

Le Lettere filosofiche di Marianna Florenzi Waddington: panteismo o panenteismo?

Furia Valori

The Marianna Florenzi Waddington's Lettere filosofiche: Pantheism or Panenteism?

The intellectual course of Marianna Florenzi Waddington is complex and this work aims to discuss if the ideas proposed by the Umbrian philosopher must be intended as a form of pantheism or rather as a form of panenteism. She gives an interpretation of her philosophy as a pantheism but she distinguishes it from the “ordinary” one which usually intends the person as a mode of the substance. In her reflections she thinks the beings as they are conceived “in” God, but at the same time she notices the problem of evil, of the “fall” of mankind and of freedom since from the *Lettere filosofiche*, where she declares herself as a pantheist, misleading the critical literature on this aspect.

Keywords: Florenzi Waddington, Pantheism, Panenteism, Idealism, Freedom.

1. Lo sviluppo del pensiero

La marchesa Marianna Florenzi Waddington incarna perfettamente la figura di una donna intelligente, colta e bella, che partecipa attivamente come filosofa, scrittrice e traduttrice alla cultura a lei contemporanea sia italiana, sia europea, per circa un trentennio dell'Ottocento, fra gli Anni '40 e '70¹, muovendosi fra Pe-

¹ Marianna Bacinetti Florenzi Waddington nasce a Ravenna il 9 novembre 1802 dal conte Pietro Bacinetti e dalla contessa Laura Rossi. Nel 1819 sposa molto giovane, il più maturo marchese Florenzi di Perugia. Dopo la morte del marchese Florenzi, nel 1833 sposa Evelyn Waddington (1806-1882) patriota di origine inglese, che ricoprirà anche la carica di sindaco di Perugia. Sullo sviluppo del pensiero della filosofa cfr. M. A. Degl'Innocenti Venturini, *Premessa a Dalle carte di Marianna Florenzi Waddington: scritti inediti sul panteismo*, si rimanda anche alle *Premesse* ai capitoli, Napoli, Bibliopolis, 1978. Si veda inoltre N. Cacciaglia e A. Capaccioni (a cura di), *Per Marianna Florenzi*, Atti del Convegno, Perugia, Era Nuova 2000; A. Pieretti e C. Vinti, *Introduzione* a M. Florenzi Waddington, *Saggio sulla natura*, Fabrizio Fabbri Editore, Perugia, 2002, pp. LIV; Fabiana Cacciapuoti, *Marianna Florenzi Waddington, tra panteismo ed hegelismo nelle*

rugia, Roma, Napoli, Parigi, Monaco di Baviera, non escludendo Londra. Così il Gentile, facendo riferimento al Fiorentino, percorre le relazioni della filosofa italiana nella cultura tedesca, segnatamente filosofica:

«Lo Schelling aveva conosciuto da giovane a Monaco, alla corte del re Luigi I di Baviera, dove essa brillò per la sua rara bellezza e per il suo ingegno. E fu molto ben voluta da Luigi, come poi dal figlio Massimiliano. [...] Da re Massimiliano ebbe il manoscritto dei discorsi che a richiesta di lui scrisse Giulio Hamberger, scolaro dello Schelling, per esporre in compendio i principi della filosofia della religione del maestro, discorsi, che con sue note, introduzione e appendice, la Florenzi pubblicò in italiano nel 1864. Tre lettere dello Schelling a lei inserì nel 1859 nella ristampa della sua traduzione del *Bruno* del filosofo tedesco, già pubblicato la prima volta nel 1844, e quindi accresciuto con la versione di un manoscritto dello stesso Schelling contenente un breve sommario della sua seconda filosofia, e la versione annotata della *Monadologia* di Leibniz»².

Gentile evidenzia più volte la preparazione culturale e specificamente filosofica della Florenzi Waddington e ne sottolinea, come complimento, il sentire virilmente i temi filosofici con la capacità di argomentare, tanto da affermare: «Tra la Florenzi, il Cousin e il Mamiani non è certamente la prima che avesse animo men risoluto e disposto agli ardimenti virili»³. Infatti, pur coltivando un rapporto pro-

carte napoletane, D'Auria, Napoli, 2004; F. Valori, *Indirizzi filosofici nell'Ottocento*, in *Presenze filosofiche in Umbria*, a cura di A. Pieretti, Milano, Mimesis, 2010, pp. 235-264. Sulla specifica attività culturale a Perugia e il suo raccordo con l'Italia e l'Europa cfr. A. Lupattelli, *Cari ricordi. Dame egregie del XIX secolo che in Perugia si distinsero nelle lettere, nelle scienze e nelle arti con una antologia di prose e poesie*, Perugia 1908; Idem, *I salotti perugini del XIX secolo. L'accademia dei Fildoni*, Empoli 1921; Gianluca Prospero, *Marianna Florenzi dai salotti perugini alla storia della filosofia*, in "Boll. della Dep. della Storia patria per l'Umbria", vol. CII, I fasc., Perugia 2005, pp. 354-357; Ippolita degli Oddi, *Marianna Florenzi Waddington: dalla vita di una dama alla storia di un paese. Manoscritti e inediti*, Perugia, Ed. Gamma, 2001. Sull'attività di traduttrice cfr. R. Masiola Rosini, *Marianna Florenzi: "belle marquise" volage en quête de fidélité absolue*, in *Portrait de traductrices*, a cura di J. Delisle, Ottawa, Presses de l'Univ. d'Ottawa, 2002, pp. 239-266.

² G. Gentile, *Le origini della filosofia contemporanea in Italia* (Tomo terzo, *I Neokantiani e gli Hegeliani*, parte seconda, a cura di V. Bellezza, cap. III intitolato *Pietro Ceretti e la corruzione dello hegelismo*, in *Opere*, vol. XXXIV (2), Firenze, Sansoni, 1957, pp. 36-49, la citazione è alle pp. 37-38. La traduzione del *Bruno* dello Schelling, esce a Milano, Molina, 1844; sec ed. Firenze, Le Monnier, 1859, con la prefazione di Terenzio Mamiani.

³ G. Gentile, *Le origini della filosofia contemporanea in Italia* (Tomo terzo, *I Neokantiani e gli Hegeliani*, cit., p. 41.

fondo con Luigi I di Baviera⁴, a livello politico afferma un liberalismo moderato, prossimo alla politica francese: sostiene, inoltre, i moti risorgimentali italiani, avversando le idee democratiche e socialiste, come si evince dal breve saggio *Alcune riflessioni sopra il socialismo e comunismo*⁵. Le sue riflessioni sulla religione la avvicinano alla sinistra hegeliana, giungendo a porre in discussione il potere temporale dei papi⁶. A questo proposito lo Stato pontificio la fa controllare, non rinunciando, nello stesso tempo, a riportarla a sé.

