

FRANCESCA RIZZO

IL ROSMINI DI GENTILE.

UNA COSTRUZIONE STORIOGRAFICA ESEMPLARE

(E TENDENZIOSA)*

1. A titolo di premessa

Tornare a riflettere sul Rosmini di Gentile – ed è emblematico che nelle lettere a Jaja, a D’Ancona, a Maturi, egli scrivesse spesso «il mio Rosmini», quasi a rivendicare un’interpretazione che si era tramutata in una sorta di personale possesso, e tuttavia anche mostrando una piena, in effetti compiaciuta, consapevolezza della frattura che essa segnava nella storia del rosminianesimo – tornare a riflettere, dicevo, sul “suo” Rosmini è interessante per almeno due motivi.

Per un verso, perché comporta una più profonda comprensione del progetto di storiografia filosofica cominciato da Gentile proprio con la “tesi di laurea”¹. Gli scritti antecedenti la “tesi di laurea”, sebbene tutt’altro che trascurabili, erano stati esperienze, esercizi di ricerca, che non rientravano, però, in un progetto di studio mirato e definito². Il quale, come dicevo, si delinea invece proprio con la “tesi di laurea” e a partire dalla “tesi di laurea”, cioè tra 1896 e il 1897, concludendosi nel 1915 con l’ultimo degli articoli pubblicati nella *Critica* sotto il titolo “La filosofia in Italia dopo il 1850”; articoli poi confluiti nei tre volumi (l’ultimo dei quali in due tomi) delle *Origini della filosofia contemporanea in Italia*. Come si vede, si trattò di un progetto la cui realizzazione richiese circa

*Relazione letta nel convegno *L’essere e le sue forme. Antonio Rosmini e la filosofia*. Università di Parma, Diocesi di Parma, Parma, 24-25 novembre 2017.

¹ Naturalmente, *Rosmini e Gioberti*. Scritta quasi interamente nel 1897, fu pubblicata negli Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa, vol. XIII, Nistri, Pisa 1899. Nella seconda edizione, che Gentile aveva cominciato a preparare all’inizio del ’43, aggiunse il sottotitolo *Saggio storico sulla filosofia italiana del Risorgimento*. Citerò dalla terza edizione accresciuta da V. A. Bellezza (Sansoni, Firenze 1958).

² Al riguardo F. Rizzo, *Da Gentile a Jaja*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007, capitolo quinto: “Gentile prima della laurea (1894-1897)”, pp. 133-184.

vent'anni di intensissima attività storiografica; un progetto che aveva la filosofia del Risorgimento come periodo di partenza, da cui si allargò, negli anni immediatamente successivi, sia *a ritroso*, fornendo la ricostruzione dell'età dell'illuminismo nel meridione d'Italia – ed ecco, nel 1903, la pubblicazione del *Dal Genovesi al Galluppi*; sia *in avanti* fino a Spaventa e ai suoi “scolari”, Sebastiano Maturi e Donato Jaja – ed ecco gli articoli confluiti in seguito nei volumi delle *Origini*.

Per un altro verso, poi, tornare sul Rosmini di Gentile è interessante per intendere meglio la specificità che l'idealismo italiano assume attraverso la filosofia di Gentile. Volendolo dire senza troppi giri di parole, tale specificità consiste nel carattere religioso. E quel che di più vale, o che merita comunque attenzione, è che tale carattere non fu una sorta di effetto indesiderato o, per dirlo con Vico, «contro proponimenti e consigli», bensì voluto, perché pensato e ricercato nelle pieghe della storia.

Al riguardo mi piace ricordare la conferenza tenuta da Gentile nel 1935 a Praga, dall'emblematico titolo *Il carattere religioso dell'idealismo italiano*³. Inutile dire che nel '35 Gentile aveva da tempo identificato la filosofia idealistica con il proprio idealismo attuale, inteso come il non *plus ultra* della prospettiva idealistica, inaugurata all'inizio della modernità da Cartesio e pervenuta quindi, con la nozione kantiana del trascendentale, a una sorta di giro di boa della filosofia stessa, che l'idealismo assoluto di Hegel avrebbe poi idealmente concluso in una prospettiva dove l'identità di pensiero ed essere era guadagnata, per dirlo con Spaventa, come «mentalità assoluta». Comunque sia di tutto questo, è un fatto che nella conferenza in questione Gentile ebbe a dichiarare così:

La forza della filosofia idealistica non consiste nella sua dialettica o nella tecnica delle argomentazioni, ond'essa critica le dottrine opposte e si accampa sul terreno della verità, con la pretesa conseguente di dettar legge, teoricamente e praticamente. Non è una logica della vita, che voglia imporsi. Anzi essa non ammette più nessuna logica di tal sorta, poiché ha abbattuto ogni barriera tra la filosofia e la vita, tra la filosofia e il semplice pensiero, tra il pensiero e l'essere e piantato l'essere – cioè il

³ Cfr. G. Gentile, *Discorsi di religione*, Sansoni, Firenze 1957, quarta edizione riveduta e accresciuta, pp.145-165.

Tutto, la Realtà, Dio stesso – nel cuore dell'uomo. [...] La sua forza è nel suo carattere religioso⁴.

Bellissimo passaggio, anche per la perentorietà della parola netta e inequivocabile. Non escludo, tuttavia, che l'averlo citato all'inizio del discorso, quando del Rosmini di Gentile non ho ancora detto nulla, tranne che si tratta, per i motivi accennati, di un tema di grande interesse, possa sembrare singolare, persino inopportuno; perché è un fatto che l'incontro di Gentile con Rosmini riguarda il giovane Gentile, il Gentile che accoglie da Jaja l'argomento che questi, appunto, gli aveva suggerito per la tesi di laurea e sul cui valore mai si stancava di insistere nelle sue prime lettere all'"allievo". Gli aveva scritto da Torino il 5 novembre 1896:

Spero che ti sii presto messo di buona lena intorno al lavoro della tesi di laurea. La questione, che ti ho data a trattare, è somma; non ve n'ha un'altra uguale nella vita mentale⁵.

Perché questa precisazione? Perché, la questione assegnata a quell'allievo, che in lui aveva visto l'esempio vivente di «un ideale lungamente accarezzato» (così Gentile nella prima delle sue lettere al «carissimo Professore»), concerne il «gran problema della vita». Il quale, come Jaja gli aveva scritto in una precedente lettera e anche, probabilmente, a lungo spiegato nelle sue lezioni, altro non è che il problema metafisico nel suo aspetto di *ontologia generalis*, che, per dirlo secondo la definizione degli scolastici, è «la scienza prima dello scibile primo», ossia la «scienza dell'essere, in quanto essere», per dirlo questa volta con Aristotele.

Comunque sia di tutto questo – dell'identificare, cioè, il «gran problema della vita» con il problema metafisico (problema che nel *kantiano* Jaja aveva già subito la virata in direzione logica, per la quale Hegel aveva potuto proclamare, con Kant e oltre Kant, l'identità di Logica e Metafisica) – sta di fatto che l'incontro di Gentile con Rosmini riguarda, come dicevo, lo *studente* Gentile, e non il Gentile che riflette sul suo idealismo attuale, convinto che «nessuna delle moderne filosofie» interpreti, meglio della propria, «l'intuizione cristiana della vita», anzi

⁴ Ivi, p. 156.

⁵ G. Gentile - D. Jaja, *Carteggio*, 2 voll., a cura di M. Sandirocco, Sansoni, Firenze 1969, I, p. 17.

cattolica, visto che nella conferenza, che pure sarebbe stata l'ultima, tenuta a Firenze il 9 febbraio 1943, avrebbe dichiarato:

Io sono cristiano. Sono cristiano perché credo nella religione dello spirito. Ma voglio subito aggiungere, a scanso di equivoci: io sono cattolico [...]. Cattolico a rigore [...] dal giugno del 1875, ossia da quando sono al mondo⁶.

Pertanto proprio per evitare, come dicevo, l'eventuale impressione di inopportunità del riferimento alla conferenza del 1935, ma anche per insistere sulla svolta religiosa che Gentile avvertiva, e sempre avvertì, quale indispensabile direzione da imprimere al pensiero italiano, per poterne correggere il difetto capitale, citerò il seguente passaggio:

Per entrare nell'idealismo, occorre un animo e una mente religiosi. E tuttavia bisogna pur riconoscere un difetto, un gran vuoto che è nell'anima del razionalista italiano. [...] Un razionalismo interiormente religioso non l'abbiamo avuto mai in Italia, né anche in Vico, nel cui spirito rimasero sempre due domini ben separati, quello della filosofia e quello della religione.

