

Nel bicentenario della nascita di Bertrando Spaventa (1817-2017)

BERTRANDO SPAVENTA E GIOBERTI*

Marcello Mustè

1. *Tra Hegel e Gioberti.* Tra il 1841 e il 1848 si assistette in tutto il Mezzogiorno d'Italia (da Napoli alla Sicilia) a una progressiva penetrazione della filosofia di Gioberti, sia negli aspetti speculativi (l'ontologismo) sia, qualche tempo dopo, in quelli civili e politici (il neoguelfismo). Il giobertismo esercitò, in tale frangente, una funzione di catalizzatore, capace di attirare a sé le correnti tradizionali e le nuove tendenze che, attraverso la contemporanea scoperta di Hegel e della filosofia tedesca, venivano emergendo¹. Da un lato, vi si avvicinavano gli esponenti della scuola di Pasquale Galluppi – come Luigi Palmieri ed Enrico Pessina –, i gesuiti – come Carlo Maria Curci –, i rappresentanti della tradizione metafisica siciliana – Niccolò Garzilli, Antonio Catara Lettieri –; d'altro lato cresceva una nuova leva di giovani, da Luigi De Curtis a Vito Fornari a Pietro Luciani, che si consacravano a divulgare e svolgere i principali concetti di quella filosofia. Non si trattò di una vera e propria «egemonia», perché il verbo giobertiano vi trascorse in maniera spesso deformata, senza la consapevolezza piena dell'ordito ideale che lo aveva generato: ma certo ebbe la funzione (che Adolfo Omo-

* Relazione al convegno *Bertrando Spaventa. Tra coscienza nazionale e filosofia europea*, Chieti, Università degli studi «G. D'Annunzio», 23-24 febbraio 2017.

¹ Si vedano le osservazioni di S. Landucci, *Cultura e ideologia in Francesco De Sanctis*, Milano, Feltrinelli, 1964, pp. 97 sgg. Per la diffusione delle opere di Gioberti nel Meridione sono ancora utili A. Bruers, *Appunti bibliografici. Contributi alla bibliografia del «Primato» di Gioberti*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 1920, pp. 420-423 (poi in Id., *Scritti filosofici*, Bologna, Zanichelli, 1941, pp. 256-261) e Id., *Contributi alla bibliografia dell'«Introduzione allo studio della filosofia» di V. Gioberti*, ivi, 1922, pp. 173-180 (poi in Id., *Scritti filosofici*, cit., pp. 262-279). Sul giobertismo meridionale, si vedano G. Paladino, *Gli antecedenti ideali della rivoluzione del '48 nell'Italia meridionale*, in «Rassegna storica del Risorgimento», 1923, pp. 75-85 e T. Giuffrè, *La fortuna del giobertismo nell'Italia meridionale*, in «Archivio storico per le province napoletane», 1941, pp. 98-148.

deo attribuí poi alle idee neoguelfe)² di congiungere, con qualche dose di eclettismo, tendenze eterogenee, istanze diverse, in parte provenienti dal vecchio corpo della cultura napoletana e in parte generatesi all'indomani della Restaurazione.

Le prime opere di Gioberti – la *Teorica del sovrannaturale* (1838) e l'*Introduzione allo studio della filosofia* (1840) – non avevano avuto, d'altronde, una significativa diffusione in terra napoletana. Fu soprattutto l'attività di Giuseppe Massari, che si era avvicinato alle idee giobertiane nell'esilio francese, a diffonderle, con i tre articoli che, nel 1841, pubblicò nel «Progresso» e che costituirono il primo autentico atto di penetrazione nell'ambiente meridionale³. Gli articoli di Massari prepararono il terreno al grande successo del *Primato*, nel 1843, che non lasciò indifferenti i nomi maggiori della cultura napoletana, da Luigi Settembrini a Francesco De Sanctis. Alla espansione delle idee giobertiane si accompagnò una intensa attività editoriale, che fiorì proprio in Napoli, in cui si distingueva l'editore tipografo Batelli, per il quale uscì, nel 1845, la prima edizione delle *Opere* in otto volumi (comprendente l'*Introduzione*, il saggio *Del Buono e Degli errori filosofici di Antonio Rosmini*), e che vide diffondersi, d'altro canto, le singole edizioni commentate da Francesco Trinchera, Giuseppe Bertinatti, Carlo Troya. Tra il 1841 e il 1848 le edizioni di scritti giobertiani furono certamente, nella sola Napoli, più di sessanta.