Ritenuta da Francesco Fiorentino come la donna più dotta d'Italia, su proposta di Bertrando Spaventa è nominata "Socia corrispondente dell'Accademia delle Scienze morali e politiche di Napoli", titolo che la gratifica e che fa apporre sul frontespizio delle opere pubblicate dopo il 1865. È giudicata da molti esponenti della cultura e della filosofia a lei contemporanei come una novella Diotima, e la sua concezione filosofica è trattata con considerazione e rispetto dal Gentile in *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, dove scrive: «E certamente nella storia della filosofia Marianna Florenzi Waddington potrà apparire una luminosa e singolare figura, quando saranno conosciuti i suoi copiosi carteggi, tuttora inediti, e ne verrà illuminata da vicino la sua nobile e forte femminilità»⁷.

La formazione filosofica della Florenzi Waddington spazia da Platone ad Aristotele, al Neplatonismo⁸, Bruno, Spinoza e Leibniz, del quale, si è già visto, traduce la *Monadologia*⁹, fino ai grandi contemporanei, sia italiani quali Mamiani e

⁴ Cfr. A. Zucconi, *Lodovico innamorato. La "love story" italiana di Ludwig di Baviera*, II ed., Milano, Longanesi, 1983 (I ed. 1944).

⁵ Cfr. M. Florenzi Waddington, *Alcune riflessioni sopra il socialismo e comunismo*, Tofani, Firenze 1850.

⁶ Cfr. M. Guardabassi, *La Marchesa Marianna Florenzi-Waddington e Ariodante Fabbretti (1848)*, "Perusia", 1950, p. 17. La Marchesa dà la propria adesione, insieme al marito, all'anticoncilio di Napoli.

⁷ G. Gentile, *Le origini della filosofia contemporanea in Italia* (tomo terzo, *I Neokantiani e gli Hegeliani*), cit., p. 36.

⁸ Riguardo all'influenza del neoplatonismo è importante il rapporto e lo studio del Vacherot perché costituisce la base storiografica per la tensione neoplatonica, che pervade la declinazione della relazione fra anima, Dio e mondo, cfr. E. Vacherot, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, Paris, Ladrangé, 1846-51. Invece da *La métaphysique et la science* (Paris, F. Chamerot, 1858) del Vacherot è stimolata a ripensare il rapporto fra metafisica ed empirismo, per un superamento della loro contrapposizione.

⁹ Cfr. G. W. Leibniz, *Monadologia*, traduzione e note a cura di M. Florenzi Waddington, Perugia, Tipografia di Federigo Bencini, 1856; ristampa significativamente l'opera nella seconda edizione della traduzione del *Bruno* di Schelling. La traduzione della *Monadologia* della Florenzi Wad-

Rosmini, sia stranieri quali Schelling (che conosce personalmente e del quale è traduttrice), Cousin e in particolare Hegel.

Il Fiorentino e il Gentile interpretano lo svolgersi del suo pensare come un muovere dal panteismo per approdare all'idealismo secondo un percorso di sviluppo razionale che da Schelling giungerebbe a Hegel¹⁰. L'ermeneusi degli scritti della filosofa ha portato ad una considerazione più complessa del suo itinerario intellettuale e segnatamente filosofico, sottolineando la presenza di aspetti di originalità filosofica accanto a declinazioni più aderenti alle riflessioni prima di Schelling, quindi di Hegel. A questo proposito dobbiamo sottolineare che, se la pensatrice ha meditato sempre più Hegel, trattandolo anche con il Cousin, tuttavia il rapporto con Schelling sarà sempre importante; osserva in proposito il Gentile: «Ammirò prima a preferenza lo Schelling, poi l'Hegel»¹¹, ma Schelling resterà per la marchesa «il filosofo del cuore»¹². Comunque, la vicinanza, anzi l'adesione a dottrine filosofiche non comporta la sua soggezione ad esse. Ella sottolinea non solo i meriti, ma anche i limiti di pensatori che ritiene importanti, come ad esempio Bruno e lo stesso Schelling.

In realtà lo sviluppo del pensiero della filosofa ci appare più articolato sia riguardo al panteismo, che forse sarebbe più opportuno chiamare panenteismo, come vedremo in particolare affrontando le *Lettere filosofiche*, sia riguardo all'idealismo. Infatti, parallelamente al suo ripensare l'idealismo nelle sue declinazioni prima schellinghiana e poi hegeliana, la filosofa fa sempre riferimento come motivo costante dalle *Lettere filosofiche* fino alle opere più tarde ad una sapienza originaria, ad una gnosi antica, che nelle sue diverse declinazioni si ripresenta continuamente nei grandi filosofi; ed ella vede nella filosofia tedesca a lei contemporanea, ma non solo, una forte ripresa teoretica di tali tematiche. Tali dottrine costituiscono la cornice di fondo delle sue riflessioni e alla luce di esse

dington è stata riedita criticamente e con un *Saggio introduttivo* a cura di F. Valori (Fondi, Eupolis, 2013), Il manoscritto della traduzione della *Monadologia* si trova presso l'Archivio Silvestri (S. Martino Delfico, Perugia): qui i documenti di M. Florenzi Waddington sono stati ordinati in 15 buste da M. Alessandra Degl'Innocenti Venturini; il manoscritto si trova nella busta 13 (cfr. *Dalle carte di Marianna Florenzi Waddington: scritti inediti sul panteismo*, cit., p. 126).

¹⁰ Cfr. A. Pieretti, *Florenzi e l'idealismo tedesco*, in *Per Marianna Florenzi*, cit., pp. 15 ss.

¹¹ G. Gentile, *Le origini della filosofia contemporanea in Italia* (tomo terzo, *I Neokantiani e gli Hegeliani*), cit., p. 37.

¹² *Ivi*, p. 45.

ricevono valore le riflessioni dei filosofi che si sono succeduti nella storia. Così, ad esempio, nelle *Lettere filosofiche* (Lettera VIII), sostiene che i principi dell'ultima filosofia di Schelling si trovino già nelle più significative dottrine dell'antichità – «Questi stessi principi trovo posti più o meno patenti in molte antiche e grandi dottrine»¹³ – e, dopo aver illustrato non Schelling, ma la dottrina Indiana con riferimenti alle dottrine gnostiche antico-asiatiche, afferma:

«Ora trovo che Schelling si è incontrato nelle idee primordiali dell'antichità, ed ha rinnovato le dottrine di quei sommi filosofi; il che prova che le grandi intelligenze hanno qualche cosa di comune ed identico fra loro in qualsiasi epoca che appariscano, per lontana e disparata ch'ella sia. Tutti questi primi processi di cosmogonia mi portano difatti a comprendere maggiormente le idee di Schelling, le quali realizzano la tipica vita d'Iddio nella animazione delle cose per mezzo del processo cosmico delle tre potenze»¹⁴.

E sottolinea, sulla base di quelle che ritiene essere le determinazioni ontologiche fondamentali, che ogni ente ha un andamento triadico: «Perciò da qualunque lato si riguardi, compreso l'uomo, e rileggano le cose, risulta sempre che due principi copulati da un terzo sono l'origine della vita e dell'intero visibile universo»¹⁵. Inoltre nell'*Appendice* contenuta nei *Saggi di Psicologia e di Logica*, intitolata *Dell'immortalità dell'anima*, così afferma all'inizio:

«Da questi Saggi che io do al pubblico si può agevolmente scorgere, che ho adottato i principi della filosofia tedesca, che sono insieme o in gran parte i principi dei più sapienti Greci, e quelli dei più sapienti Italiani del secolo sedicesimo, quantunque modificati e riformati secondo il progresso dei tempi che corrono. La mia mente stessa si volge volentieri a queste dottrine per dimandarsi una spiegazione della scienza, perché sa che esse non contraddicono alla ragione, ed anzi si conformano a lei, e sono il suo svolgimento medesimo»¹⁶.