Questo passaggio appartiene a un testo del 1912, precisamente alle pagine che fungevano da introduzione all'articolo *I primordi dell'hegelismo in Italia*⁷. Nel 1912 Gentile aveva 37 anni. La sua formazione, quindi, si era conclusa da tempo; nel suo lavoro era andato molto innanzi, tant'è che era sul punto di concludere la sua enorme fatica storiografica. Nel suo orizzonte di riflessione, poi, la valutazione della filosofia hegeliana già aveva subito il cambiamento che l'aveva portato a maturare l'esigenza speculativa generatrice del suo idealismo attuale, ossia l'esigenza di un immanentismo assoluto da conquistare mediante il superamento dei residui di trascendenza rimasti nell'hegelismo, vale a dire la separazione tra fenomenologia e logica e tra logo e spirito. Quanto alla carriera, anche era andato molto innanzi: ordinario di Storia della filosofia a Palermo da cinque anni, a breve sarebbe stato chiamato a Pisa sulla cattedra che era stata di Jaja. Sta di fatto, però, che malgrado tutto questo e, in particolare, malgrado il suo scivolare sempre più rapido in

⁶ G. Gentile, *Discorsi di religione*, cit., p. 124.

⁷ Pubblicato nella *Critica* di quell'anno (vol. X), confluiti nel volume III (parte I) delle *Origini della filosofia contemporanea in Italia*, che cito dall'edizione, a cura di E. Garin, di G. Gentile, *Storia della filosofia italiana*, 2 voll., Sansoni, Firenze 1969. Per il passaggio in questione, cfr. *ivi*, II, p. 532.

una prospettiva nella quale la vocazione teoretica avrebbe prevalso sull'attività storiografica fino ad assorbirla completamente; sta di fatto, dunque, che Gentile, avviando l'ultima sezione della "Filosofia in Italia dopo il 1850", quella su "Gli hegeliani", indugiò a rilevare la mancanza di un razionalismo interiormente religioso in Italia, lasciando emergere, dunque, sin da allora un aspetto del suo giudizio sul pensiero italiano ben radicato, e non certo sopraggiunto negli anni della maturità del suo percorso di riflessione e di ricerca.

2. Perché le precedenti considerazioni?

Questa, probabilmente, la legittima domanda di chi legge. Risponderò così: per presentare nel modo più breve la mia convinzione (naturalmente lo dico in piena umiltà, ma anche con altrettanta fermezza) circa il Rosmini di Gentile. La convinzione, cioè, che l'interpretazione gentiliana di Rosmini – e dico: *di Rosmini*, piuttosto che di Gioberti, la quale sta in un altro ambito di criticità, che comunque di quello rosminiano era la diretta prosecuzione, ma di ciò non dirò altro – rispondeva proprio all'esigenza che ho indicato: quella di riempire il gran vuoto del razionalismo italiano, facendovi confluire, ovvero innestando in esso, l'esperienza speculativa del più significativo e autorevole interprete della rinascita spirituale del Settentrione d'Italia nella prima metà dell'Ottocento e, precisamente, nel passaggio dall'età del tardo Illuminismo agli anni della Restaurazione. E poiché sto giocando, come usa dire, a carte scoperte, voglio subito indicare il prezzo che tale operazione dovette pagare, premettendo tuttavia una considerazione. In breve, che si trattò di un'operazione che comportando l'analisi di un periodo storico particolarmente complesso, sfaccettato, variegato, sul quale erano state pronunciate valutazioni spesso opposte e contrastanti (naturalmente mi riferisco al periodo della cosiddetta Restaurazione); essa comportò altresì il confronto con tutto un universo di problemi teorici, il primo dei quali fu certamente il problema dell'indole del fatto storico e dunque, al contempo, anche quello dell'approccio storiografico. Al riguardo è emblematico che la prima considerazione teorica, che s'incontra nel primo capitolo del *Rosmini e Gioberti*, verta proprio sulla complessità del fatto storico e sulla conseguente difficoltà dell'approccio

storiografico. Si tratta di una considerazione che si riferiva, bensì, alla complessità della specifica età della Restaurazione, ma che nella sostanza si allargava in un generale avvertimento metodologico circa la comprensione di

ogni fatto della storia [il quale] è così organicamente complesso, – scriveva Gentile – che a guardarlo in iscorcio da un punto di vista speciale [...] si rischia di falsarlo e lasciarsene sfuggire il significato storico⁸.

Ora, non bisogna dimenticare, leggendo questo capitolo del *Rosmini e Gioberti*, e comunque non questo soltanto, che negli anni Novanta di fine Ottocento il problema del giorno, nel contesto del dibattito filosofico in Italia, era proprio quello della definizione della conoscenza storica con tutto il suo corredo di questioni, tra cui spiccava quella della qualificazione del fatto storico; e si sa che i protagonisti di tale dibattito, avviato da Labriola, con la celebre prelezione romana del 1887 *I problemi della filosofia della storia*, e poi proseguito da Villari nel 1891, con il non meno celebre articolo *La storia è una scienza?*, ebbe, per così dire, il suo giro di boa proprio con gli interventi di Croce (naturalmente sto pensando alla Memoria del '93, *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*) e di Gentile, allora solidali collaboratori nell'obiettivo di «risollevar» lo spirito filosofico in Italia⁹.

Ma vengo davvero a quanto stavo dicendo a proposito del prezzo pagato per quella operazione di riempimento cui accennavo poc'anzi. In breve, esso fu l'approdo a un'interpretazione esemplare, certamente, ma altresì tendenziosa, per dire con i due aggettivi che non a caso ho inserito nel titolo. Al riguardo mi si permetta, tuttavia, di aprire una breve parentesi.

3. Quasi un inciso

⁸ G. Gentile, *Rosmini e Gioberti*, cit., p. 5.

⁹ Per l'analisi del dibattito in questione mi permetto di rinviare al mio giovanile lavoro *Il concetto filosofico della storiografia. Il dibattito sulla storia in Italia tra '800 e '900*, Giannini, Napoli 1982. Sebbene in seguito molto sia stato scritto al riguardo, tuttavia lo ritengo ancora degno di attenzione per un approccio alla problematica e al valore di quel dibattito.

Il titolo che inizialmente avevo pensato di proporre per la presente relazione suonava così: *Ancora sul Rosmini di Gentile*. Un titolo banale, sebbene non sbagliato. Perché, la discussione sul Rosmini di Gentile, anzi sulla sua “tesi di laurea”, è un argomento che ha impegnato si può dire pressoché tutti gli interpreti di Gentile, da quelli più lontani a quelli più recenti, da Garin a Malusa, da Di Lalla a Negri a Romano, da Coli a Turi, da Spanio a Musté; per non dire che, a parte la positiva recensione di Croce apparsa nella “Rassegna critica della letteratura italiana” nel 1899¹⁰, già nei primi del Novecento, dopo alcuni anni di prudente silenzio da parte dei Padri rosminiani, a motivo della posizione della Congregazione del Sant’Uffizio nei riguardi di Rosmini, si era aperto, precisamente nel 1903 ad opera di Carlo Caviglione, un dibattito sull’interpretazione di Gentile, responsabile di aver collocato il pensiero di Rosmini nella direzione del criticismo. Il dibattito – ma lo ricordo *en passant* – si ampliò. Intervenne prima Lombardo-Radice, poi lo stesso Gentile; si aggiunsero nel 1906 il Morando e successivamente, nel 1911, il Carabellese e di nuovo il Caviglione. La polemica fu chiusa da Gentile in quello stesso 1911 con un articolo sulla *Critica*, nel quale la posizione dei rosminiani era liquidata come perdente.

Rileggendo oggi quel dibattito¹¹, si può persino avere l’impressione di una certa esagerazione, ovvero di una disputa insanabile, perché i contendenti avevano finalità diverse. I rosminiani rivendicavano alle loro interpretazioni il «Rosmini vero», ossia il Rosmini storico, il critico di Kant e della prospettiva immanentistica dell’idealismo tedesco e, in genere, dello spiritualismo moderno a partire da Cartesio. Gentile, sulla scia di chi aveva definito Rosmini «il Kant d’Italia» (Spaventa, naturalmente, la cui presenza nel *Rosmini e Gioberti* è costante, ma non sempre in modo acritico, come pure ci si aspetterebbe; ma di ciò più avanti) aveva mirato, invece, a quel Rosmini che lui, Gentile, indicava come il «vero Rosmini», ossia il Rosmini che aveva liberato, «in un solo colpo», il pensiero italiano sia dalla vecchia metafisica che dal moderno

¹⁰ Fu ristampata in *Pagine Sparse*, I, Laterza, Bari 1960², pp. 39-45.

