riserbandola alla curiosa industria di futuri nocchieri e coloni; così quell'opera stupenda, sepolta nella polvere delle biblioteche, ebbe un secolo dopo da che fu scritta il pregio di una riscoperta»¹¹. Gioberti riscopre, quindi, e dà rinnovato vigore alle critiche vichiane a Cartesio, padre del soggettivismo moderno o, meglio ancora, dello “psicologismo” che ha dimenticato l'oggettività del vero. Il vero, attesta Gioberti sulla scorta dei platonici Vico e Malebranche, è tale perché non può essere il risultato della speculazione umana: «lo spirito il possiede, perché lo ha ricevuto, non perché lo abbia trovato».¹² Agli occhi di Gioberti «Cartesio ha dunque scambiato il primo vero, l'Idea, col vero derivato, il *cogito* [...]. Vico si era ben accorto di questo ed aveva proposto contro la filosofia cartesiana la tesi del *verum-factum*: fare significa in Vico rifare, non vuol dire creare in maniera originaria. Il *verum-factum* vichiano esprimeva per Gioberti una proposizione che valeva indubbiamente rispetto a Dio ma che sarebbe stata falsa se fosse stata applicata agli uomini. Il vero che noi conosciamo non è infatti un fatto umano, ma un fatto divino. L'idea si pone e si organizza autonomamente, lo spirito umano l'intuisce perché essa gli si manifesta, e solo a questo punto tale spirito si ripiega sul suo intuito e, mediante la riflessione, ricostituisce nella sua mente l'Idea. Lo spirito umano intuisce direttamente Dio e fa da spettatore alla libera creazione continua con la quale l'Assoluto produce le cose».¹³

Uno degli elementi che Gioberti riprende da Vico, seppur con accenti originali, è sicuramente la concezione del linguaggio: «la parola è riflessione e creazione in un tempo unico. Il linguaggio è la madre, dunque, non l'ancella del pensiero e questo sarà il pensiero dominante nella speculazione filosofica giobertiana»¹⁴. Secondo Gioberti la conoscenza umana si attua come un passaggio dall'intuito aurorale (dell'essere e dei concetti) alla riflessione, da cui emerge piena consapevolezza e possesso dei contenuti dell'intuizione stessa: tuttavia lo svolgersi della riflessione, osserva il filosofo torinese, avviene grazie al *medium* insostituibile del linguaggio: «l'intuito vede simultaneamente [e in maniera ancora aurorale] ciò che è successivo nella riflessione. [...] La scienza è l'esplicazione dell'intuito per mezzo della riflessione e della

¹¹ Ivi, pp. 159-160.

¹² V. GIOBERTI, *Introduzione allo studio della filosofia*, III tomi, Bonamici e Compagnia, Losanna 1846, tomo II, p. 60. Come ricorda Gioberti nella postuma *Protologia*, «Vico interpreta la dottrina del Malebranche sulla visione ideale con questa formula: *Mens cogitando se exhibet: Deus in me cogitat: in Deo igitur meam ipsius mentem cognosco*». Gioberti sostiene la validità della formula «Iddio pensa in noi [...] in quanto distingue la ragione divina dalla umana, il pensiero e l'intelligente assoluti dal relativo, e mostra la presenza del primo nel secondo» (V. GIOBERTI, *Protologia*, Estratti riveduti sugli autografi da G. Balsamo-Crivelli, Introduzione e note di S. Caramella, Paravia, Torino 1924, p. 68).

¹³ F. FABBIANELLI, *Vincenzo Gioberti*, in Id., *Una filosofia «nebbiosa e selvaggia». Ricezione e trasformazione della filosofia classica tedesca in Italia*, InSchibboleth, Roma 2024, pp. 65-86, p. 69. Sulla ricezione del pensiero vichiano da parte di Gioberti si può leggere ancora con profitto il saggio di Santino CARAMELLA, *Gioberti e Vico. Studio sul vichianesimo di Gioberti e sulle origini della “Formola ideale”*, in «Giornale critico della filosofia italiana», III, 1922, pp. 264-283. La giobertiana “filosofia della creatività” può essere interpretata come uno sviluppo speculativo della concezione vichiana dell'*ingenium*: anche nella *Protologia* Gioberti ci ricorda che «l'ingegno [umano] somiglia a Dio quando disse: *Fiat lux*... Creare è proprio e essenziale del pensiero. Il nostro spirito crea continuamente. Creare non è altro che pensare» (V. GIOBERTI, *Protologia*, cit., p. 110). Nella visione giobertiana il pensiero e l'azione sono indissolubili, sono entrambi espressioni della libera creatività dell'uomo: pensare è già agire ed è azione creativa.

¹⁴ T.C. CARENA, *La pneumatologia teologico-estetica di Vincenzo Gioberti*, cit., p. 19.

parola»¹⁵. In continuità con Vico e i critici tedeschi del purismo della ragione kantiana (Hamann, Herder e Wilhelm von Humboldt), Gioberti sostiene che suoni e parole sono la condizione di possibilità del darsi di ogni conoscenza umana: la facoltà del linguaggio assume pertanto una dimensione cognitiva di fondamentale importanza. Inoltre, secondo Gioberti le origini delle differenti lingue umane – le *voces* – si radicano nell’universalità trascendente e creante del *Verbum* divino: questo fondamento metafisico del linguaggio è condizione di possibilità di un’intesa universale tra i parlanti, è un argine alla *confusio linguarum* e consente a tutte le differenti civiltà umane il possesso, almeno virtuale, di un patrimonio comune di valori etici e religiosi. Il filosofo torinese ci ricorda che «l’infusione sovranaturale del linguaggio fu accompagnata necessariamente dall’ispirazione di un ordine intero di idee. Un corpo di lingua è essenzialmente un sistema di scienza, la filologia primitiva fu una specie di enciclopedia sovrumaneamente ispirata: divinamente infuso il complesso degli intelligibili, cioè la metafisica, la morale e la religione».¹⁶ Come osserva Augusto Guzzo, in Gioberti «rimane costante l’affermazione di una rivelazione primordiale data al genere umano nella sua origine con la comunicazione della parola rivelata»: ¹⁷ già nella sua prima opera filosofica organica, la *Teorica del sovrannaturale* del 1838, Gioberti sostiene che «il primo linguaggio, non avendo potuto essere trovato dall’uomo, arguisce necessariamente una origine sovranaturale. Dal che séguita che la protologia, cioè la scienza esplicativa dell’origine del pensiero, ci conduce per rispetto alla civiltà ad un principio sovranaturale, non altrimenti che la cosmologia riguardo a tutta la natura».¹⁸ La “filosofia della parola”, proposta da Gioberti, affonda le sue radici nell’ermeneutica biblica e presuppone il “principio di creazione”, ovvero la “formola ideale” che, come è noto, sintetizza il sistema filosofico di Gioberti, ricco di risonanze neoplatoniche ed agostiniane: «l’Ente crea l’esistente, l’esistente torna all’Ente». Valerio Verra ha sottolineato, in maniera efficace, che nella visione filosofico-teologica di Gioberti «la creazione non va intesa come un atto avvenuto una volta per tutte nel passato, bensì come il rapporto fondamentale tra Dio e le cose, espresso da quella che Gioberti chiama la “formola ideale” e che dice “L’Ente crea l’esistente”; il che significa che l’intera realtà è frutto di un processo di creazione continua mediante cui le creature sono poste da Dio al di fuori di lui, ma sempre in rapporto a lui. [...] Gioberti sostiene che lo spirito umano conosce in quanto in ogni istante della sua vita intellettuale è spettatore diretto e immediato della creazione con una sorta di “intuito”. L’Idea è appunto il vero assoluto ed eterno in quanto si manifesta all’intuito dell’uomo. Proprio per questo la conoscenza, attingendo direttamente l’Idea, può essere veramente oggettiva e reale e si può evitare lo psicologismo»¹⁹ in cui, secondo Gioberti rimarrebbero invischiati il razionalismo cartesiano, la filosofia trascendentale kantiana e lo stesso Rosmini. Tuttavia Gioberti fa notare che il nostro spirito rimarrebbe smarrito nell’immensità dell’«oggetto ideale» – l’essere infinito nella sua ricchezza –, se non intervenisse la riflessione: quest’ultima «circoscrive e determina» la conoscenza intuitiva «vestendola di un sensibile», ossia dando forma sensibile all’intelligibile colto intuitivamente. «Proprio qui», osserva Verra, «si scopre la funzione del linguaggio: la parola è la “rivelazione” riflessa dell’Idea, ossia una “successione di sensibili” mediante i quali l’Idea rivela sé stessa allo spirito umano e attraverso cui il processo iniziato con l’intuito diretto dell’Idea giunge a compimento. Per questa ragione Gioberti polemizza aspramente contro le teorie settecentesche secondo cui il linguaggio avrebbe un’origine puramente umana e animale e

¹⁵ V. GIOBERTI, *Protologia*, cit., p. 68-69.

¹⁶ V. GIOBERTI, *Teorica del sovrannaturale o sia discorso sulle convenienze della religione rivelata colla mente umana e col progresso civile delle nazioni*, Hayez, Bruxelles 1838, § 43.

¹⁷ A. GUZZO, *Introduzione a V. GIOBERTI, Scritti scelti*, UTET, Torino 1974, p. 29.

¹⁸ V. GIOBERTI, *Teorica del sovrannaturale*, cit., § 40.

¹⁹ V. VERRA, *L’ontologismo di V. Gioberti*, in F. ADORNO, T. GREGORY, V. VERRA, *Manuale di storia della filosofia*, Vol. 3, di Valerio Verra, Edizioni Club degli Editori (su licenza Gius Laterza & Figli), Milano 1996, pp. 179-184, pp. 179-180.

afferma l'origine divina del linguaggio che, come la società, la religione e la natura, può essere spiegato solo mediante la creazione. Ciò non toglie che alla parola originaria, perfetta e divina, frutto diretto della creazione, siano seguite le diverse lingue costruite in gran parte dall'uomo, e perciò imperfette e inadeguate a esprimere l'Idea»²⁰.