Questo fu il periodo d'oro del giobertismo napoletano, quello in cui gli scritti dell'abate torinese esercitarono una funzione di unificazione e di crescita nell'ambiente meridionale. Dopo il 1848 l'influenza di Gioberti perse di qualità e importanza, scemò di vitalità e originalità, e le nuove tendenze giobertiane (quelle che presero a contrastare Bertrando Spaventa in Torino dopo il 1860) non conservavano più la freschezza di un tempo. È vero che, nel 1860, si ripubblicava a Napoli il *Corpus* delle *Opere* presso la stamperia del Vaglio, e che proprio allora sorse (il 10 gennaio 1861) l'Accademia giobertiana, per impulso di Vito Sansonetti, di Giuseppe Massari, degli abati Carlo Cucca e Agostino De Carlo; ma l'ultima riflessione di Gioberti, a cominciare dal *Rinnovamento*, ebbe scarsa eco e poca comprensione, e nulla

² Cfr. A. Omodeo, *Vincenzo Gioberti e la sua evoluzione politica*, Torino, Einaudi, 1941; e gli studi giobertiani raccolti in A. Omodeo, *Scritti storici, politici e civili. Una diuturna polemica*, a cura di M. Rascaglia, Bologna, il Mulino, 1998, pp. 345-348, 369-378, 399-408.

³ G. Massari, *Considerazioni sull'Introduzione allo studio della filosofia di V. Gioberti*, in «Il Progresso», 1841, pp. 5-32, pp. 165-181; 1842, pp. 5-22.

o quasi venne inteso (con l'eccezione, come vedremo, dello stesso Spaventa) delle novità contenute nei tre volumi delle opere postume, che nel frattempo, tra il 1856 e il 1857, proprio Giuseppe Massari aveva pubblicate⁴. Nel periodo che abbiamo indicato, tra il 1841 e il 1848, l'influenza di Gioberti fu significativa anche nella nuova cultura napoletana, soprattutto negli esponenti di quell'idealismo critico che, dopo il 1860, si dividerà più nettamente dalla corrente ortodossa di Augusto Vera; e fin dall'inizio si contemperò e si associò con la crescente intelligenza dello hegelismo. Non si trattò soltanto di una lettura della filosofia di Gioberti con le categorie distintive della fenomenologia e della logica hegeliane, ma anche del processo inverso, per cui molti temi hegeliani (via via appresi sui testi originali e sulle nuove traduzioni) vennero filtrati e a volte rielaborati sulla base di posizioni che provenivano dalla lettura delle edizioni giobertiane. Questo discorso vale non solo per il caso di Francesco Fiorentino, che in gioventù era passato per un vero e proprio periodo giobertiano⁵, ma vale altresì per la giovinezza di un Francesco De Sanctis o di un Silvio Spaventa. Su De Sanctis il discorso risulterebbe lungo e non poco importante, e dovrebbe essere condotto ben oltre gli acuti giudizi che si leggono nella *Storia della letteratura italiana* e nel più tardo corso sulla scuola cattolico-liberale: fino a considerare l'influsso dell'estetica giobertiana nella prima ricezione dell'estetica hegeliana, specie a proposito del tema, da lui subito rifiutato, della «morte dell'arte», quindi il persistere di accenti giobertiani nei discorsi politici precedenti l'arresto, soprattutto nel famoso *Discorso ai giovani* del 18 febbraio 1848; e infine occorrerebbe tornare a interrogarsi sulla presenza

⁴ V. Gioberti, *Della filosofia della rivelazione*, a cura di G. Massari, Torino-Paris, Botta-Chamerot, 1856; Id., *Della riforma cattolica della Chiesa*, a cura di G. Massari, Torino-Paris, Botta-Chamerot, 1856; Id., *Della protologia*, 2 voll., a cura di G. Massari, Torino-Paris, Botta-Chamerot, 1857.