¹¹ Per gli interventi di Gentile si veda l’Appendice (pp. 325-326) della citata edizione del *Rosmini e Gioberti*. Per l’esame del dibattito si veda l’attenta ricostruzione fornita da P. De Lucia nel saggio *Idealismo e spiritualismo. La disputa protonovecentesca sul “vero Rosmini”*, in P. Di Giovanni (a cura di), *Idealismo e anti-idealismo nella filosofia italiana del Novecento*, Atti del Convegno di Studi (Palermo, 25-27 Marzo 2004), Franco Angeli, Milano 2005, pp. 109-120.

empirismo, così raggiungendo il livello problematico del kantismo o, come appunto Gentile scriveva in un passaggio del secondo capitolo della “tesi di laurea”, «così lavorando sul terreno kantiano»¹², malgrado e anzi a dispetto delle sue continue prese di distanza da Kant, non a caso da Rosmini definito «il Sofista di Konisberga».

Metto da parte tutto questo e torno, piuttosto, all’intento della interpretazione gentiliana di Rosmini; un intento che egli mai aveva nascosto o taciuto. Aveva dichiarato a conclusione della prefazione della prima edizione, datata Castelvetro 1898:

[Intento del lavoro è dare] una interpretazione critica del rosminianismo in genere [e] per questa via, la rappresentazione della nostra coscienza speculativa. Il suo fine, pertanto, è piuttosto critico e teoretico che storico: storico è, in quanto si rifà dai gradi progressivi della nostra filosofia nelle sue storiche attinenze. Ma ci preme che chi legge tenga sempre innanzi alla mente, che noi non abbiamo preteso di descrivere le vicende della nostra filosofia, né questa esporre puramente e semplicemente nell’insieme e nei particolari, come si fa dai cosiddetti storici obbiettivi. Di tali storici, al Rosmini specialmente, non ne sono mancati; e noi non abbiamo voluto rifare opera già fatta. S’è invece creduto più opportuno sviscerare questa filosofia, per trarne i succhi più vitali, e travagliarci sui principii fondamentali di essa, per additare quanta parte preziosa ne debba tuttavia essere accolta e fecondata nel nostro pensiero, se in Italia si vuol riprendere a filosofare. E però talvolta all’interpretazione più conforme alle intenzioni dei nostri due filosofi abbiamo preferito quella che discendeva per logica necessità dai loro principii¹³.

Parole inequivocabili, che spiegavano «la ragione e il metodo» del lavoro di Gentile, ma anche che riflettevano perfettamente il senso della lezione appresa da Jaja, il quale nella continuazione della lunghissima lettera scritta a Gentile il 16 settembre 1897, dopo la lettura del manoscritto della “tesi di laurea”, della quale peraltro si era straordinariamente compiaciuto, pur non lesinando alcune osservazioni critiche (ma di ciò in conclusione), aveva dichiarato così:

L’unità somma e massima [Jaja si riferiva all’unità tra senso e intelletto nella vita mentale] non la si trova nella storia, come la vanno cercando, se pungolo vi è in loro a cercarla, molti fautori e caldeggiatori del così detto metodo storico, applicato alla filosofia. [...] La loro storia è la storia morta, non la viva. [...] Occorre un atto creativo della mente sul fondamento di ciò che essa stessa nel lungo corso della

¹² G. Gentile, *Rosmini e Gioberti*, cit., p. 65.

¹³ Ivi, pp. XV-XVI.

storia ha già prodotto. Risiede qui la necessità e l'importanza delle storiche ricerche, e chi le intende altrimenti piglia papere, e girerà più o meno abilmente intorno alla soluzione del problema filosofico, ma né la coglierà, né [...] la intenderà mai¹⁴.

Mi accorgo, tuttavia, di aver tralasciato ciò che invece mi ero proposta di spiegare, il motivo, cioè, per cui ho tolto dal titolo quell'“ancora”, che pure inizialmente avevo pensato proprio per indicare la ripetizione di una questione in sostanza *sempre* presente nella vicenda degli studi su Gentile. E dico, naturalmente, la questione della sua interpretazione di Rosmini, un'interpretazione dalla finalità, dunque, piuttosto critica e teoretica che storica; anche se la lezione dell'altro suo grande maestro pisano – intendo Alessandro D'Ancona – era ed è tutt'altro che assente nelle pagine della “tesi di laurea”, in particolare in quelle del primo capitolo dall'emblematico titolo “Del pensiero italiano dal 1815 al 1830”. In quelle pagine, il giovane Gentile era davvero l'allievo di D'Ancona, che, come ebbe a dichiarare in seguito, gli aveva trasmesso il piacere dell'indagine d'archivio e istillato, «col suo acuto senso dei particolari e del positivo, un fortissimo bisogno di realtà effettuale e di concretezza»¹⁵.

Comunque sia di tutto questo, lo tralascio e vengo davvero a indicare il motivo dell'omissione di quell'“ancora”. In breve, l'ho tolto, perché la persistenza di una discussione non è sempre indice di una riproposizione inerte (che sarebbe oltre tutto assai noiosa). Al contrario può essere indizio di una problematicità che si rinnova (questo che stiamo vedendo ne è un esempio di particolare interesse). Si rinnova, perché di fatto quella problematicità non è stata sciolta, posto che una problematicità possa mai essere sciolta. Io, e lo dico con la più sincera modestia, ritengo che la problematicità di una questione (di una questione reale, autentica: di una questione, in altri termini, che, proprio come questa del Rosmini di Gentile, assommi in sé una molteplice sfaccettatura di lati) mai si sciolga davvero, ma piuttosto sempre si trasformi a partire dalla prospettiva di chi su quella problematicità voglia tornare a riflettere. Ma questo sarebbe ed è tutto un altro discorso e lo sospendo immediatamente.

Dirò, invece, che togliendo “ancora”, ho aggiunto il sottotitolo: una costruzione storiografica esemplare e tendenziosa. Il “tendenziosa” l'ho scritto in parentesi e lo dico con «pudicizia di storico», per usare

¹⁴ G. Gentile-D. Jaja, *Carteggio*, cit., I, p. 33.

¹⁵ G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana* [1913], Le Lettere, Firenze 1996, p. 234.

un'espressione di Croce che mi piace ricordare. «Pudicizia di storico», perché, pur rivendicando una nozione di obbiettività, che nulla ha da vedere con la neutralità – convinta come sono che non ci sia costruzione storiografica che non sia *di tendenza*, ossia sorretta da un progetto filosofico e orientato verso esso –, come storico non voglio incorrere nella prepotenza del teoretico, sostenendo l'esclusiva unicità dell'orizzonte di interpretazione. I punti di vista, le prospettive, gli angoli visuali sono molteplici. Essi s'intrecciano, si sovrappongono, si sottendono, si rimandano l'uno con l'altro, riflettendo la complessità delle *res philosophicae gestae*, se così posso dire, che investono l'interesse dello storico. Il rosminianismo indiscutibilmente fu una di quelle *res philosophicae* la cui complessità, venendo incontro al giovane Gentile, per il tramite del suo maestro e della tradizione in cui aveva scelto e deciso di radicarsi, penetrò dentro il suo orizzonte e lì, in quell'orizzonte, non soltanto assunse una propria peculiare e duratura fisionomia, ma rimase fino alla fine, se è vero, com'è vero, che nei mesi immediatamente precedenti al suo assassinio Gentile aveva cominciato a lavorare alla revisione del *Rosmini e Gioberti*; e se è vero, com'è vero, che poté chiuderne la prefazione, datata “Firenze, 4 novembre 1943”, con le seguenti parole:

Il Rosmini e il Gioberti oggi son più vivi che un secolo fa; più vivi di quando io presi a studiarli: Oggi siamo in grado d'intenderli meglio, e di sentire anche i motivi spirituali del loro filosofare, quando l'Italia doveva farsi una fede per risorgere moralmente e politicamente. E oggi siamo da capo. E non vorremo certo rinunciare alle speranze e ai propositi, che animarono gl'Italiani di cento anni fa; perché, malgrado tutto, siamo ancora vivi; e vita è avvenire. Perciò fede, perciò pensare¹⁶.