Sulla base dell'autointerpretazione che presenta nell'inedito intitolato *Avvertenza per la ripubblicazione degli scritti di Marianna Florenzi Waddington*, redatto dopo l'ultima opera più significativa, *Della immortalità dell'anima umana*

¹³ M. F. Waddington, *Lettere filosofiche*, Parigi, s. ed., 1848, p. 62. D'ora innanzi l'opera verrà citata con il titolo.

¹⁴ *Ivi*, p. 66.

¹⁵ *Ivi*, p. 67.

¹⁶ M. Florenzi Waddington, *Saggi di Psicologia e di Logica*, Firenze, F. Le Monnier, 1864, p. 243.

(1868), e tenendo conto delle importanti indicazioni della Degl'Innocenti Venturini¹⁷ possiamo delineare il percorso filosofico-intellettuale della Florenzi Waddington secondo quattro periodi interconnessi, non schematicamente distinti e nella consapevolezza dei limiti di ogni periodizzazione e interpretazione.

Nel primo periodo emerge la concezione che ella definisce e ribadisce molte volte coraggiosamente panteistica, ma che in realtà ci sembra oscillare fra una forma di panenteismo e di neoplatonismo accanto a elementi gnostici. Certamente si proclama panteista, ma nei suoi testi emerge piuttosto una forte presenza di Dio nel senso che tutti gli enti sono in Dio, ma questo essere in Dio è variamente declinato. Forte è l'avvertenza del male, della caduta e delle sue conseguenze: elementi che segnano la determinazione ontologica del rapporto fra Dio, l'uomo e gli altri enti. La sua tempra filosofica si esprime particolarmente nelle opere: *Taluni pensieri* (1843), la traduzione del *Bruno* di Schelling (1844) e le *Lettere filosofiche* (1848) che costituiscono una importante testimonianza della sua tensione speculativa: questa opera, proscritta dall'inquisizione romana¹⁸, aveva suscitato critiche anche in filosofi a lei vicini come Mamiani, Cousin¹⁹ e, quindi, Rosmini, che la filosofa ritiene a lei vicino nel panteismo.

Il secondo periodo si dispiega fra il 1850 e il 1863, in cui pubblica *Alcune riflessioni sopra il socialismo e comunismo* (1850), traduce *La psicologia di Aristotele* di Carlo Waddington²⁰, *La facoltà di sentire* (1858) e il *Cenno storico critico sul razionalismo religioso*, i *Filosofemi di cosmologia e di ontologia* e *Dell'eterogenia* (gli ultimi tre nel 1863). I *Filosofemi di cosmologia e di ontologia*, rappresentano il testo speculativamente più rilevante di questa fase: qui la marchesa torna ad affrontare e a sostenere l'orientamento che definisce panteistico, criticando la concezione trascendente di Dio. Nei *Filosofemi* argomenta contro le concezioni che sostengono la trascendenza di Dio; in particolare si contrappone alla dottrina platonica del Bene-Dio e alla teologia aristotelica; ma sot-

¹⁷ M. A. Degl'Innocenti Venturini, *Marianna Florenzi Waddington: lo svolgimento del suo pensiero filosofico*, Annali dell'Istituto di Filosofia, Firenze, 1980, pp. 311-380.

¹⁸ F. Fiorentino, *Scritti varii di letter., filos. e critica*, Napoli, Morano, 1876, pp. 416-17.

¹⁹ Il Fiorentino ricorda che il filosofo spiritualista ed eclettico francese, con il quale fra l'altro la marchesa discuteva di Hegel, dissente dalla professione di panteismo della filosofa, cfr. F. Fiorentino, *Scritti varii di letter., filos. e critica*, cit., p. 412.

²⁰ Cfr. Ch. Waddington, *La psicologia di Aristotele*, tr. it., Prefazione e note di M. Florenzi Waddington, Firenze, Bencini, 1856.

tolinea anche i limiti di coloro che ritiene fra i maggiori sostenitori del panteismo, quali Bruno, Spinoza e Schelling. Lo stesso Gentile evidenzia questo aspetto dei *Filosofemi*:

«Ma in un punto (lo avverte qui espressamente) *dissentiva grandemenete* da Schelling e da Hegel insieme, un punto, in cui le pareva che entrambi i pensatori tedeschi s'accordassero, considerando Iddio come una tenue virtualità inconscia o quasi cieca, contenente una possibilità infinita, che, di mano in mano svolgendosi, si appalesava come coscienza sempre più grande negli esseri più eccellenti, fino a che nella ragione umana pigliava possesso di se medesimo, e diventava la ragione umana assoluta. No per la Florenzi, questo processo o divenire delle cose non è di Dio»²¹.

Infatti la filosofa concepisce Dio costantemente “grande” e “uguale a se stesso” e questo costituisce per il Gentile un ritorno a Dio quale “immota sostanza” spinoziana, non toccata o vivificata dal movimento dialettico idealistico. Invece, dobbiamo osservare che la filosofa delinea ancora una volta una relazione complessa fra Dio, l'anima umana e il mondo che non si lascia definire né nella cornice idealistica, né in quella spinoziana. Nei *Filosofemi* la Florenzi declina tale relazione sulla base di una eredità neoplatonica alla luce della quale ripensa la dottrina bruniana della sostanza e quella spinoziana, nella quale vede risolta la molteplicità. Schelling e Bruno aprono la sua meditazione al superamento del dualismo fra natura e spirito nella vita del tutto in Dio. La cosmologia di Leibniz le presenta un vitalismo armonico dei molti in Dio; in questo contesto cerca di penetrare il rapporto fra l'anima del mondo e le molte anime o, meglio, come esse siano in Dio, concependole come corrispondenti a idee eterne:

«Mi rappresento l'anima universale – scrive nei *Filosofemi* – come un oceano di anime, in cui ciascuna sta, e a cui partecipa come gl'individui dell'oceano partecipano della vita e delle peculiari condizioni di quell'immenso abisso. Essi ricevono incremento dalle acque che contengono differenti principij; e perciò ne assumono certe qualità che competono alla natura di quell'ambiente. Hanno, per così dire, la loro radice in questo immenso vortice [...] Così sono le anime particolari nel seno della infinita anima: imperciocché tutte corrispondono ad un'idea, che l'anima universale, come spirito tiene fino dall'eternità, e la svolge dal suo grembo coll'impronta del mondo intelligibile. Ma poiché le loro anime hanno anch'esse la loro colà, conservano anche di quella natura, e portano

²¹ G. Gentile, *Le origini della filosofia contemporanea in Italia* (tomo terzo, *I Neokantiani e gli Hegeliani*), cit., p. 45.

ciascuna con sé parte di quella universalità per la quale ci sentiamo sempre attratti, come ad un comune centro, e proviamo certe influenze spirituali che sono profonde nel nostro spirito, e sono certamente causate da quell'esistenza universale che ci appella incessantemente con una voce interiore, cui non possiamo resistere, tanta è la sua autorità»²².