⁵ La presenza di Gioberti nella formazione di Fiorentino fu sottolineata, in un saggio molto severo, da Giovanni Gentile, *Il neokantismo e Francesco Fiorentino*, in Id., *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, vol. III, *I neokantiani e gli hegeliani*, Firenze, Sansoni, 1957, pp. 3-45. Tale influenza giobertiana, sia in relazione all'ontologismo sia con riferimento alle tesi neoguelfe, è evidente nel libro su *Il panteismo di Giordano Bruno* (Napoli, Lombardi, 1861) e tenderà a coniugarsi, almeno in una prima fase, con l'influsso delle posizioni di Bertrando Spaventa. La questione è stata ricostruita da L. Malusa, *La storiografia filosofica italiana nella seconda metà dell'Ottocento*, vol. I, Milano, Marzorati, 1977, pp. 103 sgg. Ma si veda anche il rapido profilo tracciato da F. Cacciapuoti, *La «scuola» di Bertrando Spaventa. Da Francesco Fiorentino ad Antonio Labriola*, in *Gli hegeliani di Napoli e la costruzione dello Stato unitario*, Napoli, Istituto italiano per gli studi filosofici, 1987, pp. 317-326, che documenta il percorso di Fiorentino dal giobertismo alle ultime aperture al positivismo.

del *Primato* giobertiano in tanti singoli giudizi critici, fino al tentativo di offrire una narrazione della coscienza italiana ulteriore, in parte parallela e in parte alternativa, a quella che Gioberti aveva elaborata nella grande opera del 1843. E lo stesso potrebbe farsi, sul piano giuridico e politico, a proposito di Silvio Spaventa, richiamando gli articoli del 1848 sul «Nazionale», dove si parla della «Lega politica e commerciale dei Principi e degli Stati della penisola», dove si definisce il rapporto tra libertà e nazionalità, e ancora ricordando il celebre episodio della partecipazione, su invito dello stesso Gioberti, al congresso federativo di Torino, menzionato nel *Rinnovamento* e ricostruito con precisione negli atti del processo del 1851 e del 1852⁶.

Gli esempi si potrebbero agevolmente moltiplicare, procedendo dalle figure maggiori a quelle minori, ma è chiaro che tra giobertismo e hegelismo si determinò una circolazione e un flusso reciproco di concetti e di principi: non solo Gioberti fu letto alla luce delle nuove categorie hegeliane, ma anche, all'inverso, lo hegelismo italiano acquistò la sua impronta peculiare attraverso l'inclusione, nella trama filosofica hegeliana, di motivi e temi che provenivano dal corpo della filosofia giobertiana. L'esempio più caratteristico di questa fusione lo possiamo scorgere, d'altronde, nei primi scritti di Bertrando Spaventa, in quel periodo della sua biografia che prende avvio, nel 1850, con i pensieri sull'insegnamento e gli studi su Hegel⁷. Non vi è dubbio, infatti, che il primo giudizio di Spaventa su Gioberti si formò a Napoli, tra il 1841 e il 1848, negli stessi anni della prima formazione hegeliana, anche se trovò espressione solo nel periodo successivo, negli articoli pubblicati tra il maggio del 1850 e il 1855. I toni giobertiani che si leggono nella lettera del 15 maggio 1850 al ministro della Istruzione pubblica Cristoforo Mameli – «l'ingegno italiano è altamente speculativo», scriveva Spaventa, anche se «ora il concetto filosofico è quasi smarrito e [...] fa d'uopo restaurarlo»⁸ – non sono occasionali né dettati dalla richiesta di occupare la cattedra di filosofia a Torino, ma trovano un preciso riscontro

⁶ Il riferimento è al *Costituto di Silvio Spaventa*, che si legge in S. Spaventa, *Dal 1848 al 1861. Lettere scritti documenti*, a cura di B. Croce, Bari, Laterza, 1923², pp. 82-101 (il Congresso federativo di Torino è ricordato alle pp. 97-98). La partecipazione di Silvio Spaventa è menzionata da V. Gioberti, *Del Rinnovamento civile d'Italia*, vol. I, a cura di F. Nicolini, Bari, Laterza, 1911, p. 220, nota 1.

⁷ Su tutta la questione si veda A. Savorelli, *Hegel e Gioberti: prime reinterpretazioni e revisioni in Bertrando Spaventa*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia», 1984, pp. 1415-1439.