4. Perché esemplare? Perché tendenziosa?

Dedicherò le pagine che seguono a mostrare, da una parte, l'esemplarità e, dall'altra, la tendenza (parola che uso, come certamente a questo punto si sarà inteso, nel senso di “orientamento”) del Rosmini di Gentile. Comincio dall'esemplarità, anche perché dell'altra qualcosa già ho indicato dicendo della svolta religiosa quale direzione entro cui Gentile si proponeva di incanalare l'idealismo in Italia ed entro cui, pertanto, occorre valutare il suo Rosmini.

¹⁶ G. Gentile, *Rosmini e Gioberti*, cit., p. XIX.

Ma prima occorre richiamare l'attenzione su un aspetto sul quale non si è insistito a sufficienza, probabilmente proprio perché evidente. In breve, che Gentile non scelse di approfondire, per la sua "tesi di laurea", filosofi attinenti la tradizione dell'idealismo tedesco, nella quale pure perfettamente si riconosceva e pure egregiamente già si muoveva; e nemmeno autori esponenti di quell'hegelismo napoletano, in particolare Spaventa, delle cui opere di lì a poco avrebbe cominciato ad avviare l'edizione critica. Scelse, invece, di studiare due autori che con Hegel, con Kant, con la filosofia dell'idealismo tedesco e con l'immanentismo di tale filosofia, avevano duramente polemizzato. Dal *Nuovo saggio sull'origine delle idee* (1830) alle opere postume, massime il *Saggio storico critico sulle categorie e la dialettica*, costante è in Rosmini il rifiuto della prospettiva del criticismo e dell'idealismo tedesco. Al riguardo una citazione soltanto, inequivocabile nella sua brevità e drasticità, tratta da un'operetta, *Breve schizzo dei sistemi di filosofia moderna e del proprio sistema*¹⁷, dall'impostazione divulgativa e «alla portata di tutti» del proprio pensiero:

Il criticismo è un sistema *Scettico* [...] *Idealistico* [...] *Ateo* [...] *Panteistico* [...] *Spiritualistico* e *Materialistico* ad un tempo¹⁸.

Del fatto che le ultime due definizioni volessero indicare una precisa contraddizione all'interno del criticismo non dirò nulla, tant'è evidente; e nemmeno indugero sulle motivazioni delle altre definizioni, che, indipendentemente dalla loro plausibilità o meno, se un lato mostravano e mostrano, questo era ed è l'estraneità del grande Roveretano alla prospettiva della linea maestra della filosofia moderna. Riprendendo invece il precedente discorso, è inevitabile chiedersi: perché Gentile scelse proprio Rosmini (e Gioberti) per il proprio lavoro di tesi? Certo, lo scelse in continuità con l'interpretazione di Rosmini proposta da Spaventa nella Lezione Ottava, intitolata appunto ad Antonio Rosmini, dell'Introduzione al suo corso di "Logica e Metafisica" dell'anno accademico 1861/1862

¹⁷ *E dialogo su la vera natura del conoscere*, con prefazione, introduzione e note di C. Caviglione, Carabba, Lanciano 2009 [ristampa anastatica dell'edizione originale: Carabba, Lanciano 1913].

¹⁸ Ivi, pp. 41-43.

nell'Università di Napoli¹⁹. Ma non voglio dire ora di Spaventa; premendomi piuttosto dire

1°- che il giovane Gentile si trovò ad affrontare e, in effetti, a risolvere un nodo storiografico e metodologico di eccezionale rilevanza e pari difficoltà;

2°- che riponendo il centro, il vigore polemico, nonché la forza trascinatrice dello spiritualismo di Rosmini nella lotta contro il sensismo, l'allievo di Jaja costruiva, proprio attraverso il tema della lotta contro il sensismo, un nesso, una sorta di ponte di passo, tra lo spiritualismo, quale orientamento di fondo della nostra tradizione, cristiana e ontologista, e la tradizione dell'idealismo moderno inaugurata da Cartesio e condotta da Kant ad un autentico snodo problematico.

Con ciò il "laureando" Gentile poneva, da una parte, le premesse della svolta religiosa del "nostro" idealismo, cui poc'anzi ho accennato; e, dall'altra, il presupposto per l'unificazione, in una sola linea e in un'unica tradizione nazionale, del filone antico, platonico e medievale, o classico che dir si voglia, e del filone moderno dell'indagine filosofica in Italia. Tutto questo, anche per dire che quella ricerca dell'unità, che sempre fu costante, se non addirittura assillante nell'indagine teoretica di Gentile, fu altresì l'obiettivo ultimo della sua costruzione storiografica. Al riguardo si pensi anche a quello che successivamente, negli anni già del suo conquistato attualismo, sarebbe stato l'altro suo grande progetto di storiografia filosofica: quello della ricostruzione degli orientamenti filosofici delle culture regionali italiane, da ricondurre nell'alveo unitario di un'unica tradizione nazionale, che non significa certo nazionalistica, bensì, per così dire, coralmemente europea nell'unità di quella unica storia della filosofia che vivendo, bensì, della differenza delle tradizioni, tutte però le ingloba nella ricerca della soluzione della «gran problema della vita», per tornare all'espressione tanto cara a Jaja e a Gentile, in precedenza già ricordata.

Dicevo, dunque, dell'esemplarità dell'interpretazione gentiliana di Rosmini, per mostrare la quale non è inopportuno un rapidissimo esame della tesi di laurea, in particolare dei primi due capitoli, quelli peraltro dall'impostazione più decisamente storica e che sortiscono, per chi ancora oggi voglia leggerli o rileggerli, l'effetto di un grande affresco dell'età della

¹⁹ Cfr. B. Spaventa, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, in *Opere*, 3 voll., a cura di G. Gentile, Sansoni, Firenze 1972, II, pp. 561-574.

Restaurazione quale culla del rosminianismo. Come il giovane Gentile interpretò quell'età è noto. Periodo, che sotto l'apparente retrocedere alla situazione antecedente la Rivoluzione francese, segnò invece la nascita di un nuovo sentimento civile, di una nuova letteratura e di una nuova filosofia; con esso, dichiarava perentoriamente Gentile, «non si torna indietro», come «non si torna indietro col Rosmini»²⁰.

Si tratta di capitoli dalle cui pagine affiorano una precocità e perizia di ricerca storica a dir poco eccezionali, oltre che una straordinaria finezza nel tratteggiare il periodo investigato e un'altrettanta disinvoltura di analisi nell'aggirarsi nel groviglio delle personalità del tempo, passando dagli intellettuali di una regione a quelli di un'altra con una precisione di collegamenti da provetto studioso: da Melchiorre Gioia a Giandomenico Romagnosi, da Giambattista Nicolini a Francesco Soave, dal piacentino Alfonso Testa, al pesarese Terenzio Mamiani, al calabrese (ovvero napoletano, se si guardi all'ateneo dove insegnò) Pasquale Galluppi; ma anche con costanti richiami agli autori della filosofia europea di quell'età, dal Lammennais, al De Maistre, al De Bonald. Pagine, in definitiva, leggendo le quali davvero si capisce la fatica dell'indagine storica condotta dal laureando Gentile: un'indagine minuziosa e mirata che segna la differenza del Rosmini di Gentile dal Rosmini di Fiorentino e altresì, in particolare, dal Rosmini di Spaventa. L'uno aveva liquidato Rosmini, vedendo nel suo pensiero nient'altro che un ritorno della filosofia al ruolo di *ancilla teologiae* nel bel mezzo della modernità, e dunque l'espressione di un ritardo che continuava ad affliggere la filosofia italiana; l'altro aveva ischeletrito, in una sorta di dematerializzazione storica, il pensiero di Rosmini, risolvendolo in una sorta di ideale precursore di Kant. Gentile, documentando che la filosofia di Rosmini non poteva essere diversa da quella che fu, «onde occorre comprendere – così in una pagina di particolare interesse – che la forma religiosa della filosofia rosminiana, che si vuol rigettare, ha fra noi quelle stesse ragioni storiche, per cui sorse il contenuto che filosoficamente ci pare di grande importanza»²¹; Gentile, dunque, facendo tutto questo, recuperava, rispetto all'interpretazione di Fiorentino, l'esigenza di profonda spiritualità del pensiero di Rosmini, quale esigenza peculiare del *suo* tempo, dopo le derive ateistiche e deistiche

²⁰ G. Gentile, *Rosmini e Gioberti*, cit., p. 6.