Il terzo periodo, fra gli anni 1864 e 1867, è qualificato dalla pubblicazione in particolare di tre saggi: i *Saggi di psicologia e di logica* (1864), il *Saggio sulla natura* (1866) e il *Saggio sulla filosofia dello spirito* (1867), che presentano un andamento controverso nel loro insieme; infatti, da un lato la meditazione non va oltre l'appropriazione, per alcuni aspetti passiva di strutture e processi idealistici: in particolare i saggi sulla filosofia della natura e dello spirito risultano di impostazione hegeliana; tuttavia porta avanti la riflessione sull'immortalità dell'anima, già presente ampiamente nelle *Lettere filosofiche*, come vedremo; è questa una problematica centrale e dirimente riguardo al panteismo insieme al problema del male. Non a caso i *Saggi di psicologia e di logica*, costituiscono un'ampia riflessione sulle "facoltà dello spirito" affrontate a partire da Platone e Aristotele fino ai suoi contemporanei, e contengono un'Appendice che affronta l'immortalità dell'anima, concepita come coronamento delle due sezioni che la precedono nel saggio.

Nel quarto e ultimo periodo La filosofa umbra sviluppa ulteriormente e con originalità la tematica dell'immortalità dell'anima e presenta una propria concezione della persona distinguendosi da Hegel e dalla sinistra hegeliana e, pur criti-

²² M. Florenzi Waddington, *Filosofemi di cosmologia e di ontologia*, Perugia, Bartelli, 1863, p. 128. Nell'*Analisi storico-filosofica dell'idea di Dio*, del 1860, critica l'idea "generalissima e suprema" e priva di soggettività del bene (Platone), in quanto non si vede come possa includere la molteplicità, e come possa manifestarsi nella realtà senza appunto la soggettività. E ancora, il Dio di Aristotele le risulta ignaro e distaccato dal mondo che è attratto da lui per desiderio e amore. Qui la Florenzi Waddington avendo presente l'articolazione neoplatonica, dinamizzata dal vitalismo e dall'infinito bruniano sottolinea: «Bisogna concepire tutto in lui, perché egli sta tutto in tutto, e che fa tutto e non è separato minimamente dal mondo, perché esso stesso è l'universo. Bisogna ammettere quindi l'eternità della sostanza, Dio e la materia identificate nell'uno dalla necessità, e così concepire un essere, che possenga tutta la sua pienezza, la quale pienezza ha in sé la necessità del suo svolgimento. [...] Nell'universo vi è l'anima universale divina: in quest'anima v'è l'intelletto universale divino, il quale è l'infinito pensiero: questo pensiero contiene tutte le idee, tipi eterni ed immutabili delle cose [...] La natura è la più pomposa e ricca mostra dell'infinito, ed ha la sua esistenza e molto più magnifica in quella preformata natura dell'assoluto, per cui tutto ha un'esistenza più eccellente nell'archetipo divino». In M. Alessandra Degl'Innocenti Venturini, *Dalle carte di Mariannna Florenzi Waddington: scritti inediti sul panteismo*, Napoli, Bibliopolis, 1978, pp. 46-47.

cando l'argomentazione kantiana riguardo all'immortalità dell'anima, recupera una concezione della persona, consapevole della legge morale mediante la ragione e forte della sua libertà individuale: pensieri che la allontanano da Hegel. Questo forte recupero della persona e della "libertà dell'Io" si evidenzia in particolare nel testo intitolato *Della immortalità dell'anima umana. Discorso della Marchesa Marianna Florenzi Waddington* (1868). Qui si definisce "panteismo volgare" la considerazione dell'uomo semplicemente come un "modo", oppure come un "fenomeno" della sostanza divina²³. Diversamente, per lei pensare fino in fondo la relazione dell'uomo con Dio, implica pensarlo come "persona" con l'anima immortale, non come un epifenomeno della sostanza infinita. La filosofa perviene a queste conclusioni riflettendo su Hegel, nella consapevolezza di andare oltre il filosofo sullo specifico argomento, ripensandolo sulla base della concezione neoplatonica del ritorno dell'anima a Dio, ritorno in cui essa non si annulla nell'Uno. Per la filosofa l'anima spirituale è infinita, caratterizzata dalla tensione verso Dio e la sua conciliazione con Dio non la annulla, «ma li conserva, e avvalorata l'uno con l'altro». Il metodo dialettico fornisce lo schema ermeneutico, avente valenza ad un tempo logica e ontologica, per intendere il rapporto della persona spirituale con Dio. La filosofa nel *Discorso* riguardo all'anima afferma:

«Dunque questa forma non deve soggiacere ad altre ulteriori trasformazioni sostanziali, ma deve rimanere identica a se stessa e quindi immortale [...] Lo spirito assoluto, o Dio, non potrebbe sussistere nel sistema hegeliano se non come verità degli spiriti individuali. Dunque se gli spiriti individuali si annullassero, si annullerebbe ancora lo spirito assoluto. La personalità umana deve dunque essere considerata come permanente ed immortale»²⁴.

La Florenzi Waddington è consapevole di percorrere un itinerario non affrontato da Hegel, ma ritiene che le sue argomentazioni derivino necessariamente e direttamente dalle premesse hegeliane: «Benché Hegel non avesse mai tanto chiaramente confessato la soluzione di questo problema, noi pur nondimeno la troviamo provenire direttamente e necessariamente dalle sue premesse»²⁵.

²³ M. Florenzi Waddington, *Della immortalità dell'anima umana*, Firenze, Suc. Le Monnier, 1868, p. 3.

²⁴ *Ivi*, p. 5.

²⁵ *Ibidem*.

Nella concezione della filosofa concorrono in maniera originale diversi orientamenti: l'idealismo, segnatamente hegeliano, lo spiritualismo eclettico cousiniano, l'ontologismo italiano, il monadismo leibniziano, la filosofia rinascimentale italiana, unitamente all'eredità platonica e segnatamente neoplatonica, non ultimo il recupero della concezione aristotelica dell'anima; queste tradizioni, ripensate in una nuova tessitura consentono alla Florenzi Waddington di intendere la persona come sostanza individuale, spirituale, immortale, libera e consapevole della legge morale. La pensatrice si spinge fino ad affermarne la necessità per lo spirito assoluto: «Dunque se gli spiriti individuali si annullassero, si annullerebbe ancora lo spirito assoluto. La personalità umana deve dunque essere considerata come permanente ed immortale»²⁶. Con questo esito si giunge oltre il panteismo, ma anche oltre il panenteismo; ormai la filosofa è pervenuta ad una concezione che pone in discussione sia la sostanza unica, sia la concezione idealistica dello spirito assoluto, come soggetto unico che fagocita i molti soggetti.