Secondo Gioberti l'*Ens necessarium* è parola creatrice: Dio stesso, che è pienezza d'essere (*plenitudo essendi*), crea il mondo *ex nihilo* tramite la potenza generatrice della parola (*davar*) e si rivela attraverso la parola dei profeti e del Cristo. La creazione del mondo, come narra il *Bereschit* (il racconto della *Genesi* 1, 3-31), avviene nella parola e l'essenza stessa di Dio è *lógos*, *Verbum*, cioè pensiero-parola ed essere allo stesso tempo, secondo quanto afferma anche il celebre *Prologo* di Giovanni: «In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum». Questa identificazione dell'Essere con il *Verbum*, portata in Occidente dal messaggio ebraico-cristiano, ha spinto la filosofia a una tematizzazione ontologica sconosciuta al mondo greco classico: grazie a questa «immedesimazione sostanziale dell'Essere con il Verbo» – sottolinea Luigi Stefanini commentando Gioberti – «l'Essere a sé si pronuncia, manifestandosi a sé medesimo nell'atto dell'interna generazione e manifestandosi esteriormente nell'atto della libera creazione».²¹ A partire da questi presupposti teologici Gioberti ha proposto un'originale concezione secondo la quale la parola umana è *temmírio* (dal greco τεκμήριον: segno, testimonianza), segno che rimanda oltre sé stesso, all'Ente che ne è la fonte sorgiva. Un ulteriore elemento da considerare è il seguente: per Gioberti l'uomo non è spettatore inerte della realtà ma, in quanto *imago Dei*, si qualifica anche come suo “con-creatore”, e questo avviene anche tramite le potenzialità creative del linguaggio.²² L'uomo prolunga tramite le sue facoltà l'opera stessa di Dio; tale attività viene definita da Gioberti come *metessi*, come partecipazione umana alla creazione divina. Anticipando una sensibilità teoretica che sarà diffusa solo in seguito al *linguistic turn* del secondo Novecento, Gioberti considera la parola umana come un *actus*, come un'azione creativa tramite la quale il soggetto parlante produce nella realtà un qualcosa di nuovo e di inedito. Nella *Protologia* Gioberti afferma: «chi dà primo nome a una cosa, quegli ne è l'autore e l'operatore»;²³ «dire è anche fare, onde la medesimezza di *fari* [verbo latino che indica “parlare”] e *fieri* [“esser fatto”, “accadere”]». ²⁴ Colpisce soprattutto l'attualità di quest'ultima affermazione: in essa può persino essere vista un'anticipazione della teoria degli atti linguistici proposta da John L. Austin²⁵ e da John R. Searle e ripresa anche da Paul Ricoeur nel celebre volume *La metafora viva* (1975).

²⁰ Ivi, p. 180.

²¹ L. STEFANINI, *Personalismo giobertiano*, [pubblicato in «Giornale di Metafisica», 1952, 5, p. 545-558], in Id., *Personalismo filosofico*, Prefazione di Felice Battaglia, Morcelliana, Brescia 1962, pp. 210-234, p. 213.

²² Commentando la *Protologia* giobertiana Stefanini afferma: «con la sua faccia rivolta al soggetto, con la sua riflessione *ad intra*, la parola dà all'uomo il possesso di sé medesimo, e in ciò consiste la sua radice estetica; ma con la sua faccia rivolta *ad extra* essa allude a ciò che l'atto nostro non può esaurire, e diventa “vocabolario, grammatica, simbolica”» (L. STEFANINI, *Personalismo giobertiano*, cit., p. 232).

²³ V. GIOBERTI, *Protologia*, a cura di G. Bonafede, Istituto di Studi Filosofici, Edizione Nazionale, Roma-Milano 1983, vol. I, p. 263.

²⁴ V. GIOBERTI, *Protologia*, cit., vol. II, p. 216.

²⁵ L'intuizione di Gioberti secondo la quale “dire è anche fare” trova in Austin e negli altri teorici degli *speech acts* più ampie e dettagliate argomentazioni: è sorprendente tuttavia che il titolo stesso della più nota opera di Austin trovi in affermazioni del Gioberti quasi una medesima formulazione: cfr. J.L. AUSTIN, *How to do things with words*, Oxford University Press, Oxford 1962; tr. it. di M. Gentile e M. Sbisà, Introduzione di A. Pieretti, *Quando dire è fare*, Marietti, Genova 1974.

3. «Il protestantesimo applicato alla filosofia»: rilievi critici sul razionalismo cartesiano e l'idealismo trascendentale tedesco

Un ulteriore elemento del pensiero di Gioberti, oggetto oggi di rinnovata attenzione, è sicuramente il confronto critico del filosofo torinese con la modernità filosofica di matrice cartesiana e illuminista, e segnatamente con Kant e l'idealismo trascendentale post-kantiano. Il soggettivismo cartesiano rappresenta, per Gioberti, «il protestantesimo applicato alla filosofia»: ²⁶ la filosofia egologica moderna, da Cartesio a Kant e a Fichte, è dunque la figlia spirituale di Lutero e della Riforma protestante che con i suoi principi di interiorità (*Innerlichkeit*) e di libero esame delle Sacre Scritture, aveva lasciato spazio all'arbitrio, al solipsismo e, in ultima analisi, alla dissoluzione dei valori fondati sull'oggettività del vero. Lo psicologismo religioso, commenta Gioberti, è padre dello «psicologismo filosofico, e fonte di ogni errore»: ²⁷ conduce al sensismo, all'utilitarismo e, in ultima analisi, persino alla rivoluzione violenta nei confronti di ogni ordine etico-sociale. Il filosofo tedesco ricorda «le scene spaventevoli della passata rivoluzione francese» ²⁸ e cerca in sede religiosa e filosofica i germi di «quel doloroso travaglio che da tre secoli agita l'Europa». ²⁹ Come commenta Faustino Fabbianelli, «corrotti dal punto di vista religioso, i tedeschi hanno dunque accolto a braccia aperte la filosofia cartesiana, dal momento che l'hanno sentita vicina alla loro natura spirituale. Lutero aveva insegnato loro che l'uomo è in grado di apprendere la verità rivelata solamente attraverso la lettura e l'interpretazione dei libri sacri; Cartesio argomenta sulla stessa linea che il vero naturale può essere colto tramite la riflessione che lo spirito fa su se stesso. I tedeschi hanno dunque accettato lo psicologismo filosofico del pensiero cartesiano: la *Critica della ragion pura* di Kant, ad esempio, laddove propone una confutazione delle verità ontologiche, stabilendo che lo spirito umano può conoscere soltanto i fenomeni delle cose e mai le cose in sé, non fa che seguire la via psicologista battuta da Cartesio. Kant ha preso le mosse dal pensiero soggettivo stabilendo che la verità è sempre relativa all'uomo che la pensa; in questo non è riuscito a liberarsi dal tarlo profondo che attanaglia la filosofia europea, il sensismo. Sensistica era infatti per Gioberti ogni forma di pensiero che riteneva che della verità oggettiva si potesse parlare solo in riferimento al senso umano. L'autentica intelligenza è invece intuizione oggettiva dell'Idea e non, come in Kant, mera comprensione soggettiva del fenomeno». ³⁰ Si comprendono, allora, i motivi speculativi per i quali, secondo Gioberti, «il Kantismo è il Cartesianismo condotto alla sua perfezione», ³¹ è cioè una filosofia che si perde nello «psicologismo», nell'analisi del

²⁶ V. GIOBERTI, *Il Primato morale e civile degli italiani*, cit., Vol. II, p. 160.

²⁷ V. GIOBERTI, *Introduzione allo studio della filosofia*, cit., tomo II, p. 77. Del profondo legame della filosofia trascendentale tedesca con la Riforma luterana era convinto anche Hegel. Secondo il filosofo di Stoccarda, «la grande forma dello spirito del mondo che si è riconosciuta in quelle filosofie [di Kant, di Fichte e del giovane Schelling autore nel 1795 dello scritto *Dell'io come principio della filosofia*] è il principio del Nord e (per ciò che concerne l'aspetto religioso) del protestantesimo, ossia la soggettività» (G.W.F. HEGEL, *Glauben und Wissen, oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*, in «Kritisches Journal der Philosophie», Band II, Tübingen 1802, pp. 3-188; tr. it. di R. Bodei, *Fede e sapere o filosofia della riflessione della soggettività nell'integralità delle sue forme come filosofia di Kant, di Jacobi e di Fichte*, Milano, Mursia, 1990, p. 192).

²⁸ V. GIOBERTI, *Introduzione allo studio della filosofia*, cit., Proemio, p. 25.

²⁹ *Ibidem*. Come osserva anche Stefanini, «il libero esame di Lutero, il *cogito* di Cartesio, lo psicologismo sensistico, secondo Gioberti, hanno il loro equivalente politico nella dottrina della sovranità popolare cui si ispirarono i rivoluzionari di Francia» (L. STEFANINI, *Vincenzo Gioberti*, in Id., *Storia della filosofia nei principali problemi e sistemi*, Società Editrice Internazionale, Torino 1954, p. 298). Secondo Gioberti «la dottrina del Locke e del Rousseau sulla sovranità popolare non è altro che lo psicologismo applicato alla politica, e la subordinazione dell'ontologia alla psicologia nella scienza politica» (*ibidem*).

³⁰ F. FABBIANELLI, *Vincenzo Gioberti*, in Id., *Una filosofia «nebbiosa e selvaggia». Ricezione e trasformazione della filosofia classica tedesca in Italia*, InSchibboleth, Roma 2024, pp. 65-86, p. 71.

³¹ V. GIOBERTI, *Introduzione allo studio della filosofia*, cit., Proemio, p. 26.

“paesaggio interiore” del soggetto, finendo per dimenticare la fonte stessa dell’essere e della certezza oggettiva: l’*Ens necessarium* ovvero Dio.

Gioberti nella sua lunga e dolorosa polemica con Rosmini, seppur concorda con l’istanza di una filosofia che torni a teorizzare il fondamento ontologico della conoscenza e dell’etica, gli rimprovera di aver rinnovato «ingegnosamente le pretese e gli errori del Cartesismo tedesco, cioè del Kantismo»³²: l’idea dell’essere, di cui parla Rosmini nel *Nuovo saggio sull’origine delle idee* (1830), pare a Gioberti ancora eccessivamente astratta e formale, troppo legata allo “psicologismo” cartesiano e kantiano. «La ragione del Rosmini e del Kant», commenta Gioberti, «è schiettamente subiettiva, qualunque sia il nome con cui vien chiamata [...]; e una facoltà subiettiva non può fondare la scienza, né aiutar l’ingegno ad uscire dai cancelli psicologici, né porgere una salda base alla psicologia medesima. Quindi non è meraviglia se il Rosminianismo si è mostrato sinora così infruttifero nelle mani del suo autore, ch’egli ha saputo cavarne se non una morale insussistente e irsuta di spine e di sottigliezze scotistiche, sforzandosi indarno di spremere una ontologia qualunque».³³ Gioberti è perentorio nel sostenere che i principi filosofici rosminiani, non dissimili a quelli del «panteismo del Fichte e dell’Hegel, [...] irrepugnabilmente conducono [...] allo scetticismo e al nullismo; i quali sono l’ultimo termine del psicologismo, e lo stato attuale della scuola hegeliana il dimostra».³⁴

Le critiche di Gioberti alla filosofia moderna, da Cartesio a Kant e a Fichte, mostrano delle unilateralità e spesso non sono fondate con rigore su una lettura integrale delle opere, tuttavia hanno il pregio di far emergere con chiarezza alcuni punti deboli della speculazione moderna: il suo regredire innanzi alla comprensione integrale dell’essere e dei suoi principi primi, il suo risolversi in una filosofia della riflessione dove la mente, operando una *curvatio in se ipsa*, finisce quasi per dimenticare l’essere oggettivo, degenerando sovente in forme di scetticismo e di “nullismo”. A questo proposito, le critiche di Gioberti al pensiero moderno trovano delle importanti convergenze anche con le critiche che il suo contemporaneo Friedrich Heinrich Jacobi rivolgeva alla modernità filosofica di matrice cartesiana e soprattutto alla filosofia trascendentale di Kant e di Fichte: Jacobi accusa i due autori tedeschi di aver teorizzato una sorta di “spinozismo rovesciato” (*umgekehrter Spinozismus*) e di “egoismo speculativo” che porta alla perdita della realtà extra-soggettiva, ad una sorta di *annihilatio mundi* e, di conseguenza, al nichilismo. Jacobi e Gioberti si dimostrano concordi nel far emergere che il trascendentalismo di Kant e Fichte, assolutizzando il soggetto e i suoi apriori, si rivelano filosofie de-realizzanti e pertanto “all’ombra del nichilismo”.³⁵ Si noti, inoltre, che le critiche di Gioberti alla modernità

³² V. GIOBERTI, *Il Primato morale e civile degli italiani*, cit., Vol. II, p. 161.