²¹ Ivi, p. 41.

dell'illuminismo. Rispetto all'interpretazione di Spaventa, recuperava, invece, lo spessore storico di una filosofia che Spaventa aveva proiettato, assieme a quella, di Bruno, di Campanella, di Vico, di Galluppi e di Gioberti, nell'empireo cielo dei precursori italiani della moderna filosofia europea. Sicché non si può trascurare che, in un passaggio del primo capitolo, Gentile aveva criticato «la seducente curiosità de' precursori e de' precedenti», apportatrice talvolta di «un po' di luce», ma anche spesso – così aveva proseguito – di «un po' di pregiudizio»²². Né si può tacere che nel secondo capitolo (un capitolo dall'andamento assai complesso, essendo, per la prima metà circa, un'analisi della sopravvivenza dell'orientamento sensistico nell'Italia superiore; per la seconda, un discorso su Galluppi e, nella conclusione, una ricostruzione del rapporto tra Galluppi e Rosmini condotta attraverso l'esame della loro relazione epistolare; un capitolo, dunque, com'è facile accorgersi anche da questi pur brevissimi cenni, in cui il lavoro dello storico prevaleva sull'analisi miratamente filosofica); non si può tacere, dicevo, che proprio in questo capitolo Gentile inseriva, sebbene in nota, la seguente, drastica dichiarazione: «Questa dei precorriti è una fallace mania»²³. Beninteso, Spaventa non era nominato, riferendosi la dichiarazione in questione alla memoria accademica di un tal Vincenzo Lilla, presentata alla Pontaniana nel 1895, dall'emblematico titolo *Di un precursore sconosciuto di Antonio Rosmini*. E tuttavia riesce difficile non vedere in questa dichiarazione, e altresì nella precedente critica, un implicito, tacito riferimento proprio a Spaventa. In particolare, poi, riesce difficile, anzi impossibile, non vedere in tutto questo lo sforzo di recuperare Rosmini al suo contesto problematico e temporale. Il che, tra l'altro, consente di rilevare il *determinismo* dell'indagine storiografica di Gentile, ossia l'aspetto che nel 1907, nella prolusione palermitana *Il concetto della storia della filosofia*, egli indicò come uno degli imprescindibili caratteri di ogni corretta indagine di storia della filosofia. «La storia dev'essere deterministica», dichiarò nella su menzionata prolusione,

deve mostrare di ogni sistema gli antecedenti non solo filosofici, ma religiosi, artistici, sociali, che concorsero a formare e atteggiare in un certo modo la mentalità del filosofo; senza di che il sistema filosofico diventa uno schema astratto, falso perché non corrisponde al prodotto storico reale, che si vuol rappresentare. Il

²² Ivi, p. 20.

²³ Ivi, p. 62.

filosofo, anche quando sta filosofando, non cessa di essere una determinata personalità storica, che ha una determinata biografia. Conoscerne la filosofia è conoscere la sua mente, conoscer lui come ha vissuto spiritualmente, e quindi anche materialmente, nel suo tempo, nella sua città o nazione, nel suo mondo²⁴.

Se volessi semplificare il commento, potrei osservare che affiorava, in questa rivendicazione del determinismo quale carattere precipuo di ogni corretta storiografia filosofica (e, comunque, non solo filosofica), la lezione dei “maestri storici” di Gentile, Alessandro D’Ancona e Amedeo Crivellucci. Ma, poiché non si tratta di semplificare, bensì di riconoscere un lato troppo spesso trascurato della ricerca storiografica di Gentile, oltre che del “suo” Rosmini – la verità storica del quale importava a Gentile non meno che agli interpreti rosminiani –, riferire il passaggio della prolusione palermitana m’è parso opportuno. Perché? In breve, perché mostra la teorizzazione di una consapevolezza, che egli aveva in sostanza praticato *da sempre* nella ricerca, suggerendogli nella “tesi di laurea”, e ancora una volta proprio nel primo capitolo, la dichiarazione circa l’impossibilità di rigettare la forma religiosa del pensiero di Rosmini, traendo essa «le sue ragioni storiche da quei medesimi motivi dai quali sorse il contenuto filosofico». In altri termini, forma religiosa e contenuto speculativo sono nella riflessione di Rosmini elementi inscindibili. La prima non è un accessorio, un di più, ovvero una sorta di rivestimento del secondo, bensì con esso *gemina orta*: questa, in sintesi, la tesi del giovane laureando, riflettendo sulla quale non ci si può non chiedere se essa non significasse *anche* una implicita critica della storia *tutta* filosofica di Spaventa.

Per quanto singolare possa sembrare, non ho difficoltà a dichiarare che rispondere affermativamente, in modo deciso e perentorio, mi riesce difficile per un motivo di cui dirò tra poco. Ma intanto, senza esitazione, posso osservare che si trattava certamente di una posizione che rifletteva la teoria desanctisiana circa l’inseparabilità di forma e contenuto nella critica letteraria, e non soltanto letteraria. Accogliendo questa teoria Gentile, come si sa, s’incontrò pienamente con Croce, avviando proprio su questo aspetto della inseparabilità di forma e contenuto, la loro conversazione epistolare. E posso altresì aggiungere, anche questa volta senza esitazione, che rivendicando l’inscindibilità della forma religiosa della filosofia di Rosmini dal suo contenuto speculativo e, dunque, richiamando l’attenzione

²⁴ G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., p. 133.

sull'origine dell'una e dell'altro dalla medesima esigenza spirituale, il giovane Gentile già ricorreva a quel canone storiografico di considerazione unitaria di una filosofia, che in seguito gli avrebbe fatto rifiutare la distinzione di Croce tra il "vivo" e il "morto" nella filosofia di Hegel.

Sta di fatto, però, che poco oltre la dichiarazione circa l'impossibilità di rigettare la forma religiosa della filosofia di Rosmini, avendo essa le stesse ragioni storiche del contenuto filosofico, onde, come dicevo, non è "morta" la forma religiosa e "vivo" il contenuto speculativo, ma entrambi viventi nella inscindibile unità di un intero originato nella peculiarità determinata del proprio tempo storico; sta di fatto, dunque, che poco oltre – anzi, per la precisione, nella pagina immediatamente successiva e poi, daccapo, in una del secondo capitolo – Gentile, tornando a chiarire il proprio canone storico, dichiarava che come per l'arte di Manzoni si distingue «la sostanza di eterna poesia [...] dalle particolari forme, le quali si spiegano storicamente»; così per il pensiero di Rosmini occorre

sceverare il suo nucleo speculativo dalle contingenti forme storiche in cui esso si avvolse e si studiò di apparir rivestito [...]. Distinguere il pensiero che è eterno, dalle forme storiche transeunti, che la cognizione e l'intelligenza della storia ci fan riconoscere, e individuare. Questo non s'è fatto finora dalla nostra critica storica: e perciò ancora ci manca una storia veramente filosofica della filosofia italiana del secolo XIX²⁵.

Che cosa commentare? Che in questo passaggio il laureando Gentile sosteneva esattamente l'opposto di quanto dichiarato in precedenza? Che non si era accorto di incorrere in un'incoerenza? Che dicesse l'opposto, è indiscutibile; ma che fosse incorso in un'incoerenza non lo è altrettanto. Perché? Intanto, non si può trascurare che nel secondo capitolo Gentile tornò, come accennavo, sulla questione del canone storico, riassumendolo così:

[Occorre] distinguere nel Rosmini e sceverare il contenuto speculativo dalla forma contingente di cui quel contenuto si rivestì²⁶.

L'aver indicato, dunque, un canone storico che, a differenza di quanto sostenuto prima, puntava sulla distinzione tra il contenuto speculativo e la

²⁵ G. Gentile, *Rosmini e Gioberti*, cit., p. 42.