2. Le Lettere filosofiche: *panteismo o panenteismo?*

La concezione ontologica che la filosofa delinea nelle *Lettere filosofiche* articola tutto in Dio. Nella Lettera IV, indirizzata al conte Ladislao Bielinski, a proposito del panteismo afferma:

«Io ritengo che il panteismo sia il più grandioso di tutti i sistemi che i filosofi abbiano escogitati./ Infatti popoli molti e della più remota antichità hanno toccata codesta meta col solo mezzo dell'umana ragione, residenza e lume di verità [...] Non è quindi riprovevole orgoglio l'indiarsi di quelli i quali cercano e trovano dappertutto l'eccellentissimo. Essi lo cercano e lo trovano nel divino lume della ragione, nella forza d'intuizione ed in quel sentimento primordiale che gl'investe. Quale rimprovero può dunque farsi ad un sistema il quale fa tutto emergere dalla divinità e che la spande ovunque? Essa non è certamente tutta in tutto assolutamente, in ogni specialità, ossia vi è in ogni singola cosa la medesima essenza, ma però essa non vi cade in eguale misura, per cui l'identità dev'essere considerata soltanto dal lato della qualità e non della quantità; ed ogni singolo è una rappresentazione, un relativo specchio dell'identica sostanza, il quale partecipa in tutto all'armonia e volontà assoluta, alla vita dell'universo. Perché v'è una vita, una volontà, una intelligenza, che regna nell'universo a cui siamo associati, e non v'è singolo in sé e per sé indipendente. Esso ha una vita propria, è vero, ma è pur anco legato per

²⁶ *Ibidem*.

l'unità del pensiero all'universale esistenza./ Il mondo fenomenico è una trasparenza, un riflesso del vero archetipo mondo [...] Ma nel fenomenico mondo le idee rendono particolari e contingenti, e non sono che una debole copia delle idee tipiche ed eterne»²⁷.

La filosofa sottolinea l'intimità di Dio, proprio in virtù dell'essere tutto in Dio, l'identità nella qualità, a livello archetipo, non nella quantità; infatti evidenzia l'esser copia del mondo fenomenico. Ma proprio l'intimità di Dio, l'unità del pensiero, della ragione all'universale suscita il desiderio d'indiarci, suscita le dottrine gnostiche che fin dall'antichità hanno toccato la verità secondo la filosofa, che in realtà fa confluire nella Gnosi forme e tradizioni filosofiche differenti²⁸. Ma, come vedremo, in relazione al problema della "ribellione" dell'uomo, a cui segue l'individuazione, la generazione e la corruzione, quella primigenia strettissima intimità subisce un cambiamento, saputo e stabilito *ab aeterno* dalla "Divinità". La ribellione è connessa alla specifica natura dell'uomo, concepito anche come microcosmo e caratterizzato dall'anima immortale e dal corpo. Già nelle *Lettere filosofiche* è presente la dottrina dell'immortalità dell'anima, anzi della sua eternità, insieme a quella del corpo. Argomentando dell'anima la filosofa afferma:

«Passando ora a investigazioni più sottili intorno alla natura dell'anima, noi vediamo che riguardata in Dio essa è un modo dell'eterno suo pensiero, e ne è una idea chiara e distinta, non soggetta a fallo né a cambiamento alcuno; ma rimuovendola dall'eternità e considerandola nel tempo e nello spazio, essa diventa l'idea del corpo umano, cioè diventa l'idea di un essere composto, perché il corpo è un composto d'una molteplicità di parti, ed esso stesso è una parte d'un tutto infinitamente composto. Dunque l'anima lasciando la sua semplicità nella rappresentazione di sé stessa in Dio, diviene per la rappresentazione del suo corpo un'idea complicata, oscura, e che non abbracciando più la totalità, non può conoscere l'universo che in un punto di vista determinato e particolare. Ma penetrando più oltre, noi vedremo che queste due anime non sono veramente due ma una, perché l'anima umana che cade dall'eternità nel tempo non si separa veramente da Dio, giacché come essenza e principio è sempre in lui, non essendo egli separabile da se stesso. Anzi quest'anima come pensiero di Dio è Dio stesso prima dello sviluppo immenso e fecondo del suo essere; ma è ancora Iddio l'anima temporale ed umana, Iddio però soltan-

²⁷ *Lettere filosofiche*, pp. 32-34.

²⁸ Cfr. *Ivi*, ad es.: «Cosicché ne risultò che le dottrine indiana, egiziana, persiana, fenicia, siriana, greca, giudaica, cristiana, s'incorporarono nell'ordine più eccellente delle idee, traendo alimento e vigore da una ed istessa sorgente. / I Gnostici che nel principio dell'era nostra brillavano di sommo sapere, arditamente si aprirono una via in mezzo a tutti, ed abbracciando l'eclettismo, pensarono giugnere alla meta e toccarono il giusto punto di verità» (Lettera I, pp. 12 ss).

to riguardato in un momento determinato del suo sviluppo nel tempo e realizzante l'idea tipica della sua mente. In questa realizzazione l'anima prende in sé l'idea del suo corpo, e sente di esserne affetta e soggetta a modificazioni e cambiamenti incessanti, provando l'azione dei corpi esterni. In fine sente la sua unione col corpo, ed in questo esercizio lo spirito prende il suo nome di anima sensitiva o corporea, ed in essa si forma il sentimento corporeo»²⁹.

In questo prendere l'idea del corpo, ed essere soggetta a modificazioni incessanti, in questa dialettica fra anima come pensiero di Dio prima del suo sviluppo come essere, natura, e l'anima temporale ed umana sta, come vedremo nelle Lettere VII e VIII, la cosiddetta caduta o anche ribellione dell'uomo; in questo contesto argomentativo la sensibilità corporea non è proprietà del suo corpo, il quale costituisce la "causa occasionale" della sensazione, in quanto non modifica l'anima, ma la determina solamente a modificarsi in un modo o in un altro, invece l'anima è la causa "prossima ed efficiente" del cambiamento.

«Malgrado queste distinzioni – precisa la filosofa –, corpo ed anima sono eterni e indeperibili, perché la sostanza è indistruttibile, ed appariscono perituri e contingenti soltanto pel fenomenico mondo [...]. L'anima intellettuale principia il suo esercizio intuendo gli universali, percezioni necessarie e primitive della mente umana. L'universale si presenta da prima confuso ed indistinto, ma si presenta nel suo pieno [...] Per provare che l'universale è il nostro primordiale sapere, fa d'uopo pensare che noi stessi veniamo da una causa universale che è l'infinito divino pensiero, il quale non ha in sé concreto alcuno, vedendo tutto nel suo pieno, e non ha né tempo né spazio innanzi a sé, perché egli stesso è il tempo e lo spazio infinito. Quindi se noi veniamo da una causa universale che produce il tutto, prima d'ogni cosa dobbiamo concepire e sentire i principi da cui dipendiamo; e se abbiamo il potere di concepire il singolo ed il concreto, l'abbiamo perché lo spirito appartiene ad un corpo singolo. Dunque l'uomo prima percepisce il genere, poi la specie che è contenuta in quello, io dico sono un uomo, vedo un oggetto specifico, ma non potrei particolarmente affermare né l'uomo, né l'altro senza l'idea universale dell'esistenza, la quale idea o essenza viene a manifestarsi e comprendersi pienamente e distintamente nel particolare soggetto e oggetto. E allora solamente so chi io penso come ente reale, e che veggo gli oggetti e ne particolareggio l'esistenza»³⁰.