³³ Ivi, pp. 161-162.

³⁴ Ivi, p. 162. Come è noto, Rosmini rispose puntualmente alle critiche giobertiane: A. ROSMINI, *Vincenzo Gioberti e il panteismo*, [1853], a cura di P.P. Ottonello, Città Nuova, Roma 2005.

³⁵ Come è noto, nel 1799 Jacobi prese parte alla polemica sul presunto ateismo di Fichte: dopo un’attenta riflessione sulle possibili conseguenze speculative delle prime edizioni della *Dottrina della scienza*, Jacobi interpreta l’idealismo trascendentale di Fichte come una forma di compiuto nichilismo, come una forma di “spinozismo rovesciato” che, in ultima analisi, finisce per negare la trascendenza di Dio e la libertà dell’uomo. Nella *Lettera a Fichte*, scritta da Jacobi nel marzo 1799, la filosofia trascendentale di Fichte, intesa come sviluppo radicale del trascendentalismo kantiano, viene interpretata come una filosofia “all’ombra del nichilismo”, *im Schatten des Nihilismus*. Nel sottolineare il possibile esito nichilista delle prospettive di Kant e di Fichte, Jacobi si sofferma in particolare sulla centralità conferita da entrambi i filosofi alla facoltà dell’immaginazione produttiva (*produktive Einbildungskraft*): commentando i testi fichtiani, Jacobi sottolinea che la produzione inconscia della realtà da parte dell’immaginazione produttiva si qualifica come una costituzione soggettiva “dal nulla e verso il nulla”, come un vuoto procedere dell’Io puro. Secondo Jacobi l’attività dell’immaginazione - così come viene descritta, per esempio, nel § 4 del fichtiano *Fondamento dell’intera dottrina della scienza* - finisce per chiudere la soggettività trascendentale in sé stessa, derealizzando e annichilendo la sua stessa originaria costituzione ontologica; la realtà prodotta inconsciamente dall’Io tramite la *Einbildungskraft* verrebbe ad assumere essa stessa una precaria consistenza ontologica: «annichilendo ho imparato a produrre. Mentre infatti risolvendo, scomponendo, giungevo al nulla fuori dell’Io, mi appariva chiaro che tutto era nulla eccetto la mia libera immaginazione [...]. Da questa immaginazione posso ancora far scaturire nuovamente, con

filosofica, in nome del suo peculiare “ontologismo”, trovano spesso profonde e inattese affinità con quelle prospettive del Novecento che hanno posto nuovamente al centro dell’attenzione la “questione dell’essere” (*Seinsfrage*): basti pensare alle critiche alla modernità razionalistica formulate da Heidegger o da un autore cattolico come Jacques Maritain.³⁶

4. *Nation building*: l’istanza del *Rinnovamento* morale e civile per la costruzione dell’Italia

Come viene riconosciuto da tutti gli storici, Gioberti ha svolto un ruolo fondamentale nel Risorgimento e, più in generale, nel processo italiano del *nation building*. Basti pensare ai tratti salienti del neoguelfismo giobertiano, del federalismo e del cattolicesimo liberale. Tuttavia per comprendere pienamente le istanze politiche di Gioberti non bisogna limitarsi alla lettura della fortunata opera del 1843 – *Del Primato morale e civile degli italiani* –, ma occorre analizzare gli elementi peculiari della sua opera politica più matura, la quale «segna il distacco del Torinese dal neoguelfismo e lo immette nell’ampio fiume del liberalismo».³⁷ Ci riferiamo al volume del 1851, *Del Rinnovamento civile d’Italia*, in cui Gioberti esprime posizioni politiche assai diverse da quelle del *Primato*, mostrando un vivo interesse anche per la questione sociale: si tratta di un’opera in cui, come ha indicato Angela Pietra, «la critica al conservatorismo e al democraticismo procede di pari passo. Al primo si rimproverano le tendenze municipalistiche e quella più in generale di osteggiare i movimenti liberali nella causa italiana per un ritorno agli ordini legittimisti del principato. Al secondo invece il puritanesimo cioè la confusione tra volontà legislatrice e arbitrio».³⁸ Nel *Rinnovamento* Gioberti, abbandonata l’idea neoguelfa di una federazione di stati italiani sotto la guida del Papa, valorizza il ruolo della monarchia sabauda nella realizzazione militare del processo unitario e si rivolge direttamente al popolo, facendosi banditore di un rinnovamento democratico della vita italiana ed europea. Auspicando una partecipazione ampia e responsabile del popolo alla vita politica, Gioberti sostiene che «la sovranità deve spandersi fino a immedesimarsi con il popolo tutto e questo esige l’istruzione delle classi popolari e la loro elevazione economica. Contrario al principio comunista dell’abolizione della proprietà, Gioberti afferma il carattere e la finalità sociale e morale di essa: e riconosce l’esigenza che lo stato intervenga nella trasmissione e nella distribuzione della ricchezza in modo da favorire il benessere del genere umano. Gioberti vedeva il rinnovamento italiano nel quadro del rinnovamento europeo e riaffermava la spiritualità del movimento storico attraverso il quale una Nazione può riconoscersi e affermarsi come realtà. Riconosciuta l’impossibilità di piegare il papato all’esigenza dell’unificazione nazionale, Gioberti additava nel Piemonte lo stato italiano che doveva assumersi il compito di condurla a termine».³⁹

un atto autonomo, tutti gli esseri quali erano prima che li riconoscessi, in quanto esistenti per sé, come nulla» (*Jacobi an Fichte*, Perthes, Hamburg 1799; tr. it. di G. Sansonetti, *Fede e nichilismo. Lettera a Fichte*, Morcelliana, Brescia 2001, p. 44). A questo proposito si vedano anche A. JACOVACCI, *Idealismo e nichilismo. La lettera di Jacobi a Fichte*, Cedam, Padova 1992; M. IVALDO, *Filosofia trascendentale e nichilismo. A partire dalla Lettera a Fichte di Jacobi*, in «Teoria», XIX/1 (1999), pp. 19-37. Un’originale interpretazione del pensiero trascendentale kantiano *im Schatten des Nihilismus* viene proposta da Armando Rigobello: A. RIGOBELLO, *Oltre il trascendentale*, Fondazione Ugo Spirito, Roma 1994, pp. 15-33; Id., *Il trascendentale kantiano all’ombra del nichilismo*, in Id., *Immanenza metodica e trascendenza regolativa*, Studium, Roma 2004, pp. 69-88.

³⁶ Si veda, in particolare, J. MARITAIN, *Trois réformateurs: Luther, Descartes, Rousseau*, Plon, Paris 1925; a cura di A. Pavan, *Tre riformatori: Lutero, Cartesio, Rousseau*, Morcelliana, Brescia 2001⁸. Sugli orientamenti critici di Maritain nei confronti della modernità filosofica si veda anche P. VIOTTO, *Il pensiero moderno secondo J. Maritain*, Città Nuova, Roma 2011.

³⁷ A. PIETRA, *Storia del movimento cattolico liberale*, Vallardi, Firenze 1948, p. 163.

³⁸ Ivi, p. 164.

³⁹ N. ABBAGNANO, *Gioberti: le dottrine politiche*, in Id., *Storia della filosofia*, Vol. 4, Gruppo Editoriale L’Espresso, Roma 2006, Vol. 4, pp. 449-453, pp. 450-452. Sul *Primato* e la categoria di neoguelfismo si vedano anche le pagine, ormai classiche, di Denis MACK SMITH, *Gioberti e il neoguelfismo*, in Id., *Il Risorgimento italiano*, Laterza, Roma-Bari

Uno degli aspetti più rilevanti e di perenne attualità della posizione di Gioberti è quello relativo ai rapporti tra etica, politica e diritto: il filosofo torinese, criticando Machiavelli e Hobbes, in scritti come *Del Buono* (1843) e nell'opera sistematica *Introduzione allo studio della filosofia* (1840), è perentorio nell'affermare il primato dell'etica sulla politica e sullo stesso diritto positivo, il quale è chiamato ad essere codificazione storica orientata all'Idea platonico-cristiana del giusto in sé. Gioberti sostiene che «l'imperativo [morale] non si contiene solamente fra i termini della morale privata, ma trapassa nel campo degli stati, de' reggimenti, e vi signoreggia sotto la forma augusta del diritto»⁴⁰. Come commenta giustamente Marcello Mustè, per il filosofo piemontese «la politica è subordinata alla morale, nel senso che trova nell'imperativo etico il suo fondamento. [...] Morale e politica si identificano non soltanto nei loro principi (l'imperativo), ma anche nei fini, giacché ambedue costituiscono l'aspetto dinamico del secondo ciclo creativo, dovendo cooperare con la provvidenza per il ritorno degli esistenti nell'Ente, cioè per l'avvento della palingenesi. [...] Il primato dell'imperativo morale, cioè dell'Idea stessa, garantisce che la politica venga intesa come regno del diritto e antitesi della forza».⁴¹ Strettamente connessa a questa visione della politica e del diritto è anche la concezione giobertiana della sovranità, in netta antitesi rispetto al paradigma moderno inaugurato da Bodin, ovvero quello della sovranità dello stato moderno *superiorem non recognoscens*. Richiamandosi al capitolo XIII della *Lettera ai Romani* di Paolo, Gioberti sostiene che il fondamento della sovranità risiede in Dio, *summum bonum*. «La sovranità – afferma Gioberti – è il supremo diritto sociale. E siccome i diritti relativi derivano dall'assoluto, la sovranità è radicalmente in Dio, e divino è il diritto, che la costituisce. L'Idea è il solo e vero sovrano, nel senso preciso della parola, e ogni governo legittimo, sia principato o repubblica, o di qual altra forma, è sostanzialmente teocratico».⁴² Per Gioberti solo Dio sarebbe l'unico sovrano veramente legittimo, ogni altro tipo di potere, come l'autorità esercitata da un uomo su un altro uomo, seppur legittimo, deriva da Dio e viene definito come “ministeriale”, come servizio per il bene pubblico. La stessa sovranità del popolo difesa dai contrattualisti moderni e dai democratici, secondo Gioberti, non è originaria e non va pertanto assolutizzata: *omnis potestas a Deo per populum*. Con queste sue considerazioni Gioberti non intende affatto essere antidemocratico ma, come Tocqueville, egli cerca di prevedere il rischio di possibili abusi del potere democratico: una democrazia radicale e disancorata da forti riferimenti etici e normativi potrebbe trasformarsi facilmente in una “dittatura della maggioranza”, in un esercizio della sovranità arbitrario e violento, irrispettoso e ostile nei confronti delle minoranze. Grazie a questo fondamento trascendente – nell'Idea platonico-cristiana del *bonum/iustum* – Gioberti evita che la “sovranità ministeriale” possa trasformarsi in un esercizio arbitrario di potere. Per il filosofo torinese «la sovranità non appartiene ad alcun organo particolare della comunità – né al principe, né al governo, né al popolo –, ma al corpo della nazione, che sta a significare la relazione e l'equilibrio fra i diversi poteri dello stato».⁴³