⁸ B. Spaventa, *Epistolario*, vol. I, 1847-1860, a cura di M. Rascaglia, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma 1995, p. 75.

nella trama dei *Pensieri sull'insegnamento della filosofia*, che allegò a sostegno della sua domanda⁹.

Nella «confessione» del 1867, per marcare in una forma più netta il mutamento intervenuto nel suo giudizio sui filosofi italiani contemporanei, Bertrando Spaventa accentuò, e in definitiva ingrandì, la prima valutazione negativa di Gioberti¹⁰; sottolineando che solo in seguito aveva visto nell'intuito di Gioberti l'«infinita potenzialità del conoscere, e quindi la vera unità dello spirito, desiderata da Vico»¹¹. Una «potenzialità» che ormai avvicinava Gioberti a Hegel, sia pure nel segno di «una profonda differenza», perché ciò che nell'abate torinese si presentava come «nudo risultato» nel filosofo tedesco arrivava a manifestare «tutto il processo del pensiero»¹². Per segnare la novità della sua interpretazione, insomma, Spaventa esagerava la portata della critica che, nella giovinezza, aveva rivolto a Gioberti. In realtà, negli scritti che aveva composto nel 1850 l'influenza delle categorie giobertiane appariva significativa, e fin dall'inizio – mentre componeva gli *Studii sopra la filosofia di Hegel*, esponendo e traducendo passaggi della fenomenologia e del sistema¹³ – il confronto con Gioberti risultò dominante nella sua visione speculativa. Nello scritto più importante di quel periodo – i *Pensieri sull'insegnamento della filosofia* – elaborò un complesso percorso che intendeva «confermare» (così scrisse) «lo stesso Gioberti, il quale non ha inteso sinora che restaurare il concetto filosofico non solo in Italia, ma in Europa, tanto era in lui profonda la convinzione che le menti lo avessero quasi smarrito»¹⁴. Il riferimento a Gioberti era dunque esplicito e centrale, ma Spaventa indicava altresì il difetto della filosofia italiana nella mancanza di «organica unità», nel fatto che i nomi di Galluppi, Rosmini e Gioberti non

⁹ Giovanni Gentile, seguito in ciò da Italo Cubeddu (*Bertrando Spaventa*, Firenze, Sansoni, 1964, p. 48, nota 1), riteneva, erroneamente, che Spaventa avesse inviato a Mameli gli *Studii sopra la filosofia di Hegel*.

¹⁰ B. Spaventa, *Logica e metafisica*, in Id., *Opere*, a cura di G. Gentile, Firenze, Sansoni, 1972, 3 voll., vol. III, pp. 1-429, p. 20 e p. 26.

¹¹ «Il vero concetto dello *sviluppo* – proseguiva – (l'unità delle due provvidenze), la vera e assoluta Psiche: un'attività, che come *due* attività è *una* attività, un ciclo, che come due cicli è un unico ciclo (il creare e il ricreare, la mentalità, come infinito atto creativo): Dio come assoluto spirito, o il Creatore. Così io vidi continuato anche in Italia quel filo della tradizione, che prima mi pareva rotto da più secoli, e ripigliato soltanto in altre contrade» (ivi, p. 30).

¹² Ivi, p. 31.

¹³ Gli *Studii* si leggono ora in B. Spaventa, *Quattro articoli sulla filosofia tedesca (Kant, Fichte, Schelling, Hegel)*, a cura di G. Landolfi Petrone, Padova, Il Prato, 2015.

¹⁴ B. Spaventa, *Pensieri sull'insegnamento della filosofia*, in Id., *Opere*, cit., vol. III, pp. 831-846, p. 846.

riuscivano a costituire «momenti necessari dello stesso tutto», pareggiando in ciò l'antica cultura greca e quella moderna dei tedeschi: per questo nel suo scritto delineava un vero e proprio «sistema», che al metodo «deduttivo» (cioè al metodo giobertiano, che dall'Ente, attraverso l'atto creativo, discendeva agli esistenti, «sino all'ultimo grado della scala degli esseri»)¹⁵ opponeva il metodo inverso, che dalla «storia del mondo» risaliva allo spirito attraverso le figure dell'arte e della religione, per poi articolare la struttura nella natura, nella fenomenologia e, come conclusione e compimento, nella storia della filosofia. Un percorso, come si vede, in parte derivato dal sistema hegeliano e in parte no, ma che aveva come scopo di portare la mediazione nell'immediatezza dell'«intuito filosofico», di mostrare come l'essere «non nasca immediatamente»¹⁶ e si articoli al suo interno in «momenti», senza cui «sarà sempre una rappresentazione astratta, epperò oscura»¹⁷.