²⁶ Ivi, p. 65.

forma storica “contingente” del suo rivestimento, non poteva essere l’effetto di una svista o, peggio, di una contraddizione. Che occorra “sceverare” il pensiero, che è eterno, dalla forma storica “contingente”, Gentile lo ripeteva per ben due volte! E allora? Mi permetto di osservare che la soluzione della difficoltà dipende da che cosa si voglia “leggere” nell’espressione «forma storica contingente» e quale accezione, nella fattispecie, si voglia dare a quel “contingente”. Ci può essere un contingente *necessario*? Apparentemente, no di certo. Qualificare necessario un contingente può apparire certamente una *contradictio in adiecto*. Eppure, ove si rifletta meglio e non ci si arresti alla prima impressione, la contraddizione viene meno se al termine “contingente” si dà il valore non di qualcosa di accidentale e casuale che scorre e passa, ma di qualcosa che, lungi dall’essere arbitrario, ha invece una precisa motivazione e una precisa giustificazione: in breve, una motivazione e una giustificazione storiche. Ebbene, non altro che questo voleva dire l’allievo di Jaja e, idealmente, di Spaventa, ma altresì di D’Ancona e di Crivellucci: che la forma religiosa della filosofia di Rosmini, sebbene contingente perché legata al tempo, era comunque *necessaria*, perché giustificata e giustificabile, motivata e motivabile dal fatto di doversi, il contenuto speculativo, tradurre in un contesto, incarnarsi in un orizzonte, che non erano né il contesto né l’orizzonte nei quali il criticismo e, in generale, la modernità europea si erano generati. «Kant soggettivista, Kant demolitore implacabile di tutti i castelli della vecchia metafisica», così in un passaggio del secondo capitolo,

non poteva certo essere il filosofo della restaurazione cattolica. E quale che fosse la parte di vero che lo stesso pensatore cattolico dovette riconoscere al sistema delle dottrine kantiane, è ovvio che questo pensatore doveva combattere il sistema nel suo complesso per il significato generale che esso aveva e per le conseguenze gravissime che dal complesso del sistema pareva dovessero scaturire. Il Kant italiano doveva essere un Kant riveduto e corretto²⁷.

Si sarà inteso a questo punto il motivo per cui in precedenza ho detto di aver qualche esitazione nell’osservare la presenza di una critica a Spaventa nelle considerazioni di Gentile sul canone storico. In effetti tale critica non c’era; quel che c’era, invece, era il recupero della specificità storica del rosminianismo quale espressione di una mediazione tra

²⁷ Ivi, p. 65.

l'universale del contenuto speculativo e il particolare della tradizione locale, nazionale, in cui quell'universale si storicizzava. E si può negare, allora, l'esemplarità dell'interpretazione di chi era riuscito ad esprimere il contenuto speculativo di un pensiero, facendolo emergere dalla concretezza del proprio tempo storico; con ciò riuscendo ad esercitare quell'operazione di "universale concreto", che nella storiografia filosofica – quando, beninteso, questa venga esercitata come «comprensione attiva», per dirlo con una significativa espressione di Croce – altro non è se non il *fatto* filosofico spiegato, e dispiegato, nell'interezza del suo valore speculativo e temporale, necessario e contingente, perché di una contingenza che non è caso, ma determinatezza storica, e non è arbitrio, bensì effetto di contesto o, per dirlo con Ortega, di «circostanza»? A me pare che proprio non sia possibile negare tale esemplarità e che essa, anzi, debba essere ammessa senz'altro, al contempo riconoscendo il problema teorico sotteso da tutta questa operazione di recupero della specificità storica del rosminianismo.

Perché, certo si sarà inteso che un problema teorico c'era: in breve, quello del trapasso o traduzione di una filosofia – e "traduzione" proprio nel senso originario del *ducere trans*, condurre fuori e oltre. Le filosofie non sono merci che si possano condurre da un luogo all'altro come le derrate alimentari, aveva già osservato Spaventa. E allora come *circolano*, come passano dal contesto culturale di formazione a contesti culturali differenti da quello di origine? Come entrano in tradizioni altre da quelle in cui sono nate e maturate? Kant, tedesco e, non lo si dimentichi, anche pietista – il Kant che aveva trasformato la coscienza da testimone della verità, unico nella sua singolarità, nell'Io trascendentale che «deve poter accompagnare ogni nostra rappresentazione» – non poteva essere *tradotto*, trasportato *sic et simpliciter* in Italia. Rosmini, il filosofo cattolico, non poteva che combatterlo. Il pensiero kantiano, passando nella tradizione italiana, *doveva* essere corretto.

E tuttavia, riconosciuto tutto questo, Gentile apriva un'altra questione, rilanciando la discussione e anzi allargandola. Scriveva infatti:

Resta da vedere se quelle emendazioni che si ritennero necessarie, siano tali da alterare il significato di questo pensiero, o non siano piuttosto da ritenere come uno sforzo di metterlo nella sua più vera luce²⁸.

²⁸ Ivi, p. 65.

Che cosa commentare, se non che in gioco, a questo punto, non era più soltanto l'interpretazione di Rosmini, ma quella dello stesso Kant ?

Per procedere ancora una volta a carte scoperte, anticipo senz'altro che le «emendazioni» rosminiane, come Gentile chiamava in sostanza le correzioni di “traduzione” del kantismo in Italia, non soltanto, nel suo giudizio, non alterarono quest'ultimo, ma anzi furono uno sforzo per metterlo nella sua più vera luce. Inutile aggiungere che qui Gentile intraprendeva un discorso rischiosissimo e anche, per certi versi, con un esito quasi paradossale. Vediamo meglio tutto questo, partendo però da una considerazione preliminare.

Nei primi due capitoli della seconda parte del *Rosmini e Gioberti*, quelli specificatamente rivolti all'analisi della «teorica della conoscenza nel Rosmini», ricorre più volte l'espressione «pensare è conoscere». Su tale espressione occorre indugiare, perché proprio essa è il segno evidente, e tuttavia trascurato, della trasformazione in «idealismo assoluto» dell'«idealismo critico o trascendentale», giusta Kant aveva definito il proprio orientamento in una celeberrima pagina dei *Prolegomeni*.

Perché questa considerazione? In breve, per dire che il Kant del laureando Gentile era già (né poteva essere altrimenti) il Kant di Spaventa e di Jaja: insomma, il Kant interpretato nella direzione dell'idealismo assoluto, e non certo il Kant di Kant, ossia il Kant che difendendosi dall'accusa di idealismo (cartesiano e berkeleyano) aveva definito critico e trascendentale il proprio idealismo, esplicitamente aggiungendo di non avere mai messo in discussione l'esistenza e la precedenza della realtà materiale e corporea, ma soltanto esaminato il modo in cui essa *appare* per il tramite del nostro riceverla sensibile e del nostro organizzarla intellettuale. *Questo* Kant mai avrebbe potuto scrivere – né infatti mai lo scrisse – che «pensare è conoscere», mancando nel pensare ciò che invece fa sì che il conoscere sia conoscere, ossia il dato dell'intuizione, offerto dalla sensibilità quale prodotto di quella sorta di “sintesi passiva” (ricorro ad un'espressione di Husserl di grande efficacia), che è l'ordinamento spazio-temporale. Inutile insistere sul fatto che il laureando Gentile, riponendo il fulcro del kantismo nella identificazione del conoscere quale essenza costitutiva del pensiero, e identificando *tout court* pensare e conoscere, ometteva – sulla scorta peraltro dei suoi maestri, quello ideale, Spaventa, e quello storico, Jaja – proprio la distinzione al cui chiarimento Kant aveva indirizzato un famoso paragrafo della seconda edizione *Critica della ragion pura*,

all'interno della Logica trascendentale, non a caso intitolato "Pensare e conoscere". Omettendo questo, egli sorvolava sul fatto che proprio quella distinzione diversifica l'idealismo trascendentale dall'idealismo assoluto; e trascurava, poi, che Hegel, per poter definire conoscere il pensare (con ciò eliminando la distinzione non solo fondamentale del criticismo, ma altresì di esso identificativa), dovette immaginare e costruire quel percorso fenomenologico, alla fine del quale la Coscienza diventa o, meglio, è diventata Ragione. E la Ragione di Hegel – si sa – è la certezza di essere ogni realtà, ossia certezza che l'oggettivo non soltanto appare, ma è per il tramite dell'operatività costitutiva propria del soggettivo, e dunque espressione (dico: la Ragione) del punto di vista dell'idealismo assoluto. Inutile altresì aggiungere che per *questa* Ragione, e per essa *soltanto*, «pensare è conoscere» e la realtà è spirito.

Sul fatto che proprio l'omissione e la trascuratezza, di cui ho detto, sono il segno del totale stare, da parte del laureando Gentile, dentro l'orizzonte dell'idealismo assoluto, quale insuperabile conclusione del ciclo speculativo moderno e non solo moderno, non insisterò più di tanto, essendo altro ciò che importa vedere. Lo formulerò con la seguente domanda: nel contesto della teoria rosminiana della conoscenza, com'era ed è possibile che «pensare è conoscere»? Pongo questa domanda, perché l'aspetto singolare di tutta l'interpretazione di Gentile non era ed è soltanto che in Kant pensare *non* è conoscere. Singolare è anche che il riferimento di Rosmini a Kant avvenisse proprio in base all'avvicinamento dei due nel senso della indistinzione tra pensare e conoscere.