Inoltre, in virtù del fondamento teologico e trascendente della sovranità ogni potere umano viene costitutivamente desacralizzato e relativizzato: la trascendenza, di cui per Gioberti la

1973, vol. I, pp. 101-115; si veda anche E. BACCARINI, *Il contributo ideale di Rosmini e Gioberti al Risorgimento*, in FONDAZIONE GIACOMO MATTEOTTI (a cura di), *Pensiero politico e letteratura del Risorgimento*, Presentazione di A. Tornese, Rubbettino, Soveria Mannelli 2013, pp. 201-216.

⁴⁰ V. GIOBERTI, *Introduzione allo studio della filosofia*, cit., tomo III, p. 97.

⁴¹ M. MUSTÉ, *La scienza ideale. Filosofia e politica in Vincenzo Gioberti*, cit., p. 198.

⁴² V. GIOBERTI, *Introduzione allo studio della filosofia*, cit., tomo III, p. 82-83.

⁴³ M. MUSTÉ, *La scienza ideale. Filosofia e politica in Vincenzo Gioberti*, cit., p. 199. Gioberti sottolinea la vocazione politica della filosofia e ribadisce che compito specifico della saggezza filosofica è quello di temperare i difetti della stessa democrazia: «la civiltà moderna è essenzialmente industriale e commerciale; quindi democratica [...]. Il culto della filosofia a ciò giova. Tempra i difetti della democrazia, quali sono l'eccessiva parificazione, l'anteporre gl'interessi materiali ai morali, il disprezzo, noncuranza e invidia dell'ingegno» (V. GIOBERTI, *Protologia*, cit., p. 2).

persona umana è emblematica espressione, evita la tentazione sempre insorgente di “sacralizzare la politica”. Nella prospettiva ebraico-cristiana solo Dio, trascendenza di cui l’uomo è *imago*, è l’assoluto ed è il Signore: tutto il resto è relativo, finito, transeunte e fallibile. A tal proposito Dario Antiseri, proponendo una forma di liberalismo aperto alla trascendenza cristiana e, per molti aspetti, vicino a quello del *Rinnovamento* di Gioberti, ha correttamente osservato: «con il messaggio cristiano aveva fatto irruzione nel mondo l’idea che il potere politico non è il padrone della coscienza degli individui, ma che è la coscienza di ogni uomo a giudicare il potere politico. Per il cristiano solo Dio è il Signore, l’Assoluto. Lo Stato non è l’Assoluto: *Káysar* non è *Kýrios*. E con ciò il potere politico veniva desacralizzato, l’ordine mondano relativizzato e le richieste di Cesare sottoposte al giudizio di legittimità da parte di coscienze inviolabili, di persone “fatte ad immagine e somiglianza di Dio”». ⁴⁴

5. Protologia e palingenesi

Il pensiero di Gioberti ha un carattere protologico, sa interrogarsi cioè sui fondamenti metafisici – il principio di creazione –, e, allo stesso tempo, ha un carattere storico e metastorico, sa calarsi nel vissuto dei popoli e delle civiltà dando un orizzonte di senso, individuando una teleologia e un’escatologia. La già menzionata “formola ideale” – l’Ente crea l’esistente, l’esistente torna all’Ente – indica due cicli creativi, il primo protologico e il secondo palingenetico. Nella *Protologia* Gioberti, richiamandosi anche al neoplatonismo cristiano e alla prospettiva di Scoto Eriugena, afferma che «il primo ciclo creativo importa la creazione, il secondo la palingenesia. Il primo ciclo creativo la generazione e produzione; il secondo la rigenerazione e risoluzione. Genesi e Apocalisse»⁴⁵; egli chiarisce che «la creazione, quasi iperbole infinita, è una processione, un discorrimento infinito dal nulla a Dio. L’uscita delle cose dal nulla è la creazione o cosmogonia; la rientrata in Dio è la palingenesia».⁴⁶ Valerio Verra ha sottolineato giustamente l’importanza attribuita da Gioberti, anche in ambito filosofico, al mito biblico del “peccato originale”: nella visione giobertiana il «processo di caduta dalla perfezione originaria non riguarda solo il linguaggio, ma l’intera vita dell’uomo ed è essenziale per comprendere il significato della storia come processo di “palingenesi”; nella storia, dice infatti Gioberti, esplicando la “formola ideale”, l’esistente torna all’Ente, ossia il genere umano tende a riscattare la caduta e l’allontanamento dalla rivelazione e dalla perfezione originaria e a realizzare il proprio fine morale e spirituale di riconciliazione con Dio. Proprio rispetto a questo compito storico e religioso l’Italia, secondo Gioberti, si trova in una posizione privilegiata perché non ha mai perso del tutto il senso dell’unità profonda tra teologia e filosofia, e nel cattolicesimo ha conservato quel “magistero” che riafferma e prosegue il rapporto originario di rivelazione tra l’uomo e Dio».⁴⁷

Come sostiene correttamente Gianluca Cuzzo, «la filosofia giobertiana è una dottrina dell’origine – del pensiero (l’intuito), della morale e della civiltà (la rivelazione primitiva e cosmogonica) – nella stessa e identica misura in cui esso è una teleologia, una riflessione sul fine, allo stesso tempo, immanente e trascendente del mondo creato»⁴⁸. Per Gioberti «la deificazione

⁴⁴ D. ANTISERI, *Il liberalismo cattolico italiano dal Risorgimento ai nostri giorni*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010, p. 5.

⁴⁵ V. GIOBERTI, *Protologia*, cit., p. 195.

⁴⁶ Ivi, p. 190.

⁴⁷ V. VERRA, *L’ontologismo di V. Gioberti*, cit., p. 180. Sulla visione giobertiana della palingenesia come riscatto dell’umanità dallo *status naturae lapsae*, si veda anche G. CUOZZO, *Vincenzo Gioberti (1801-1852)*, in G. RICONDA, M. RAVERA, C. CIANCIO, G.L. CUOZZO (a cura di), *Il peccato originale nel pensiero moderno*, Morcelliana, Brescia 2009, pp. 725-752.

⁴⁸ G. CUOZZO, *Protologia e palingenesia nel pensiero di Vincenzo Gioberti*, in G. RICONDA e G. CUOZZO (a cura di), *Giornata giobertiana*, Trauben Edizioni, Torino 2000, pp. 133-158, pp. 133-134.

dell'universo è il solo fine ultimo dell'atto creativo»,⁴⁹ e si tratta di un fine nel quale il protagonista è l'uomo e il suo agire morale nella storia. Dunque l'uomo, grazie alla libertà e alla ragione che lo rende *imago Dei*, è chiamato ad essere il concreateore della realtà, il realizzatore di quel regno di Dio che è l'*ordo amoris*. La palingenesia è, dunque, l'*unio mystica*, è vita delle anime nell'assoluto, un assoluto che è *Amor per se subsistens*: «nello stesso uomo palingenetico l'amore e la beatitudine piglieranno una forma del tutto intellettuale». ⁵⁰ Tuttavia, osserva Gioberti, «la palingenesia lascierebbe di essere reale se ci fosse nota. La sua essenza sta nel mistero». ⁵¹ Richiamandosi anche al *De civitate Dei* di Agostino, Gioberti ci ricorda che la funzione delle istituzioni umane e soprattutto delle istituzioni religiose, come la chiesa, è quella di preparare nella storia la palingenesia, l'avvento del *Regnum Dei*, ciò che Leibniz definiva come “regno della grazia” e Kant come “regno dei fini” e “chiesa invisibile” (*unsichtbare Kirche*): si tratta, così Gioberti, della «unità palingenesiaca di tutte le intelligenze», ⁵² «è l'unificazione del genere umano, mediante i dogmi dell'unità di origine, dell'identità di natura, della fratellanza». ⁵³

Il filosofare di Gioberti è caratterizzato da una forte impronta teologica e per questo ha attratto le critiche, tra gli altri, anche del suo contemporaneo Giacomo Leopardi. Quest'ultimo ebbe occasione di conoscere Gioberti a Firenze nel 1828 presso il Gabinetto Vieusseux. Tra i due nacque una breve ma intensa amicizia intellettuale: il giovane Gioberti, rimanendo colpito dalla “mente gagliardissima” del poeta, condivise con lui, in quell'anno, il viaggio di ritorno da Firenze a Recanati, cementando un'amicizia basata sulla stima reciproca nonostante le diverse visioni filosofiche. ⁵⁴ Gioberti prende in seria considerazione il pessimismo leopardiano e, anche nelle opere postume, cerca di metterne in luce gli aspetti contraddittori: «Leopardi nega la palingenesia con tutto che riconosca l'infinità dell'amore. Ma ciò è contraddittorio» ⁵⁵. Il motivo teoretico principale del dissenso di Gioberti dal Leopardi è il sensismo, a cui il poeta si teneva fermo; così chiarisce Gioberti nella lettera inviata a Leopardi il 2 aprile 1830: «su di questo in tanto differiva dalle vostre opinioni filosofiche in quanto voi tenevate che ogni concetto della mente umana nasca dalla sensazione, e si contenga in essa, e io credeva che vi sieno alcuni concetti primitivi, naturali, universali, che non si possono dedurre dalla sensazione, e ridurre agli elementi di essa» ⁵⁶.