L'attenzione critica per Gioberti era confermata negli articoli appena successivi su «Il Progresso» di Torino, sia in quello su *Le utopie*, dove Gioberti era definito «il maggior filosofo italiano» e lodato per il realismo e per l'idea di una «sintesi progressiva ed assoluta», capace di unificare, «in una coincidenza di elementi contrarii, il fatto e il diritto, il passato e l'avvenire, la realtà e l'idea»¹⁸, sia, in modo più diretto, nello scritto su *Rousseau, Hegel, Gioberti*, dove, polemizzando con il cavouriano «Risorgimento», arrivò ad assimilare la ragione hegeliana, come essenza costitutiva del diritto, alla teoria giobertiana dello Stato¹⁹. Per tutto questo periodo, che si prolungò fino alla metà del decennio, la presenza di Gioberti, e il tema del confronto con Hegel, rimase dunque centrale nella meditazione di Spaventa, che nel frattempo si nutriva di altri studi, a cominciare da quelli su Giordano Bruno, destinati a intersecare questa linea di pensieri. E trovò un punto di particolare importanza e intensità nel primo confronto con la filosofia di Rosmini, che avvenne sul «Cimento» nel 1855, con l'articolo su *Hegel confutato da Rosmini*²⁰, a cui seguì, pochi mesi dopo, la discussione con

¹⁵ Ivi, p. 836.

¹⁶ Ivi, p. 838.

¹⁷ Ivi, p. 842.

¹⁸ *Bertrando Spaventa pubblicista*, a cura di I. Cubeddu, in «Giornale critico della filosofia italiana», 1963, pp. 46-93, p. 80.

¹⁹ Ivi, pp. 90-93.

²⁰ B. Spaventa, *Hegel confutato da Rosmini*, in Id., *Opere*, cit., vol. II, pp. 151-188.

Niccolò Tommaseo²¹. Nell'articolo su Rosmini, che apparve nel fascicolo del 31 maggio, Spaventa si limitò a contestare l'interpretazione molto critica, anzi distruttiva, che Rosmini aveva dato di Hegel nel paragrafo in *Difesa della logica contro l'Hegel* della prefazione della sua *Logica*²². Ma di fronte alla replica del Tommaseo sulla «Rivista contemporanea», scritta nel necrologio del filosofo di Rovereto (deceduto nel frattempo, il 1° luglio 1855), Spaventa chiamò in causa anche Gioberti, e in particolare il *Rinnovamento*, dimostrando che ben diverso, e molto più comprensivo, era il giudizio che l'abate torinese aveva dato di Hegel e dello hegelismo, e anzi che, dove Gioberti dichiarava di discordare da Hegel, ciò accadeva piuttosto per equivoco, come lo stesso Spaventa aveva mostrato nel precedente scritto su Gioberti e Rousseau. Ma alla base dei due articoli di polemica rosminiana si poneva una scoperta più acuta e raffinata che nel frattempo Spaventa aveva conseguito attraverso la lettura della nuova edizione italiana, condotta da Pietro Torre e Raffaele Conforti, della *Storia della filosofia del diritto* di Friedrich Julius Stahl, dove ritenne di scorgere una importante analogia con la filosofia di Gioberti: cioè il principio «dell'intuito dell'azione libera e creativa di Dio»²³. Una analogia, tra la recente filosofia tedesca e quella italiana, che considerò di particolare importanza, tanto da tornarvi nell'articolo sul Tommaseo, chiarendo che la somiglianza tra Gioberti e Stahl segnava con precisione la loro comune distanza da Hegel, perché la «ragione» restava, nella loro visione, «qualche cosa di inesplicabile o almeno d'indeterminato», mancando in essi il momento decisivo della filosofia hegeliana, quello della mediazione: «l'idea giobertiana – concludeva – è appresa immediatamente dall'intuito in quanto crea l'esistente, e il pensiero della creazione rimane sempre un'incognita, un *di là* della scienza»²⁴. L'articolo su Tommaseo ha una certa importanza anche per valutare le fonti giobertiane di Spaventa in questo periodo. La sua interpretazione, anche nel volume del 1863, resterà fondata su un nucleo assai ristretto di testi, soprattutto sulla *Teorica del sovranaturale* e su alcune parti dell'*Introduzione*