La primigenia intimità con Dio, essendo l'anima un modo, fa sì che l'anima intellettuale concepisca e senta già da sempre i principi, il vero il bene e il bello in

²⁹ *Ivi*, p. 40.

³⁰ *Ivi*, pp. 41-42.

universale. Il rapporto con il corpo comporta la particolarizzazione, la concretezza di questo soggetto e di questo oggetto, il continuo mutamento: comporta il mondo fenomenico. La filosofa pone in evidenza l'attiva reciprocità fra anima e corpo, che può essere caratterizzata anche dal conflitto dinamico delle forze e delle azioni: con questo l'uomo partecipa alla vita dell'universo che può considerarsi come un grande animale dotato di vita e di intelligenza:

«A questa vita partecipa pur l'uomo il quale fu a ragione detto dai filosofi microcosmo, perché in sé riepiloga tutte le forze dell'universo, e perciò si trova in istretto rapporto e simpatia non solo con Dio fonte inesauribile di ogni vita, ma ancora con gli altri enti pneumatici, organici ed inorganici, onde si fa centro dell'intero universo e costituisce l'anello intermedio fra l'infinito e il finito, il perfetto e l'imperfetto, il sublime e l'abbietto, Dio e la natura»³¹.

La concezione dell'uomo come "microcosmo" se avvicina la Florenzi Waddington alla filosofia umanistico-rinascimentale, all'eredità neoplatonica in essa presente, certamente la allontana da una impostazione panteistica.

Nella Lettera VI intitolata *Dell'esistenza di Dio*, dedicata al Conte Terenzio Mamiani della Rovere, precisa il carattere della presenza di Dio in noi, carattere che la avvicina all'ontologismo ottocentesco, segnatamente del Rosmini:

«La prima verità che muove in noi è Dio, perché il primo sviluppo intellettuale dell'anima è intuitivo, ha per oggetto l'esistenza generale, indeterminata, assoluta; e non già l'esistenza particolare, determinata, relativa. Ne segue quindi che la prima intellettuale espressione dell'atto è la mera conoscenza dell'Ente supremo, oggetto della nostra intelligenza. Dio è la sostanza infinitamente infinita, invariabile, che è in sé, che è concepita per sé, causa di sé, principio e fine di tutto ciò che apparisce nel visibile mondo»³².

La filosofa precisa, avendo presente Spinoza, che nell'essenza della sostanza sono da pensare gli attributi che costituiscono la causa delle esistenze che emergono immediatamente dalla sostanza. L'uomo, composto di anima e di corpo deriva dai due attributi dell'idea e dell'estensione, anche gli altri enti emergono dall'"infinito pensiero" che «nel suo svilupparsi progressivo assume in essi l'aspetto di forma e di materia, onde gli enti ci si manifestano più o meno organici

³¹ *Ivi*, p. 44.

³² *Ivi*, p. 46.

secondo che negli uni ci si appalesa di più il principio formale, e negli altri il materiale»³³. La Florenzi Waddington scrive che «la sostanza contiene i suoi modi» ma essi sono posteriori ad essa in quanto essi «appariscono nel tempo e nelle cose» e nelle opere della natura l'intelletto scorge la divinità latente «che loro partecipa l'essere, la vita ed il pensiero»³⁴. Dell'esistenza di Dio non solo convincono i molteplici enti della natura, ma anche l'esistenza dell'uomo «fornisce argomento irresistibile»,

«perché oltre la prova necessaria e spontanea che abbiamo nella mente per mezzo del pensiero, raccogliendo pur anche la nostra riflessione, rileveremo soltanto due qualità di esistenze, cioè l'esistenza assoluta ed infinita, e l'altra relativa e finita. L'essere infinito è increato, perché non può essere prodotto dal nulla, il nulla non ammette concezione di cosa, onde l'essere supremo esiste per la sola necessità della sua natura, cioè in sé per sé, e non esiste a causa di un certo fine, quindi non agisce per necessità di fine, e non essendo in lui veruna necessità, il suo agire, il suo sviluppo è tutta libertà. Però nella sua libertà agisce necessariamente, perché esso è principio di esistenza e principio di azione [...] ma la libertà e la necessità formano la volontà di Dio, la quale volontà è veramente l'apice della perfezione e la vera essenza divina [...] e questa eterna volontà non è determinata, essendoché la determinazione ammette imperfezione nell'agente ed ammetterebbe una deliberazione difettosa, e senza saggezza determinata, ed ammetterebbe ancora poca conoscenza o chiarezza per la realizzazione delle cose»³⁵.

Ma poiché tutto proviene da Dio secondo necessità, libertà e volontà, sulla base di un concatenamento perenne e necessario, non soggetto a cambiamento, ciò vuol dire che ogni cosa è in Dio dall'eternità, data l'immutabilità di Dio³⁶. Proseguendo nella riflessione in cui sottolinea la differenza ontologica fra Dio e l'uomo, la Florenzi Waddington distingue il livello ontologico in cui in Dio è già dato l'eterno sviluppo e il livello dell'esistenza finita:

«Noi soltanto siamo capaci di determinazioni e di cambiamenti, perché abbiamo il variabile per condizione: ma la eternità non ha né passato, né avvenire, essa è un sol punto, è sempre il presente [...] Dunque oltre al concepimento della ragione pura, ed oltre agli argomenti che potrebbero trarsi dalle esteriori visibili cose, puossi pure addurre in prova della esistenza di Dio la nostra insufficienza. Noi non potremmo mai crederci gli enti

³³ *Ivi*, p. 47.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ivi*, p. 48.

³⁶ *Ivi*, pp. 48-49.

primordiali, perché neppure abbiamo la possibilità di rinnovare un minimo prodotto nel modo che lo produce l'eterna sapienza creatrice? Quali esistenze infatti emergono da noi, se non quelle secondarie e relative alla nostra natura? [...] Nulla, nulla dell'infinito che regna è soggetto a noi»³⁷.

Se l'argomentazione attesta per la filosofa l'esistenza di Dio, proprio il contenuto della prova attesta la differenza ontologica fra l'essere divino e l'ente uomo, fra l'essere divino e tutti gli altri enti, per cui non tanto di panteismo si deve parlare ma, semmai, di panenteismo. La natura di Dio è indeterminata, ma trae da sé ogni essere determinato.

«Ma da questa natura indeterminata nasce ciò che ha termini e limiti; ondeché l'uomo le appartiene come risultato dei suoi attributi divini, i quali, riguardati non in quanto all'essenza, si riferiscono al tempo e allo spazio, poiché le idee in atto prendono la realtà, manifestandosi nelle singole cose; ed esse soltanto stabiliscono il tempo e lo spazio per la loro esistenza e successione. Ma veramente il tempo e lo spazio sono nulla in riguardo di Dio che è prima e dell'uno e dell'altro. Ma che però contiene entrambi in maniera eterna ed infinita»³⁸.