Anche il laico Benedetto Croce è rimasto sempre fortemente critico nei confronti del filosofare teologizzante giobertiano. Ad avviso di Croce l'assunzione in ambito filosofico del principio biblico di creazione resta uno degli elementi più problematici e discutibili del pensiero di Gioberti, al quale viene rimproverato un eccessivo *cogitare cum assentione* ai dati della rivelazione giudaico-cristiana. Ecco alcune parole, forse eccessivamente mordaci, di Benedetto Croce: «non mi è mai riuscito di gustare il Gioberti filosofo, perché l'ho sentito sempre scarso di acume critico e privo di originalità speculativa. [...] Le scritture filosofiche del Gioberti sono

⁴⁹ V. GIOBERTI, *Protologia*, cit., p. 187.

⁵⁰ Ivi, p. 199.

⁵¹ Ivi, p. 198.

⁵² V. GIOBERTI, *Riforma cattolica e Libertà cattolica*, a cura di E. Pignoloni, Marzorati, Milano 1969, p. 36.

⁵³ Ivi, pp. 36-37.

⁵⁴ Di Leopardi a Gioberti si conserva una sola lettera del 1829, pubblicata in *Epistolario di G. Leopardi*, a cura di P. Viani, Le Monnier, Firenze, 1892, Vol. 2, pp. 361-362, e riprodotta in nota nell'*Epistolario* giobertiano, a cura di G. Gentile e G. Balsamo-Crivelli, Firenze, Vallecchi, 1927, Vol. 1, p. 39: in quest'ultimo volume citato sono conservate cinque lettere di Gioberti a Leopardi, inviate tra il 1829 e il 1833.

⁵⁵ V. GIOBERTI, *Protologia*, cit., p. 192.

⁵⁶ V. GIOBERTI, *Epistolario*, cit., p. 41. Sulle diverse visioni del mondo dei due intellettuali italiani si vedano anche M. MUSTÉ, *Gioberti e Leopardi*, «La Cultura. Rivista di filosofia e filologia», XXXVIII, 1/2000, pp. 59-112; L. CAPITANO e A. MECCARIELLO (a cura di), *Dopo Leopardi. Rifrazioni contemporanee del leopardismo filosofico*, Mimesis, Milano-Udine 2025, pp. 67, 71, 98, 100, 233.

tutte piene di miti giudaici, cristiani e cattolici, accolti dall'autore e da lui dichiarati parte integrante, e anzi signoreggiante, del suo pensiero».⁵⁷

6. Fede e ragione: *Riforma cattolica* e “poligonìa del cattolicesimo”

Gioberti teorizza una precisa distinzione metodologica tra filosofia e teologia, individuando però tra i due ambiti una comune fonte ispirativa, ovvero il divino presente universalmente *in interiore homine* e ispirante le produzioni mitologico-narrative dei popoli: si tratta di produzioni simboliche e immaginifiche che, come i racconti del *Genesi* e del *Libro della sapienza*, sono ricche di quel contenuto veritativo ed etico che la ragione umana, dopo un lungo cammino, porta alla chiarezza del concetto. La prospettiva speculativa dell'autore torinese si caratterizza per il tentativo di raggiungere una sintesi virtuosa in grado di unificare le verità cristiane, espresse nelle Sacre Scritture in forma narrativa, allegorica e simbolica, con una ricerca filosofica razionale condotta *iuxta propria principia*. Va sottolineato, inoltre, che la forma religiosa di cui si nutre il pensiero di Gioberti, sacerdote formatosi presso gli oratoriani, non ha nulla di dogmatico o di rigidamente confessionale: sulla scorta di Cusano egli si fa interprete di una universale *religio in rituum varietate* e, nei suoi ultimi scritti, giunge a teorizzare una poligonìa dello stesso cattolicesimo. Gioberti si propone ai suoi contemporanei come un riformatore politico e religioso, teso a ripensare l'essenza stessa del cattolicesimo al quale aderisce: «essendo universale, [il cattolicesimo] dee essere tale anche riguardo alle varie tempre intellettuali, ed essere accomodato a tutte, dal selvaggio al filosofo. Dee accomodarsi a tutto, senza dismettere però la sua unità. Dee insomma essere tale che risolva il problema seguente: trovare un sistema di religione che sia uno senza lasciar d'essere molteplice, e risponda a tutti i gradi dello sviluppo metessico degli intelletti. Questa virtù del cattolicesimo chiamasi poligonìa: poiché il poligono è uno, ma ha lati infiniti. Il cattolicesimo dee avere un lato obbiettivo che risponda a ogni qualità subbiettiva. Vi sono perciò tanti cattolicismi quanti gli spiriti umani».⁵⁸ Commentando il “liberalismo teologico” di questi passi, Pietro Prini ci fa notare che «Gioberti aveva compreso che non c'è nulla di più profondamente religioso nell'uomo che non sia la sua libertà».⁵⁹

Secondo Gioberti tra la ragione e la fede deve necessariamente esserci una *concordia non discors*, poiché entrambe hanno un'unica fonte, la verità divina: «Dio allumò due faci, la ragione e la rivelazione. La ragione è anche divina e la posseggono i secolari».⁶⁰ Il filosofo torinese, anche negli ultimi scritti editi postumi, sostiene pertanto che «la ragione e la rivelazione sono sorelle. La prima è subordinata alla seconda solo in ordine alla parola e al sovrintelligibile. Fuori di ciò [la ragione] è libera. Coloro che tirano il *docete* a far della scienza un monopolio clericale non se ne intendono».⁶¹ Dopo le fratture tra *fides et ratio* di tanta parte della modernità, Gioberti intende «recuperare l'unità profonda di teologia e filosofia, non nel senso di subordinare

⁵⁷ B. CROCE, *Del Gioberti filosofo*, [1942], *Filosofia, poesia, storia. Pagine tratte da tutte le opere a cura dell'Autore*, Ricciardi Editore, Milano – Napoli 1951, pp. 175-192, p. 175.

⁵⁸ V. GIOBERTI, *I frammenti “Della riforma cattolica” e “Della libertà cattolica”*, a cura di C. Vasale, CEDAM, Padova 1977, pp. 118-119. La tesi giobertiana della “poligonìa del cattolicesimo” costituisce una ripresa, seppur con tratti originali, della teoria della “poligonìa del vero” elaborata da Niccolò Cusano: questi è il teorico di una verità religiosa universale e fondante che nel corso della storia si è presentata ed è stata percepita in modi diversi e numerosi: *una religio in rituum varietate*. Si tratta della dottrina filosofica che intende il presentarsi della verità filosofico-teologica in molteplici modalità e sfumature ermeneutiche: «laddove il *poligono* è simbolo della totalità della verità, ogni suo *lato* rappresenta invece la capacità riflessiva e con-creativa delle particolari civiltà umane, le quali si sforzano di superarsi nella propria parzialità, per rappresentarsi quanti più *lati* possibili, fino ad avvicinare l'intero della figura poligonale, partecipando finalmente all'armonia della totalità» (E. PILI, *La filosofia italiana tra il problema dell'essere e la questione antropologica*, in M. MARIANELLI, L. MAURO, M. MOSCHINI, G. D'ANNA (a cura di), *Anima, corpo, relazioni. Storia della filosofia da una prospettiva antropologica*, Vol. 2, Città Nuova, Roma 2023, pp. 489-505, p. 498).

⁵⁹ P. PRINI, *L'idea di creazione in Gioberti e “la dotta barbarie intellettuale dei moderni”*, in G. RICONDA e G. CUOZZO (a cura di), *Giornata giobertiana*, cit., pp. 15-22, p. 22.

⁶⁰ V. GIOBERTI, *Riforma cattolica e Libertà cattolica*, cit., p. 27.

⁶¹ Ivi, pp. 27-28.

estrinsecamente la filosofia alla teologia o viceversa, ma riportandole entrambe alla fonte unitaria da cui discendono: la creazione. Proprio il principio di creazione, mostrando che la filosofia e la teologia non sono divise nella loro fonte, attesta che non devono disgiungersi, anche se ciascuna deve rimanere entro i propri limiti»⁶².

Partendo da questi presupposti Gioberti critica duramente gli intellettuali illuministi, quali, per esempio Voltaire e D'Holbach, che vedono nella religione solo superstizione e inganno creati dal clero e dai potenti per sottomettere le classi umili e incolte. Gioberti, richiamandosi anche a Vico e alla *sapientia* latina e patristica, rivendica la funzione civilizzatrice della religione e segnatamente del cristianesimo: «il Cristianesimo è civiltà e religione, mira alla terra e al cielo. [...] Civiltà e religione, terra e cielo, non son due cose disgiunte, ma solo distinte, cioè i due gradi di un unico corso. Civiltà è una religione iniziale, religione è una civiltà compiuta».⁶³ Il cristianesimo costituisce perciò non la negazione, bensì il compimento e l'inveramento della civiltà: la fede «si occupa delle cose della terra indirizzandole però al cielo. Il Cristianesimo tutto serba, ma tutto santifica col fine. Non toglie nulla, ma solo aggiunge. Innalza il finito a una potenza infinita. È sommamente positivo».⁶⁴ La visione giobertiana del cristianesimo è tutt'altro che tradizionalista e conservatrice: il progressismo teologico ed ecclesiologico di Gioberti emerge soprattutto nella lunga e aspra polemica che ebbe con i gesuiti e gli esponenti più retrivi all'interno delle gerarchie ecclesiastiche.⁶⁵ Mettendo in luce i mali di un mancato dialogo della chiesa con le istanze più autentiche e genuine della modernità, – istanze, nel loro fondamento, cristiane –, Gioberti rimprovera l'aridità della vita ecclesiastica dei suoi tempi: nel secolo dell'illuminismo e anche nei primi decenni dell'Ottocento «la teologia è diventata stazionaria e il clero cattolico ha dismessa la scienza. La teologia moderna non solo è stazionaria, ma regressiva e inferiore a quella del medio evo; giacché non v'ha oggi maestro in divinità comparabile a San Tommaso o San Bonaventura. Mentre le altre discipline tanto crebbero, la teologia è diventata una mummia».⁶⁶ Quello difeso da Gioberti è un “cattolicesimo liberale”, favorevole alla libertà di stampa, contrario alla censura, ai roghi e all'intolleranza. Egli è icastico nell'affermare che «Dio rompe il medioevo e creò l'età moderna».⁶⁷ Gioberti si sforza, quindi, di far derivare dalla dogmatica cattolica tutte le più alte acquisizioni etiche e civili del mondo moderno. Dall'Incarnazione egli deduce, per esempio, la «dignità della natura umana, l'uguaglianza, la fratellanza»; dalla «Maternità divina della Vergine» egli fa derivare la «dignità della donna, l'uguaglianza coll'uomo»; dal «Peccato originale» fa emergere l'eziologia del «male sociale da combattere continuamente»; nella «Chiesa cattolica universale» scorge il paradigma teologico della terrena «unione del genere umano»; dai «Concili» fa derivare, come conquiste moderne e liberali, le «assemblee rappresentative».⁶⁸

Le riflessioni di Gioberti sul mancato dialogo costruttivo della chiesa con la modernità trovano delle puntuali convergenze con le riflessioni che, in quegli stessi anni, Rosmini proponeva nel celebre e discusso volume *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, scritto nel 1832 ma pubblicato per prudenza nel 1848. Tuttavia, nelle pagine editte postume della *Riforma cattolica*, Gioberti si spinge anche oltre le istanze riformatrici rosminiane, proponendo una vera e propria rivoluzione della teologia, coinvolgente anche istituzioni secolari come il celibato del clero e la stessa liturgia. A suo parere la Riforma cattolica consiste nel «levare i disordini attuali della Chiesa»: tra questi egli individua «la potestà temporale del papa; inutile e dannosa»; «l'ignoranza di

⁶² V. VERRA, *L'ontologismo di V. Gioberti*, cit., p. 179.