Ora, si sa che nel kantismo il pensare assurge a conoscere (ma si potrebbe anche dire che nel kantismo il pensare "si abbassa" a conoscere: questo, però, sarebbe un diverso discorso, che porterebbe tra l'altro a sottolineare il ruolo fondamentale dell'empirismo nella teoria kantiana e, dunque, subito lo sospendo); si sa, dicevo, che in Kant il pensare diventa conoscere per effetto di una (non ben chiarita o, comunque, non più di tanto chiarita, perché non interessava a Kant chiarirla: a lui interessava ammetterla) spontaneità dell'intelletto che, a contatto del dato dell'intuizione, entra in un esercizio di corretta funzione, da Kant – com'è noto – chiamata "analitica", radicalmente distinta da quella "dialettica". In Rosmini, invece, il pensare è costituito quale possibilità conoscitiva in virtù di un atto di intuizione: l'intuizione dell'essere ideale o possibile. Con la differenza, altresì, che mentre l'intelletto in Kant non ha alcunché di innato,

perché esso è il dispiegarsi di una funzione predicativa o giudicante per esclusivo effetto del contatto con il dato sensibile fornito dall'intuizione; l'intelletto in Rosmini è autore di conoscenza in quanto è costituito, nella sua possibilità conoscitiva, dall'intuito dell'idea dell'essere o essere ideale. Ebbene, domandava Gentile – dando inizio, proprio con questa domanda, all'operazione di avvicinamento tra la posizione di Rosmini e la posizione di Kant –

Non è da vedere qual parte rappresenti e a quale esigenza risponda l'intuito nella teoria del conoscere di Rosmini? Potrebbe anche darsi che questa dottrina [...] fosse nell'organizzazione della filosofia rosminiana una superfetazione trascurabile, per chi intenda cogliere l'essenziale di tale filosofia²⁹.

La modalità stessa della domanda – che, se non proprio in forma retorica, comunque insinuava più di un dubbio sul ruolo di quell'intuito da Gentile poco prima dichiarato «atto misterioso, atto contraddittorio, che presuppone la mente all'atto che la deve formare»³⁰, e definito qualche pagina dopo, quasi a rincararne il peso della “svalutazione”, «amminicolo fantastico», volto a «riporre fuori e indipendente dal soggetto l'oggetto e dal pensiero l'essere»³¹ – la modalità, dicevo, della domanda, lascia trapelare la risposta di Gentile. In breve: la dottrina dell'intuito dell'essere, quale costitutivo dell'intelligenza conoscitiva, altro non è che un residuo di quella teoria dell'illuminazione divina «tornata in onore col rosminianismo, che per questo rispetto – proseguiva – si scambia con una forma di rinnovata scolastica»³². Essa, pertanto, non è indispensabile per cogliere l'essenziale del rosminianismo, del quale anzi rappresenta la parte «inutile». Perché? Vale la pena seguire il ragionamento di Gentile, che al riguardo giungeva persino ad immaginare una sorta di ideale dialogo con «l'acuto filosofo» e così scriveva:

[Per] fondare cotesta indipendenza dell'oggetto, o la sua assolutezza voi tirate in ballo [l'intuito]. Ma come può essere indipendente dal pensiero quest'essere, se non v'ha pensiero senza essere o, per dirla con voi, se l'intuito dell'essere *costituisce, forma* il pensiero? Può un momento il vostro essere sfuggire e sottrarsi allo sguardo del soggetto, in grazia di quella sua indipendenza? E se il pensiero si trae sempre

²⁹ Ivi, p. 207.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Ivi, p. 210.

³² Ivi, pp. 212-213.

dietro, dovunque sia e dovunque si muova, l'essere, come si può dire questo indipendente dal pensiero? Sarà indipendente; ma non consta; perché l'essere a noi noto è quello che forma il nostro intelletto³³.

«L'essere a noi noto è quello che forma il nostro intelletto»: questa, dunque, la conclusione cui perveniva Gentile, il quale, dicendo in questa maniera, non solo sembrava attribuire a Rosmini il senso di una fenomenalità dell'essere nell'operazione di formatività dell'intelletto, ma altresì così commentava poco oltre:

Il Rosmini, insomma, stringe indissolubilmente pensiero ed essere, se stringa il pensiero all'essere o l'essere al pensiero è vano considerare perché i tempi spingevano il filosofo alla seconda idea, ma è pur vero che l'essere egli lo trovava *nel* pensiero dal quale muoveva³⁴.

Mi si permetta una battuta: così presentato, così interpretato, l'impressione è che Rosmini venisse ad essere collocato nella direzione di quel Cartesio che trovando l'essere nel pensiero, ovvero rivendicando l'essere del pensiero, quale imprescindibile certezza e primalità assoluta, aveva gettato, per dirlo con lo Schelling delle *Lezioni monachesi*, una sorta di incantesimo sulla filosofia moderna: l'incantesimo dell'idealismo, l'incantesimo di una invalicabile soggettività che si trae sempre dietro l'essere e per questo, per questo suo trarselo sempre dietro, vano è – come aveva commentato Gentile – se sia il pensiero a stringersi all'essere, ovvero l'essere al pensiero. Vano, perché dove c'è necessità di rapporto non c'è separazione, bensì identità; e l'identità è proprio la prova dell'inutilità dell'intuito, il quale nel suo significato più generale altro non è che un modo di definire la relazione tra diversi, mentre tutto il pensiero di Rosmini andava – beninteso, secondo l'interpretazione di Gentile – nel senso della identificazione di quei due diversi, ormai divenuti *intimi* l'uno all'altro e, perciò, non solo uguali, ma coincidenti e costituenti un *unicum*. Va da sé, tutto questo nella prospettiva di Gentile; il quale, per provare la sua interpretazione, non esitava a confrontare la dottrina dell'intuito di Malebranche con quella di Rosmini, concludendo così:

³³ Ivi, p. 211.

³⁴ *Ibidem*.

Con l'intuito malebranchiano l'oggetto del pensiero restava veramente opposto al soggetto; con l'intuito rosminiano s'è creduto che rimanesse fuori ed opposta soltanto la forma dell'oggetto; ma a torto, poiché la forma senza il contenuto non è se non un prodotto dell'astrazione; e l'unità della forma e del contenuto non è che nel soggetto. Il soggettivismo nuovo, il vero soggettivismo di Kant, che il Rosmini trapiantava in Italia, non permetteva che s'innestasse sul suo ceppo rigoglioso il vecchio ramo dell'intuito³⁵.

5. Per concludere

So bene di aver detto troppo e tuttavia non abbastanza, perché molto in effetti resterebbe da dire e da citare, non ultimo il passaggio nel quale, terminata la discussione della dottrina dell'intuito, Gentile dichiarava di presumere di aver raggiunto con la sua critica «la segreta logica» del rosminianismo³⁶. C'era in questa dichiarazione una certa giovanile arroganza, la stessa che di lì a breve gli sarebbe stata rimproverata da D'Ancona in occasione di una certa recensione, di cui tuttavia non mette