²¹ B. Spaventa, *Sopra alcuni giudizi di Niccolò Tommaseo*, ivi, pp. 191-206. La polemica con Tommaseo venne rievocata da Spaventa, nel 1869, nel *Proemio dei Principi di etica*, in Id., *Opere*, cit., vol. I, p. 613.

²² A. Rosmini, *Logica*, Torino, Pomba, 1855, pp. XXXVIII-LIV.

²³ B. Spaventa, *Filosofia neocristiana e razionalismo in Alemagna*, in Id., *Opere*, cit., vol. II, p. 229.

²⁴ B. Spaventa, *Sopra alcuni giudizi di Niccolò Tommaseo*, in Id., *Opere*, cit., vol. II, pp. 189-206, p. 206.

allo studio della filosofia: persino opere largamente diffuse, come il *Primato* e il saggio *Del Bello*, vennero utilizzate con parsimonia e mai davvero discusse nei nuclei teorici centrali. Un caso a parte è quello del *Rinnovamento*. Della nuova opera di Gioberti, Spaventa ebbe notizia da Giuseppe Massari, che probabilmente gli donò una copia del volume, fin dal novembre del 1851²⁵. Ma il 16 dicembre ne scriveva ad Angelo Camillo De Meis, dichiarando una totale delusione per la lettura del libro:

Se vedi Gioberti – scriveva –, dimmene qualche cosa, particolarmente della sua filosofia acroamatica, se ne ha. Hai letto il *Rinnovamento*? Che te ne pare? Io per me non ci trovo nulla che non avessi letto altrove, e mi pare egli più originale, se non più ragionevole, nelle altre opere²⁶.

In effetti, Spaventa non arrivò mai, neanche negli studi successivi, a valorizzare le novità, politiche e filosofiche, del *Rinnovamento*, e anzi mancò, persino negli scritti più maturi, di operarne la saldatura con le opere postume, a cui invece, come vedremo, assegnò grande rilievo. In questo senso, la discussione con Tommaseo rappresenta la rara testimonianza di una lettura più attenta, e senza dubbio più positiva, rispetto alla prima impressione comunicata a De Meis nel dicembre del 1851.

Ma in un modo o nell'altro, per rivendicarne l'importanza (come accadeva nella discussione con Tommaseo) o per formularne la critica, la filosofia di Gioberti restò sempre, in questi anni, al centro della sua riflessione, intrecciandosi (per analogia o per distinzione) con il continuato studio delle opere hegeliane. Fin dall'agosto del 1851, nel terzo articolo pubblicato nel «Progresso» su *La libertà d'insegnamento*, Spaventa riassumeva e in certo modo continuava la polemica contro i gesuiti e la Compagnia di Gesù, che avrebbe condotto tra il 1854 e il 1856 e poi, tra il gennaio 1855 e il marzo 1856, con i *Sabbati de' Gesuiti*, pubblicati su «Il Piemonte» di Luigi Carlo Farini: «Noi potremmo qui rimandare i lettori – scriveva già nel 1851 – alle opere di Vincenzo Gioberti, che tanto si è adoperato per mettere in luce la triste piaga»²⁷. E, in effetti, i *Sabbati* riprendevano temi e questioni che avevano animato il *Gesuita moderno* e l'*Apologia*, e non mancavano di assumere, nei punti salienti, la difesa di Gioberti contro i suoi postumi detrattori gesuiti, come accadde, per esempio, nei confronti dei tre articoli pubblicati nel 1855 dal padre Matteo Liberatore e della commedia filoso-

²⁵ Spaventa, *Epistolario*, vol. I, cit., p. 105.

²⁶ Ivi, p. 108.

²⁷ B. Spaventa, *La libertà d'insegnamento*, in Id., *Opere*, cit., vol. III, p. 689.

fica su *L'autocrazia dell'Ente* che, nel 1853, li aveva preceduti sulla stessa «Civiltà cattolica»²⁸.