⁶³ V. GIOBERTI, *Riforma cattolica e Libertà cattolica*, cit., p. 33.

⁶⁴ Ivi, p. 36.

⁶⁵ Si veda V. GIOBERTI, *Il Gesuita moderno*, Bonamici e Compagni, Losanna 1846-1847.

⁶⁶ V. GIOBERTI, *Riforma cattolica e Libertà cattolica*, cit., p. 29.

⁶⁷ Ivi, p. 38.

⁶⁸ Ivi, pp. 30-31.

molti tra i chierici»; la «teologia indietro di più secoli» e «il gesuitismo che domina nella scienza, nel culto, nella disciplina, ecc. rende la religione avversa alla civiltà»; «il difetto di libertà moderata nei preti e nei vescovi. Troppa dipendenza dei preti»; «ozio di molti chierici, istituzioni e occupazioni inutili»; «soverchie pratiche religiose [...]: venalità e grettezza del culto. Mortori, ecc. Leggi del magro, del digiuno»; «fondazione di atenei ecclesiastici, d'istruzione sublime»; «far solo vescovi uomini ingegnosi e dottissimi»; «difetto di educazione civile e forte nei chierici»; creazione di «due classi di preti, i celibi e i non celibi»; «riforma radicale del monachesimo. Abolizione dei frati inutili»; «concorso dello stato nell'educazione e istruzione dei chierici»; «riforma legale, disciplinare, suntuaria». ⁶⁹ Si domanda, quindi, Gioberti: «sono sperabili tutte queste riforme? Sì; per forza dell'ambiente sociale. Altrimenti il cattolicesimo non sarebbe immortale». ⁷⁰ Richiamandosi all'antico principio per cui «*ecclesia semper reformanda est*», Gioberti ha proposto riforme ecclesiastiche che saranno realizzate, almeno in parte, solo a partire dal Concilio Vaticano II.

Da quanto detto si evincono alcuni motivi per tornare a leggere con profitto un autore classico come Gioberti, profeta del Risorgimento, apologeta della libertà e riformatore della vita cristiana, che ha dedicato tutta la sua vita ad una «ricezione critica del moderno» e all'analisi delle prospettive filosofiche, politiche e teologiche a lui contemporanee, come quelle elaborate dai francesi Félicité de Lamennais e Victor Cousin ⁷¹. Purtroppo ci duole constatare che la presentazione del pensiero filosofico di Gioberti, nei più recenti manuali di «storia della filosofia» per le scuole secondarie superiori, sta diventando sempre più esigua e superficiale. ⁷² Un fugace accenno al neoguelfismo giobertiano si trova, invece, in pressoché tutti i manuali di storia politica e sociale dell'Ottocento, scritti per le scuole superiori: si tratta però di testi, di carattere storico e storiografico, dove la prospettiva «utopica» del Gioberti del *Primato* viene solitamente presentata come un momento di passaggio verso le più «mature» riflessioni e azioni politiche di Mazzini e Cavour, e dove, comunque, i fondamentali aspetti speculativi del pensiero di Gioberti non vengono trattati.

6. La ricezione della «metafisica civile» giobertiana nella cultura russa e statunitense

La giobertiana «metafisica civile» è una postura di pensiero e di azione che ha trovato fertile terreno di ricezione anche in significativi settori della cultura americana e russa. In Russia il pensiero di Gioberti è stato conosciuto da autori di ispirazione platonico-cristiana come Pavel A. Florenskij ed è stato attentamente studiato da un autore come Vladimir F. Ern: quest'ultimo

⁶⁹ Ivi, pp. 60-61.

⁷⁰ Ivi, p. 61. Si noti che le istanze giobertiane di *renovatio* della chiesa, della stessa vita cristiana e della società tutta trovano anche in Dante un punto di riferimento, il Dante del *De Monarchia* e della *Divina Commedia*, letti e commentati dal giovane Gioberti. Si pensi alle giobertiane *Chiose dantesche*, edite postume nel 1866 da Bruno Fabricatore presso i Fratelli Morano di Napoli. La prospettiva di Dante è particolarmente congeniale a Gioberti poiché il sommo poeta «oppone sempre al mondo presente il mondo avvenire; non guarda le cose nel loro passaggio, ma nella loro permanenza nell'eternità; quindi non coglie in esse que' generi di valori che passano, la gloria umana, il piacere [...]; poiché col passare degli eventi si perde l'orma di tutto questo; ma le guarda in quello, che perennemente dura, cioè nella loro moralità e immoralità, persuaso che lo aver presente la vita futura è di gran vantaggio alla vita presente; poiché ci insegna a regolarla come si dee, e ad estimarla né più né meno del suo vero valore. Ecco quello che fa Dante; il quale nel suo gran poema contempla la storia umana nelle sue relazioni con l'eternità. [...] [Si tratta di una] contemplazione veramente dallo spirito evangelico» (V. GIOBERTI, *Osservazioni sulla «Divina Commedia» di Dante*, in Id., *Scritti scelti*, a cura di A. Guzzo, UTET, Torino 1974, pp. 373-378, pp. 376-377).

⁷¹ Si vedano le *Considerazioni sopra le dottrine religiose di Vittorio Cousin*, pubblicate da Gioberti in Appendice alla sua *Introduzione allo studio della filosofia* (1840) e la *Lettera intorno alle dottrine filosofiche e politiche del Sig. Di Lamennais*, Tipografia L. Guidotti, Lucca 1845.

⁷² Colpiscono negativamente, per esempio, le poche righe dedicate a Gioberti nel volume 3 della *Storia della filosofia*, a cura di Umberto ECO e Riccardo FEDRIGA, Laterza, Roma-Bari 2014, p. 257.

nel 1811 soggiornò in Italia dove raccolse materiali per lo studio di Rosmini e di Gioberti, filosofi nei quali egli trovava una teoria del *lógos* aperto all'ulteriorità religiosa e agapica, una teoria alternativa rispetto al paradigma, tipicamente moderno, di una ragione strumentale e calcolante. Nel 1916 Ern pubblica un volume, a Mosca, interamente dedicato a Gioberti. Nella *Premessa* egli spiega al lettore russo le ragioni del suo interesse per un autore italiano, il cui pensiero sa oltrepassare gli orizzonti nazionali: «Gioberti ci riporta al grande, “regale” cammino delle ricerche filosofiche universali. Il pensiero di Gioberti è uno dei più acuti e significativi momenti della filosofia mondiale nel XIX secolo. Perciò la sua dottrina, oltre all'avvincente novità del compito storico-filosofico, presenta in sé un diretto appello al ricercatore, perché non si limiti soltanto al ruolo dello storico e del narratore, ma introduca nell'esposizione un'autonoma illuminazione dell'oggetto: cosa tanto più necessaria per il fatto che le basi dell'ontologismo di Gioberti, assunte in chiave universale e creativa, rivestono un significato attuale per la filosofia contemporanea. Il genio del pensiero italiano rifiorisce in Gioberti in senso universale e si propone come patrimonio che appartiene non soltanto al suo radicamento in un popolo, ma anche nella sua appartenenza all'umanità». ⁷³

Negli Stati Uniti il pensiero di Gioberti è stato valorizzato soprattutto nell'ambito del cosiddetto movimento trascendentalista e democratico, i cui esponenti di rilievo furono, tra gli altri, Ralph Waldo Emerson e Orestes Augustus Brownson, studiosi dell'idealismo tedesco e di filosofi francesi come Victor Cousin. Brownson ha avuto il merito di presentare il pensiero di Gioberti al pubblico anglo-americano, inserendolo nel contesto delle grandi correnti della filosofia europea del primo Ottocento: nel 1864, all'interno della rivista «Brownson's Quarterly Review», egli pubblica il saggio *The Giobertian Philosophy*, nel quale si propone di «presentare la filosofia giobertiana [...] nel modo più completo e organico possibile». ⁷⁴ Brownson sottolinea con efficacia i motivi per i quali vale la pena impegnarsi a studiare il pensiero del filosofo italiano: «Gioberti ha investigato le relazioni fra ragione e rivelazione, fede e scienza, chiesa e stato, religione e civiltà e ha tentato di definire scientificamente il terreno reale sul quale l'antagonismo esistente tra loro sparisce e un'armonia dialettica si trova fondata e praticamente preservata. Il suo genio, così come la sua cultura, sono enciclopedici e le sue opere possono essere studiate con eguale vantaggio da dotti, artisti, filosofi, teologi e cultori delle cosiddette scienze esatte. Gioberti fu un patriota, un italiano e un ardente amante della libertà, sebbene non precisamente nel senso dei democratici [giacobini] europei. Egli ebbe l'audacia di dire un giorno, in presenza di un amico, che “il popolo avrebbe potuto, senza pericolo per lo stato, essere ammesso ad avere un'ampia partecipazione al governo”. Le sue parole furono riferite alla polizia e, nottetempo, gli fu ordinato di lasciare il territorio del Regno di Sardegna entro dodici ore». ⁷⁵

7. Il “personalismo giobertiano”: l'interpretazione di Luigi Stefanini

Un ulteriore “cantiere aperto” di studi è rappresentato dalla ricezione di temi e istanze giobertiani nella filosofia italiana del Novecento, segnatamente presso autori come Luigi Stefanini, Michele Federico Sciaccia, Augusto Guzzo, Carlo Mazzantini, Luigi Pareyson e Augusto Del Noce. Anche per motivi di spazio, in questo *paper* ci limitiamo ad indicare i motivi più originali della ripresa del pensiero giobertiano presso Luigi Stefanini e Augusto Del Noce.

⁷³ V.F. ERN, *Filosofija Džoberti*, tr. it. (parziale) di R. Salizzoni, in G. RICONDA e G. CUOZZO (a cura di), *Giornata giobertiana*, cit., pp. 327-336, p. 327: in questo volume compare anche un saggio di Roberto Salizzoni dal titolo *La ricezione di Gioberti in Russia. Vladimir Ern*, (Ivi, pp. 243-265).

⁷⁴ O.A. BROWNSON, *The Giobertian Philosophy*, tr. it. di D. Caroniti, in G. RICONDA e G. CUOZZO (a cura di), *Giornata giobertiana*, cit., pp. 269-326, p. 269.

⁷⁵ Ivi, p. 270.