³⁵ Ivi, pp. 213-214. Poiché sopra, nel tentativo di rendere conto dell'interpretazione di Gentile, scandagliandola nelle sue forzature – e indiscutibile forzatura era definire «vano», se Rosmini stringesse il pensiero all'essere ovvero l'essere al pensiero, troncando il discorso con la decisione della seconda alternativa quale effetto dei tempi – ; poiché, dunque, mi sono spinto a dire che l'interpretazione gentiliana sortiva l'effetto di dare un'immagine di Rosmini come rimasto anch'egli impigliato nella rete dell'idealismo moderno, mi corre l'obbligo, per così dire, di un chiarimento circa l'emergenza della coscienza in Cartesio e la costituzione di essa in Rosmini. In Cartesio la coscienza erompe come *sum cogitans*, ossia intuizione di una realtà che coincide con un'attività ed è per tutto il tempo in cui essa si esercita: quella del dubitare, quale modalità del *cogitare*, sulla verità o veridicità oggettiva, che in Cartesio comprende anche quella del proprio corpo. Ed è altresì – dico: la coscienza, l'io – quel che rimane di insopprimibile da un preventivo procedimento di ritirata da ogni presupposta realtà, anche – ripeto – da quella della propria corporeità. Per questo, il *cogitare* in Cartesio non poteva non avere che l'aspetto del dubitare: dubitando la coscienza si ritira, indietreggia fino a toccare l'atto di un *non plus retro*, se così è lecito dire, costituendosi come *agente* del proprio essere nel riconoscimento della propria imprescindibile certezza, che è altresì l'inizio, il cominciamento assoluto non solo sotto il riguardo logico, ma altresì ontologico. Ben diverso è nella prospettiva di Rosmini. In questa la coscienza non comincia da sé, dalla certezza del proprio sé, e nemmeno si costituisce per effetto della propria azione di riconoscimento di sé: in Rosmini la coscienza è costituita dall'intuito, che è visione di quell'essere ideale o possibile il quale la rende – lui soltanto – capacità conoscitiva. Tutto questo per dire che tutt'altro che vano era definire se Rosmini stringesse il pensiero all'essere o l'essere al pensiero; e anche per aggiungere che l'opzione per la seconda alternativa non era soltanto effetto dei tempi. Era piuttosto, o invece, la scelta dell'intendimento della coscienza, dell'umano, in una posizione di dipendenza e, quasi direi, di soggezione, in forza della quale il soggetto è soggetto non in virtù della spontaneità di una sua funzione operativa, bensì in virtù del vedere un *quod* che, sebbene nella sua mente, comunque è dato, offerto, donato.

³⁶ *Rosmini e Gioberti*, cit., p. 214.

conto dire in questa sede³⁷. Piuttosto importa rilevare che la forzatura dell'interpretazione di Gentile non sfuggì a Jaja, il quale così gli scrisse nella lettera del 16 settembre 1897, quella – come si ricorderà – che contiene l'analisi e il giudizio della “tesi di laurea” da parte di Jaja, e che in precedenza ho già avuto occasione di menzionare:

Tu, visto che elemento *costitutivo* della percezione intellettuale è l'idea dell'essere, e visto che il Rosmini chiama oggetto d'intuito codesta idea, per amore di logico rigore ti sei indotto ad affermare, che dunque l'intuito rossiniano ha il valore di essere produttivo, non di essere, cioè che la parola suona, una visione dell'essere, e perciò di dare l'essere come estraneo all'intelletto. Adagio, caro Gentile. Se si ragiona a filo di logica, hai ragione tu; se a filo di storica verità, non hai in tutto ragione. L'intuito, non ci è verso è intuito, cioè visione, e la visione ha fuori di sé quello che per essa si vede. [...] La storia va rispettata davvero. [...] Nel tuo modo di interpretare il Rosmini vi è il Rosmini, ma tutto il Rosmini no³⁸.

Non escludo che possa sembrare persino paradossale il fatto che l'esortazione a rispettare la storia provenisse questa volta proprio da Jaja, da quel teoretico e metafisico da cui D'Ancona aveva esortato Gentile a star lontano, temendo che le sue «elucubrazioni intellettuali» potessero sviarlo dagli studi storici seri e rigorosi. Ma tant'è, sta di fatto che è così e sta di fatto, soprattutto, che Jaja aveva pienamente ragione, notando quel che aveva rilevato in ultimo: «Nel tuo modo di interpretare il Rosmini vi è il Rosmini, ma tutto il Rosmini no». Il fatto è – e dovrebbe essere a questo punto anche superfluo specificarlo – che nel suo modo di interpretare Rosmini c'era sì Rosmini, ma c'era anche lui, Gentile. Il quale, per nulla intimidito dalle osservazioni del «Carissimo Sig. professore», rispose così:

Io non ho pensato di dire e sostenere che Rosmini non volesse porre l'essere fuori del soggetto ed estraneo ad esso; ché in tal caso avrei davvero sostenuta una cosa contraria alla storica verità, la quale so bene che si deve rispettare così come si trova, anche se contraddittoria. Ma volli soltanto affermare, criticando per tal modo la falsa, anzi illusoria posizione del Rosmini [...] che l'intuito nella sua teoria era una parola vuota (il che vuol dire un concetto falso) perché lo si doveva definire e lo si definiva con tali caratteri che non poteva più significare visione, e però opposizione di oggetto e soggetto [...]. Secondo me, per usare le parole di Vico, nel *certo* della filosofia di Rosmini, c'è l'intuito come visione [...]. Ma nel *vero* di essa filosofia a me pare che l'intuito non solo non ci sia, ma sia anzi criticato e combattuto. [...].

³⁷ Al riguardo, F. Rizzo, *Da Gentile a Jaja*, cit., pp. 185-188.

³⁸ G. Gentile – D. Jaja, *Carteggio*, cit., I, pp. 28 e 29.

L'intuito rosminiano [...] è nato morto, tanto che mi pare quasi inutile combatterlo. Batterò ancora su questo punto nel resto del lavoro, cogliendo le occasioni opportune per mostrare ch'egli *in fatto* avesse un significato opposto a quello che voleva esprimere. Questo mi parrebbe inverare il Rosmini, e rispettare la storia³⁹.

Parole che non lasciavano spazio ad alcuna replica da parte di Jaja, che pure all'*Intuito nella conoscenza* aveva dedicato una lunga Memoria accademica, pubblicata nel 1894 e da Gentile diligentemente citata. Tuttavia, prescindendo dalla Memoria di Jaja, che, lo ricordo *en passant*, fu altresì l'ultimo testo da lui pubblicato, quel che ritengo sia possibile aggiungere a questo punto è che non replicando nulla, ma piuttosto soltanto invitando il suo laureando a «colorire un po' diversamente questa parte del suo lavoro», allo scopo di mostrarsi persuaso – così Jaja nella lettera del 18 ottobre 1897 – che «vi è nel Rosmini ciò che può dar luogo a non far intendere nel modo migliore la vera funzione della sua dottrina nel mondo speculativo contemporaneo», aveva concluso: «Del resto il tuo procedimento critico, te lo dico con compiacimento, è figlio di energia intellettuale [...] e arra sicura per l'avvenire»⁴⁰.

Aveva visto bene Jaja sia per quel che riguarda l'energia intellettuale che ancora oggi, rileggendo le pagine del *Rosmini e Gioberti*, si avverte scorrere in esse; sia per quella sorta di profezia con cui aveva concluso la sua osservazione. In particolare, poi, aveva inteso che la forzatura o, per tornare alla “mia” parola, la *tendenziosità* dell'interpretazione di Gentile altro non era che il suo rispondere, o corrispondere, al proprio progetto storiografico. Inutile ribadire che era un progetto che stava dentro il suo punto di vista filosofico, dentro la sua convinzione speculativa, dentro, insomma, la propria soggettività pensante, giudicante e valutante e, per tutto questo, ancora oggi capace di aprire dibattiti e coinvolgere nella storia, tutta moderna, di quel processo di pensiero di una nozione di soggettività sempre più articolata e “oggettivatrice”. Perché, in definitiva, questo importava davvero al punto di vista filosofico del giovane Gentile, studioso di Galluppi, di Rosmini e di Gioberti: individuare in Galluppi il momento del riconoscimento della indispensabilità di «qualche cosa di soggettivo» per l'instaurarsi della cognizione; indicare in Rosmini chi, procedendo oltre Galluppi,

³⁹ Ivi, p. 45.

⁴⁰ Ivi, p. 51.

comprese che la mente deve possedere «non semplici rapporti», ossia le categorie quali «elementi di connessione», ma, anzitutto e preliminarmente, «la più universale delle idee», onde poter esercitare il primo giudizio, quello di esistenza; riporre, infine, in Gioberti, colui che pervenne all'intendimento dell'idea come «la realtà stessa e del pensiero come principio dell'essere». E, dunque, come da Kant a Hegel, a quello Hegel che nella prefazione della *Fenomenologia* non aveva esitato a scrivere che occorre che «il soggetto si abbandoni alla vita dell'oggetto»; così da Galluppi a Gioberti, attraverso e dentro il grande collettore – mi si passi questo termine – del rosminianismo.



Articolo presentato in Aprile 2018. Pubblicato online in ottobre 2019
c 2019 dall'Autore/i; licenziatario IL PENSIERO ITALIANO. RIVISTA DI STUDI FILOSOFICI
Questo articolo e un articolo ad accesso aperto, distribuito con licenza Creative
Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 3.0
IL PENSIERO ITALIANO. RIVISTA DI STUDI FILOSOFICI, 1-2(2018)
DOI: 10.6092 / 2532-6864 / 2018.1-2.43-68