Emerge qui la consapevolezza della differenza ontologica fra finito e infinito, impossibile in un'ottica strettamente panteistica: tempo e spazio sono "in" Dio che costituisce di per sé la struttura indeterminata e indiveniente.

Che cosa contribuisce alla determinazione dell'essere indeterminatissimo? La concezione del bene e del male della filosofa, la libertà dell'uomo e la sua capacità comunque di una causalità efficiente. Infatti per la filosofa il bene è assoluto, solamente il male è relativo; e riguardo al male metafisico precisa:

«La sola imperfezione che si presenta ai nostri occhi ha luogo nel singolo, ove è differenza di quantità e di numero, ed è naturale che quelle cose che sono distaccate dallo intero a cui erano unite, anzi in cui si trovavano, non possono più osservare la loro perfezione. Esse adunque cadono nel tempo come mutilate, necessariamente incominciano a sentire l'indigenza del loro essere [...] dunque, come vediamo, l'imperfezione delle mondane cose è soltanto relativa ad esse e non all'intero, in quanto che esse mancano di pienezza; ma sono capaci di concorrere a palesare la grandezza e magnificenza dello intero universo, perché insieme unite formano un tutto armonico e perfetto che manifesta esat-

³⁷ *Ivi*, pp. 50- 51.

³⁸ *Ibidem*.

tamente l'idea eterna del bello e del buono. Perciò ogni essere ha in sé l'elemento del bello e del buono come copia ed immagine della idea archetipa che in Dio esiste, ed anche quegli esseri che all'occhio mortale paiono deformi e che si appellano mostri di natura sono nella loro stessa deformità ciò che devono essere»³⁹.

Nell'ambito della considerazione morale, argomenta la filosofa, quello che non è buono per una specie superiore è buono per una inferiore, così che tutti i gradi della catena degli esseri esprimono la volontà di Dio. Gli oggetti di Dio, ossia le idee, «cadendo nella durata non si separano interamente da lui» e ogni cosa risulta dagli stessi principi di attrazione e repulsione “copulati” dal principio formale animatore di tutto, «cioè dallo spirito di Dio». Anche se ogni ente è perfetto in sé, nella sua essenza tuttavia l'uomo, non avendo più la perfezione dell'intero, non ha più una intera coscienza, una piena intelligenza e una piena volontà: «e per questi due caratteri opposti di finito e d'infinito, l'uomo opera per mezzo dell'uno e per mezzo dell'altro, tende al perfetto come all'imperfetto»⁴⁰. In questo *status* di medietà ontologica dell'uomo, il male non è assolutamente necessario, lo sarebbe se potesse distruggere la ragione; ma la ragione è essenziale alla natura umana, e non può essere distrutta dall'eccessivo influsso del senso che è in noi «come contingente ed accidentale». In realtà i pochi comandamenti che la natura impone all'uomo,

«sono i comandamenti di Dio, le sante basi del retto e del giusto, la religione primitiva dell'uomo. Chi non trova la divinità latente in quelle dolci e sante parole? 'non offendere Dio e il tuo simile, non fare ad altri ciò che non ami sia fatto a te stesso'. Queste parole di verità infinita contengono tutta la legislazione divina, la scienza morale, la libertà, la tranquilla e soave vita dell'essere intelligente»⁴¹.

Purtroppo l'uomo non si è limitato a fondare le sue leggi su quelle razionali e della natura, ma si è imposto una molteplicità di doveri che sovente non è in grado di eseguire, doveri «stabiliti talvolta per la sola forza del pensiero, che è la parte superiore dell'uomo, senza aver riguardo alla sua parte inferiore, il senso; doveri contraddittori alle stesse leggi naturali»⁴². Con una eco quasi rousseauia-

³⁹ *Ivi*, p. 53.

⁴⁰ *Ivi*, p. 54.

⁴¹ *Ivi*, p. 55.

⁴² *Ivi*, p. 55.

na arriva ad affermare che «egli stesso fonda le leggi sopra soverchie difficoltà, se non si vuol dire che le fonda sul falso»⁴³. Per Marianna Florenzi Waddington il solo bene è l'assoluto, che non è soggetto a mutamento, né cambia in base alle nazioni, né alle epoche e nemmeno alle regioni geografiche. Il vero bene è in Dio e nella nostra anima razionale «che ci viene da lui». Tale anima «è originariamente pura, il male ha sede soltanto nella seconda anima organica ed animale in cui si suscitano le prave tendenze, le quali si associano all'anima intellettuale e le fan provare disturbi e confusioni»⁴⁴.

Anche se la nostra volontà riceve da Dio il necessario e suo primo movimento, per cui «la nostra volontà è la volontà di Dio», tuttavia la filosofa precisa che dobbiamo ritenere Dio

«come causa in generale di questa volontà e non come regolatore particolare, perché la ragione e l'intelletto la dirigono e la mettono in atto [...] Però quest'atto non è propriamente l'azione di Dio, ma bensì dell'uomo, il quale mediante la libertà che è in lui ed i mezzi che ha di agire, può indipendentemente deliberare sulle sue opere, e le sue azioni possono essere chiamate buone o cattive soltanto per rispetto alla sua libera volontà, colla quale può assolutamente combattere e vincere gli appetiti della sua sensitiva seconda anima»⁴⁵.

Emerge un dualismo fra la “coscienza pura” e l'anima sensitiva. Suscita perplessità il fatto che per la filosofa gli istinti siano «l'espressione più patente della volontà impersonale necessaria, che è causa primitiva per la quale si agisce inconsciamente e senza determinazione. Questa causa è Dio, per cui la prima volontà di ciascuno si può dire volontà di Dio solamente in quanto che riceve il primo impulso di moto da lui»⁴⁶. Il Dio impersonale, indeterminatissimo non può che imprimere un impulso cieco, indistinto, per questo la filosofa parla in tali termini della causalità primitiva divina, lasciando a quella umana la causa secondaria e libera, ma determinante:

«Ma la vera volontà dell'uomo per cui le azioni diventano sue è la volizione, causa secondaria e libera che fa la nostra personalità e indipendenza, per la quale noi determi-

⁴³ *Ivi*, p. 56.

⁴⁴ *Ivi*, pp. 56-57.

⁴⁵ *Ivi*, p. 58.

⁴⁶ *Ivi*, p. 59.

niamo le opere nostre come ci aggrada, possiamo pervenire al più alto grado di virtù e vestirci di gloria, resistendo ai riprovevoli appetiti e sottomettendoli alla ragione. Per la prima volontà siamo attaccati all'intero ed abbiamo perciò una dipendenza; per la seconda siamo liberi e disponiamo di noi. Quindi senza nessuna ripugnanza alcuna l'azione umana racchiude due caratteri opposti, quello di necessità e di libertà. L'uno si rapporta a Dio come principio e causa necessaria, l'altro è produzione della volontà ed è libero»⁴⁷.