Nel 1952 il trevigiano Luigi Stefanini, nel «Giornale di Metafisica», pubblica un saggio significativo dal titolo *Personalismo giobertiano*, inserito successivamente anche all'interno dell'opera postuma *Personalismo filosofico*:⁷⁶ questo saggio è di particolare importanza poiché in esso Stefanini riassume gli aspetti più significativi della sua originale interpretazione del pensiero filosofico-politico di Gioberti, proposta nell'ampia e ben documentata monografia del 1947 dedicata al filosofo del Risorgimento italiano.⁷⁷ Gioberti è un autore che, insieme a Platone e Agostino, costituisce un punto di riferimento fondamentale per la formazione di Stefanini: importanti temi stefaniniani sia di carattere teoretico che politico-educativo costituiscono, infatti, una ripresa e una rielaborazione critica di intuizioni giobertiane. Ci riferiamo, in particolare, alle indagini di Stefanini relative alla visione critica del razionalismo moderno e del trascendentalismo kantiano, all'elaborazione di una metafisica teorizzata a partire dalle dinamiche interiorità umana, all'accentuazione del valore creativo del linguaggio, alla ricerca di un rinnovato equilibrio tra fede e ragione e, non da ultimo, all'istanza di una palingenesi della vita politica che sappia trovare rinnovate energie in un sano amor di patria e nell'apertura verso vasti orizzonti cosmopolitici. Si tratta di temi e motivi che Stefanini elabora a partire da un intenso studio di Gioberti, autore al quale egli dedica attenzione sin dagli anni Venti del Novecento e che contribuisce a far conoscere nelle scuole secondarie superiori anche tramite la pubblicazione di antologie critiche: si pensi al volume del 1927 *Il problema della conoscenza in Cartesio e in Gioberti*, nel quale Stefanini commenta estratti dell'opera giobertiana *Introduzione allo studio della filosofia* (1839-1840), presentando la prospettiva di Gioberti come una possibile risposta speculativa alle aporie in cui cadrebbe il soggettivismo razionalistico di matrice cartesiana. Gioberti critica, infatti, l'autoreferenzialità e la presunta autonomia assoluta del *cogito* cartesiano, mera certezza logica senza verità ontologica: Stefanini sottolinea che Gioberti, anche sulla scorta dell'oratoriano francese Malebranche e di romantici tedeschi come Franz von Baader, declina il *cogito* nella forma di *cogitor a Deo*. Nella prospettiva giobertiana, definita come ontologismo, ogni atto di pensiero e ogni esistenza finita trovano la loro fonte sorgiva nell'essere infinito e trascendente, *id quod dicimus Deum*. In Gioberti il filosofo trevigiano scorge un paradigma di pensiero da cui prendere le mosse per una solida ricostruzione metafisica, dopo i riduzionismi di tanta parte della modernità filosofica (razionalismo teso all'espunzione del trascendente, empirismo ad esito scettico, idealismo e storicismo assoluti), e per un rinnovamento etico-civile dell'Italia postbellica.

Come viene riconosciuto anche dalla critica storiografica degli ultimi decenni,⁷⁸ la monografia di Stefanini del 1947 offre un'interpretazione del pensiero di Gioberti che prende le distanze sia dalla storiografia di ispirazione cattolica che seguendo Rosmini accusava Gioberti di immanentismo e di panteismo,⁷⁹ sia dalla storiografia idealistica i cui principali esponenti sono Giovanni Gentile e Giuseppe Saitta. Secondo Stefanini «di codesto Gioberti rieducato alla scuola di Spaventa, Gentile e Saitta noi possiamo servirci utilmente per penetrare viepiù il senso dello hegelismo del primo e dell'attualismo degli altri due, ma ne traiamo scarso giovamento per conoscere la via effettivamente percorsa dal nostro»⁸⁰. Stefanini sottolinea che «invece di coartarlo in un'interpretazione immanentistica o razionalistica, bisogna liberare il suo [di Gioberti] pensiero dagli impacci a lui posti dalla brevità della vita e dalle distrazioni del

⁷⁶ L. STEFANINI, *Personalismo giobertiano*, [pubblicato in «Giornale di Metafisica», 1952, 5, pp. 545-558], in Id., *Personalismo filosofico*, con una prefazione di Felice Battaglia, Morcelliana, Brescia 1962, pp. 210-234.

⁷⁷ Cfr. L. STEFANINI, *Gioberti*, Fratelli Bocca Editori, Milano 1947.

⁷⁸ Si vedano, in particolare, i già citati studi di Gianluca Cuozzo e Tiziana Carena: G. CUOZZO, *Rivelazione ed ermeneutica. Un'interpretazione del pensiero filosofico di Vincenzo Gioberti alla luce delle opere postume*, Milano, Mursia, 1999, 2022²; T. CARENA, *La pneumatologia teologico-estetica di Vincenzo Gioberti*, cit.

⁷⁹ Si veda, in particolare, A. ROSMINI, *Vincenzo Gioberti e il panteismo*, [1853], a cura di P.P. Ottonello, Città Nuova, Roma 2005.

⁸⁰ L. STEFANINI, *Gioberti*, cit., p. 416.

combattimento, per far rivivere in noi ciò che di più fecondo e attuale è nel lascito generoso della sua mente insonne e della sua volontà costruttiva».⁸¹ Gioberti rappresenta inoltre, per Stefanini, l'autore che nell'Ottocento ha saputo meglio mettere in luce i possibili esiti negativi del trascendentalismo di derivazione kantiana: «non conosco» – afferma Stefanini – «pensatore moderno che abbia esplicitato tanta penetrazione, quanto il Gioberti, nell'intendere e correggere il trascendentalismo moderno nel suo errore iniziale, da cui discendono necessariamente l'immanentismo e il panteismo. L'errore consiste nel considerare l'attività spirituale come formale, anziché quale formante; nel risolvere la spiritualità in vacua legalità, che avrebbe bisogno di riempirsi di determinazioni concrete e sensibili per non svanire nel nulla».⁸² Stefanini valorizza soprattutto la *Protologia* giobertiana, opera che, seppur incompiuta, può essere interpretata in senso personalistico. È in questo testo edito postumo, infatti, che Gioberti, criticando l'astrattezza impersonale della ragione cartesiana, kantiana ed hegeliana, sostiene chiaramente che «la ragione è personale in ogni sua parte. Come facoltà umana ella partecipa della personalità dell'uomo; come verità obbiettiva ella è la stessa personalità divina».⁸³

In particolare Stefanini valorizza il Gioberti teorico di una “filosofia della persona” in grado di superare i riduzionismi unilaterali del pensiero moderno e che sa indicare la via per una rinnovata “metafisica dell'essere personale”: l'intuito originario di cui parla Gioberti già nella *Teorica del soprannaturale* (1838) è la percezione aurorale da parte dell'uomo di sussistere in una pienezza d'essere creante che supera e trascende la dimensione dell'umano. Stefanini sottolinea che Gioberti, come Rosmini, è dominato dall'esigenza di ritrovare l'*oggettività* delle nostre conoscenze e la *trascendenza* di Dio: per questo egli cerca di fuoriuscire dallo “psicologismo” di tanta parte del pensiero moderno di matrice cartesiana, sensista ed idealista che, accentuando l'immanenza dell'idea nella psiche umana, finisce per negare la possibilità stessa di una realtà metafisica, ovvero la presenza di un *Ens necessarium* che crea e trascende ogni dimensione mondana.⁸⁴ Secondo Gioberti, per evitare immanentismo e scetticismo «non c'è che un mezzo: sostituire allo *psicologismo* l'*ontologismo*, cioè concepire l'Idea, non più come un fatto soggettivo, un concetto nostro, [...] ma come il *Vero assoluto ed eterno, in quanto si affaccia all'intuito dell'uomo*. [...] Col Gioberti il *Primo psicologico* è il *primo ontologico*: cioè il primo pensiero o la prima idea della psiche umana è il primo Essere, è Dio: non un'idea di Dio, come per Rosmini, ma Dio stesso».⁸⁵ Tuttavia, commenta Stefanini, la teoresi giobertiana rimane ancorata ai limiti epistemologici della condizione umana: di questa presenza divina *in interiore homine* non si ha mai una conoscenza piena ed esaustiva. Si tratta, piuttosto, di un avvertimento originario comune ad ogni individuo e, allo stesso tempo, a tutti i popoli e a tutte le civiltà che per

⁸¹ L. STEFANINI, *Personalismo giobertiano*, cit., p. 233.

⁸² *Ibidem*, pp. 214-215. Importanti considerazioni storiografiche sulle peculiarità dell'interpretazione stefaniniana di Gioberti si possono trovare anche in G. CAPPELLO, *Luigi Stefanini dalle opere e dal carteggio del suo archivio*, Fondazione Stefanini - Europrint Edizioni, Treviso 2006, in particolare nelle pagine dal titolo *Il Gioberti* (pp. 513-538), e nel saggio di P. ARMELLINI, *Luigi Stefanini interprete di Gioberti: aspetti teorici e politici di un protagonista del Risorgimento italiano*, in F. SILLI – T. VALENTINI (a cura di), *Il personalismo sociale di Luigi Stefanini. Fondamenti, valori e motivi di attualità*, Studium, Roma 2023, pp. 103-121.

⁸³ V. GIOBERTI, *Protologia*, a cura di G. Bonafede, Istituto di Studi Filosofici - Edizione Nazionale, Roma-Milano 1983, vol. I, p. 194.

⁸⁴ Ecco come Stefanini riassume, in maniera efficace, i motivi teorico-sociali più profondi per i quali Gioberti critica lo “psicologismo” di tanta parte della modernità filosofica: «dallo *psicologismo* o, come possiamo dire, dal *soggettivismo*, derivano l'arbitrio individuale, l'utilitarismo, la falsa democrazia che vuole sottomettere lo Stato al capriccio delle masse ignoranti, e così via. Questa malattia della modernità ha origine dal soggettivismo di Lutero e di Cartesio: quello ridusse la religione all'arbitrio del credente, questi fece derivare dall'atto soggettivo del pensare ogni altra conoscenza, e persino pospose la dimostrazione dell'esistenza di Dio alla certezza immediata che l'uomo ha di sé stesso» (L. STEFANINI, *Vincenzo Gioberti*, in Id., *Storia della filosofia nei principali problemi e sistemi*, Società Editrice Internazionale, Torino 1954, pp. 293-300, pp. 294-295).

⁸⁵ L. STEFANINI, *Vincenzo Gioberti*, in Idem, *Storia della filosofia nei principali problemi e sistemi*, cit., p. 295.

esprimere tale presenza divina hanno utilizzato forme immaginifiche e mitologiche: la rivelazione giudaico-cristiana viene, quindi, interpretata da Gioberti come la raggiunta consapevolezza, nella pienezza dei tempi, di quell'avvertimento del divino che accomuna tutte le civiltà e che si è espresso nelle forme mitologiche più disparate.