Per quanto detto emerge che il male non è di per sé inerente alla natura umana, come lo è il bene; se fosse necessario sarebbe ritenuto in armonia con il tutto e sarebbe indistinto dal bene. Il «male sarebbe un'altra essenza divina componente l'essere»⁴⁸. Ma poiché il male esprime la deficienza e la privazione, in Dio non vi è nessun bisogno e assenza da cui sorgerebbe il desiderio in quanto è l'essere perfettissimo, immutabile che include l'eternità e tutti i suoi beni. Anche riguardo all'uomo Dio lo conosce secondo il suo essere e lo giudica secondo la sua norma, perciò non procede come gli uomini che nei loro giudizi si fanno trascinare dalle passioni e pretendono più dalla propria natura, per cui si può dire, afferma la filosofa, che il male esista più davanti agli uomini che al cospetto di Dio, il quale non conosce le cose per astrazione, non per definizioni generali, né particolari, ma conosce una cosa come l'altra, tutte contemporaneamente e non attribuisce più di ciò che ha dato. Dio perciò non vede imperfezione, che invece deriva dalla volontà umana che va oltre i limiti della ragione e delle leggi divine. Insomma la marchesa rivendica un'autonomia di fronte a Dio che non si concilia certo con il panteismo. Emerge una forte caratterizzazione dell'uomo, della sua volontà libera e determinante diversa dal necessario e indeterminato impulso che riceve da Dio. Questi elementi troveranno ampio sviluppo nelle riflessioni sull'immortalità dell'anima degli ultimi anni.

Risultano importanti a questo punto le specifiche riflessioni sull'origine del male e degli enti determinati nella Lettera VIII, un discorso che ha valenza etica ed ontologica insieme. Qui, dopo aver sostenuto, come abbiamo visto, che i principi dell'ultima filosofia di Schelling si trovino già nelle più significative dottrine dell'antichità, e che gli enti trovino esplicazione nelle tre potenze già individuate nelle antiche dottrine, come in precedenza abbiamo visto, la filosofa ripensa la dottrina della caduta originaria, anche in questo muovendosi in una cornice filo-

⁴⁷ *Ibidem.*

⁴⁸ *Ibidem.*

sofica direttamente non idealistica. Infatti, dopo aver ricordato che gli archetipi delle cose sono in Dio, e anche l'idea dell'uomo che «composto delle tre potenze armonizzate tra loro nei primordi della creazione era molto meno distaccato dalla natura di Dio, dalla suprema unità, onde era meno individuo che non lo divenne in processo di tempo, e propriamente quando separò sé ed il mondo da Dio»⁴⁹, la filosofa ripensa la caduta originaria, sottolineando uno squilibrio presente nell'uomo tale da generare un desiderio che, inevitabilmente, lo avrebbe portato alla ribellione. Infatti l'uomo non era contento del suo primordiale stato perché viveva uno iato fra «il sentimento della Divinità senza averne la potenza, e senza la capacità per parteciparvi per intero». Perciò si lasciò trascinare dal desiderio di conseguire il bene nella sua pienezza e perfezione. Desiderio innato e comune a tutti gli uomini è quello di conseguire la felicità con tutti i vantaggi e prosperità: «se dunque questo desiderio è innato al comune degli uomini, molto più energico dee supporre nella prima intelligenza dell'uomo» quando era «più pneumatico» e più vicino alle «bellezze eterne»:

«Arse perciò – scrive la filosofa – di una forte brama di abbeverarsi a quel nappo di scienza e conoscenza pura di ogni cosa. Fu dunque desiderio, amor geloso di conoscere e godere di una maggiore eccellenza quello che eccitò l'uomo a fare ogni sforzo affine di penetrarvi. Ma con tale ricerca si distaccò dalla Divinità, coll'individuarsi maggiormente si rese più indipendente, fu più di sé stesso, sentì le sue forze, e si sviluppò diversamente in lui la coscienza»⁵⁰.

Con la “caduta” l'uomo entrò in uno stato di bisogno e di deperimento; furono introdotte la generazione, la corruzione e la morte. Mentre nello stato originario non c'era bisogno della riproduzione e tutto era destinato ad una eterna non riproduttiva esistenza, con la caduta fu sconvolta questa struttura indiveniente eterna e fu introdotta la limitazione e la determinazione: la ribellione «esercitò un suo potere su tutta l'economia vivente»⁵¹.

Per la filosofa la caduta “fu necessaria”, in quanto o il desiderio doveva restare inattivo, oppure doveva ricorrere a mezzi sbagliati per esaudirlo. «Ma poiché tutto quello che successe era *ab aeterno* preveduto dall'onnisciente mente divina,

⁴⁹ *Ivi*, p. 68.

⁵⁰ *Ivi*, pp. 68-69.

⁵¹ *Ivi*, p. 71.

così anche *ab aeterno* v'ebbe l'idea del divino figliuolo del verbo divino [...] Questo figlio, il *logos*, che è la seconda persona della divina vita, si manifestò nel mondo come seconda potenza cosmica»⁵².

Facendo liberamente riferimento al *Prologo* di S. Giovanni, la Florenzi Waddington sottolinea che ogni cosa fu creata per mezzo della parola: per l'amore e con l'amore il verbo realizzò se stesso per soccorrere l'uomo dopo la ribellione. E l'amore «comparve nell'universo come una divinità a cui gli uomini professarono un culto» in quanto ritenevano che la maniera più degna di onorare la "santa natura" fosse l'incessante rinnovamento dell'essere mediante la riproduzione. La libera interpretazione della Trinità in chiave gnostica, riconduce la molteplicità individuale, la stessa struttura coscienziale soggetto-oggettiva, base della molteplicità individuale, alla caduta *ab aeterno* e all'azione del *logos* e dell'amore quali potenze cosmiche. Ma ormai è chiaro che l'intimità con Dio, l'essere in Dio riguardano l'aspetto dell'indeterminatezza e dell'infinità, ma non la finitezza, il limite, il male.

Dunque già nelle *Lettere filosofiche riguardo all'uomo, ma non solo*, non si tratta di relazione immediata con Dio, non si tratta di concepire gli enti solo come modi della sostanza divina, concezione che più tardi definirà, come abbiamo visto, esplicitamente "volgare" nel saggio *Dell'immortalità dell'anima umana*⁵³. Già nelle *Lettere filosofiche* il panteismo ci sembra superato.

L'itinerario filosofico intellettuale della Florenzi Waddington è articolato, e tale complessità non è colta pienamente dall'interpretazione che lo vede dispiegarsi nello sviluppo dal panteismo all'idealismo; ma anche una rigida periodizzazione non consente di cogliere la ricchezza dei percorsi, le sfumature, le anticipazioni. Ci chiediamo, inoltre, se la concezione filosofica della marchesa sia da intendere come panteismo o, forse, sia da pensare come panenteismo. Nelle riflessioni si delinea progressivamente un'autonomia dell'essenza della persona e una sua necessità che non sono coerenti con il panteismo, riflessioni che, già presenti nelle *Lettere filosofiche*, rappresentano l'elemento dinamico per le sue riflessioni verso i temi della persona.

⁵² *Ivi*, p. 69.

⁵³ M. F. Waddington, *Della immortalità dell'anima umana*, Firenze, Succ. Le Monnier, 1868, pp. 2-3.