Uno degli elementi più originali dell'interpretazione di Gioberti, proposta da Stefanini, è l'accentuazione dei tratti personalistici del pensare giobertiano. Stefanini nelle prospettive di Gioberti e di Rosmini individua gli elementi fondanti per una visione integrale della persona umana, caratterizzata da una ragione e da una libertà che la rendono *imago Dei*. Gioberti e Rosmini possono essere, quindi, considerati i padri ottocenteschi di quel personalismo che costituirà una corrente peculiare della filosofia italiana, attiva fino ai nostri giorni, con autori come Armando Rigobello, Giuseppe Goisis e molti altri.⁸⁶

8. La categoria giobertiana di “restaurazione creatrice” e la mancata ricezione di Gioberti nell'attuale paradigma dell'*Italian Thought*

Augusto Del Noce ha sottolineato, a più riprese e in differenti circostanze, che il pensiero di Gioberti ha un particolare interesse etico-politico, in grado di offrire utili orientamenti che vanno anche al di là del suo contesto storico. Egli osserva giustamente che l'ontologismo giobertiano costituisce una vetta metafisica di quello sviluppo del pensiero moderno che trae le sue origini in Malebranche e nell'influsso che quest'ultimo avrebbe avuto su Vico; inoltre, a partire dagli scritti e dalle azioni politiche di Gioberti, che arrivò a ricoprire la carica di Presidente del Consiglio del Regno di Sardegna (dal 16 dicembre 1848 al 21 febbraio 1849), Del Noce fa emergere una visione del Risorgimento come “restaurazione creatrice”.

Del Noce sostiene giustamente, negli anni Sessanta, che «il problema Gioberti ha un particolarissimo interesse perché nel suo pensiero, così come è esposto nella *Introduzione allo studio della filosofia*, coesistono lo sviluppo, dichiarato, della linea Malebranche-Vico e lo schema storiografico dell'antimoderno portato alle conseguenze estreme».⁸⁷ A partire dall'impianto metafisico del suo pensiero Gioberti ha saputo individuare nel Risorgimento l'istanza di una “restaurazione creatrice”: si tratta di una restaurazione dei valori platonico-cristiani che è da intendere anche come una reazione alla svolta soggettivistica, sensistica, rivoluzionaria e giacobina della modernità laica e secolarizzata. Tuttavia non si tratta di una semplice riproposizione di valori del passato, né tantomeno di un ritorno a pensieri e istituzioni medievali: Gioberti con il suo volume *Rinnovamento* e la sua radicale *Riforma cattolica* ha avuto il coraggio di indicare la via per una reale rigenerazione, in senso liberale e autenticamente moderno, delle istituzioni statali ed ecclesiastiche, precorrendo l'istanza di Leone XIII «vetera novis augere et perficere». Del Noce ribadisce che «il tratto più singolare del pensiero di Gioberti è che si deve parlare per lui, anche se non ha propriamente usato questa formula, dell'idea di una “restaurazione creatrice”. Mi pare che soltanto rispetto ad essa il concetto di Risorgimento acquisisca un carattere proprio che lo distingua da quelli di reazione e di rivoluzione».⁸⁸ A questo proposito commenta in maniera opportuna Giuseppe Ricorda, «come all'idea di

⁸⁶ Sulle differenti figure e posture filosofiche del personalismo italiano mi limito ad indicare il recente volume a cura di C. CIANCIO, V. POSSENTI, G. RIVOLTA, *Il personalismo italiano. Dal secondo Novecento ad oggi*, Mimesis, Milano-Udine 2025.

⁸⁷ A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, [prima edizione: 1964], Bologna, Il Mulino, 1990⁴, p. 527, n. 13.

⁸⁸ A. DEL NOCE, *Per una interpretazione del Risorgimento (Il pensiero politico di Gioberti)*, in «Humanitas», n. 16, 1961, p. 16-40, p. 35. Dello stesso autore si veda anche il saggio *Interpretazioni revisionistiche e interpretazione storica del Risorgimento (A proposito di una proposta interpretativa su Gioberti)*, «Civitas», n. 12, novembre-dicembre 1961, p. 15-34; in questo saggio Del Noce risponde alle osservazioni critiche che gli aveva rivolto Nicola Matteucci: N. MATTEUCCI, *Interpretazioni del Risorgimento: un nuovo revisionismo cattolico*, «Il Mulino», marzo 1961, pp. 151-157.

rivoluzione è sottesa una filosofia (da Rousseau a Marx), come al conservatorismo è sottesa una filosofia [quella di autori tradizionalisti e antirivoluzionari come l'inglese Edmund Burke e il francese De Maistre], una filosofia è sottesa al Risorgimento come creazione di un nuovo ordine politico, quella appunto che nell'idea di restaurazione creatrice si esprime, idea che permette di liberare quello che Del Noce chiamerà "pensiero tradizionale" dalle sue deviazioni reazionarie». ⁸⁹ Del Noce chiarisce, quindi, che la "restaurazione creatrice" auspicata dalle vette filosofiche più alte del Risorgimento, *in primis* Rosmini e Gioberti, è anzitutto una «rivoluzione "morale" [...], una rivoluzione che coincide con una restaurazione di valori e con un approfondimento e con una purificazione della tradizione. Sono rivoluzionari in questo senso Mazzini (onde l'opposizione, di una radicalità assoluta, che lo divide da Marx) e, con maggior approfondimento di pensiero Gioberti». ⁹⁰

Va osservato, tuttavia, che la prospettiva di Gioberti è stata finora, forse ingiustamente, esclusa dal paradigma del cosiddetto *Italian Thought*, inaugurato da Roberto Esposito con il volume del 2010, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*. Da quanto detto anche in queste pagine, si può asserire che anche in Gioberti, il quale conobbe pure il momento scettico ⁹¹ e il dramma dell'esilio (a Parigi e a Bruxelles), si può trovare quella categoria di vita, in relazione sempre tesa con la politica e la storia, che costituirebbe il nucleo essenziale dell'*Italian Thought*, della via tipicamente italiana alla filosofia, che ha trovato espressioni paradigmatiche in Dante, Machiavelli e Vico. Roberto Esposito osserva giustamente che in Italia «fin dal suo esordio – tra l'inizio del secolo XVI e la prima metà del XVIII – vita, politica e storia costituiscono gli assi di scorrimento di un pensiero in buona parte esterno alla piega trascendentale in cui resta, invece, impigliata la sezione più cospicua e influente della filosofia moderna» ⁹². Il pensiero di Gioberti, anche per la sua propensione al confronto costante con la letteratura, la storia, le arti e le antiche mitologie (comprese quelle indiane e semitiche, analizzate nelle opere postume come *Della filosofia della Rivelazione*, edita nel 1856, a cura di Giuseppe Massari), rappresenterebbe un tipico esempio di "filosofia italiana": quest'ultima sarebbe infatti caratterizzata dalla «singolare propensione [...] nei confronti del non filosofico». ⁹³ Il pregiudizio antimetafisico di Esposito ha prodotto, tuttavia, l'esclusione ingiusta dal paradigma del "pensiero italiano" di grandi elaborazioni filosofiche ottocentesche come quelle di Gioberti e di Rosmini.

La prospettiva di Gioberti può essere, inoltre, compresa anche all'interno di quello stile di pensiero, tipicamente italiano, definito da Remo Bodei come filosofia della "ragione impura",

⁸⁹ G. RICONDA, *Gioberti e la filosofia torinese del '900*, in G. RICONDA e G. CUOZZO (a cura di), *Giornata giobertiana*, cit., pp. 109-122, p. 116.

⁹⁰ A. DEL NOCE, *Rivoluzione, Risorgimento, Tradizione*, [saggio pubblicato nella rivista «L'Europa», VI, n. 17, 15 ottobre 1972], in Id., *Rivoluzione, Risorgimento, Tradizione. Scritti su «L'Europa» (e altri, anche inediti)*, a cura di F. MERCADANTE, A. TARANTINO, B. CASADEI, Giuffrè, Milano 1993, pp. 427-443, p. 431. La categoria delnociana di Risorgimento è stata oggetto di particolari studi da parte di Paolo Armellini, anche in connessione all'interpretazione delnociana del pensiero di Rosmini e di Gioberti e alla generale interpretazione "transpolitica" della storia: si vedano, per esempio, P. ARMELLINI, *La categoria di Risorgimento in A. Del Noce*, in «Acta Philosophica», 19, 2010, pp. 181-188; Id., *Augusto Del Noce e la questione del Risorgimento*, in G. PICENARDI (a cura di), *Tra Cesare e Dio: la cultura del Risorgimento a 150 anni da Porta Pia*, Edizioni Rosminiane, Stresa 2022, pp. 149-163; Id., *Gioberti tra filosofia e politica*, in «Storia del Mondo. Periodico telematico di Storia e Scienze umane», n. 100, maggio 2025 [saggio disponibile on line: <https://www.storiadelmondo.com/>].

⁹¹ I *Pensieri* e le *Meditazioni* giovanili attestano un Gioberti inquieto, attento lettore dello scettico Sesto Empirico e che conobbe lo smarrimento del dubbio: «il pirronismo combattè sempre in me con la fede» (V. GIOBERTI, *Meditazioni filosofiche inedite*, pubblicate dagli autografi della Biblioteca civica di Torino da Edmondo Solmi, Barbera, Firenze 1909, p. 45).

⁹² R. ESPOSITO, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino p. 12. Si vedano anche R. ESPOSITO, *Italian Thought*, in Id., *Da fuori. Una filosofia per l'Europa*, Einaudi, Torino 2016, pp. 157-205; C. CLAVERINI, *Roberto Esposito e l'Italian Thought*, in Id., *La tradizione filosofica italiana. Quattro paradigmi interpretativi*, Quodlibet, Macerata 2021, pp. 105-124.

⁹³ R. ESPOSITO, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, cit., p. 12.

“impura” perché contaminata dall’empirico, dalle passioni politiche e dalla storia, pur nella ricerca, almeno intenzionale, di fondamenti metafisici e normativi. A parere di Bodei, «la filosofia italiana dà [...] il meglio di sé nei tentativi di soluzione di problemi in cui si scontrano universale e particolare, logica ed empiria. Questi stessi problemi scaturiscono dai nodi della vita associata e dagli intrecci variabili, nella coscienza individuale, fra la consapevolezza dei limiti imposti dalla realtà e le proiezioni di desiderio, fra l’opacità dell’esperienza storica e la sua trascrizione in immagini e concetti, tra l’impotenza della morale e la durezza del mondo, tra il pensiero e il vissuto».⁹⁴

⁹⁴ R. BODEI, *Il noi diviso. Ethos e idee dell’Italia repubblicana*, Einaudi, Torino 1988, p. 64. Si veda anche R. BODEI, *Dall’Italia*, in Id., *La filosofia del Novecento (e oltre)*, Feltrinelli, Milano 2024⁶, pp. 210-219.