2. *Lo «spinozismo» di Bruno e Gioberti.* Abbiamo osservato, in termini generali, come lo studio di Hegel e la presenza di Gioberti crescessero parallelamente nel percorso intellettuale di Bertrando Spaventa, portandolo non solo a leggere i testi dell'abate torinese con le categorie hegeliane, ma anche, al contrario, a innestare motivi giobertiani nella genesi del suo peculiare idealismo. Oltre a ciò, l'interpretazione di Gioberti scaturì da una ulteriore linea di ricerca, che si rivelò, in un lungo periodo di tempo, quella decisiva: una direttrice che cominciò a definirsi, fin dal 1851, con gli studi sulla «filosofia pratica» di Giordano Bruno, subito considerato come «il vero predecessore di Cartesio e di Spinoza, il vero instauratore della filosofia moderna»²⁹. Già nel primo articolo su Bruno era indicato il nesso con la filosofia di Spinoza (che sarà poi reso esplicito ed elaborato nell'articolo su Tommaso Campanella), che dal fondamento razionale della morale³⁰ presto si allargò al concetto di «infinito», cioè al momento teoretico di quelle filosofie. Questo è l'argomento della lettera a Silvio dell'11 marzo 1851, dove ripeté che «il principio di Bruno etc. si è continuato nello Spinoza e così innanzi sino a Hegel» e che «Bruno comincia la filosofia moderna»³¹; ed è un punto ribadito nella «confessione» del 1867, dove si legge che «in quel tempo [nel periodo della conferenza sulla filosofia pratica di Giordano Bruno, cioè nel 1851] io mi apparecchiava a quel tal lavoro, che mi ero proposto di fare, studiando i tedeschi, sopra tutto Hegel, e i nostri filosofi del Risorgimento, principalmente Bruno, il quale mi conduceva a Spinoza e a Jacobi»³².

La precoce indicazione del rapporto tra Bruno e Spinoza ebbe conseguenze di rilievo nella concezione filosofica di Spaventa, non solo perché innescò la caratteristica lettura della filosofia italiana contemporanea, che su quella

²⁸ B. Spaventa, *I Sabbati dei Gesuiti*, in Id., *Scritti inediti e rari (1840-1880)*, a cura di D. D'Orsi, Padova, Cedam, 1966, pp. 204-489, p. 231. Spaventa non mancò, tuttavia, di elogiare la serie di articoli *Dell'ontologismo giobertiano*, che la «Civiltà cattolica» aveva pubblicato nel 1853.

²⁹ B. Spaventa, *Principii della filosofia pratica*, in Id., *Saggi di critica filosofica, politica e religiosa*, vol. I, Napoli, Stabilimento Tipografico Ghio, 1867, pp. 139-175, p. 157.

³⁰ Ivi, pp. 170-175.

³¹ Spaventa, *Epistolario*, vol. I, cit., p. 98.

³² Spaventa, *Logica e metafisica*, cit., p. 23.

base si ampliò progressivamente, fino a includere gli autori contemporanei, ma anche perché condizionò in maniera decisiva l'interpretazione di Spinoza. Fu la prima lettura di Bruno, centrata sull'«elemento del concreto», dell'utilità e del lavoro, contro le interpretazioni di «Brukero e Tenenmann», che ne facevano un filosofo dell'eleatismo³³, che condusse Spaventa a distaccarsi dall'interpretazione che Hegel, nelle *Lezioni sulla storia della filosofia* e nella *Scienza della Logica*, aveva offerta del pensiero di Spinoza. Una discrepanza, questa, che venne osservata acutamente da Giovanni Gentile, il quale tuttavia non arrivò a intenderla come il riflesso, e diremmo quasi il contraccolpo, della prima interpretazione di Bruno³⁴. L'approdo di tale percorso può essere osservato nell'articolo che, nel 1854 (venne poi pubblicato nel 1856), Spaventa dedicò a Terenzio Mamiani Della Rovere, dove emerse nitidamente il centro della questione. Come chiarì in una nota apposta per la ristampa nei *Saggi di critica* del 1867, in quel periodo ignorava ancora il dibattito avviato dai libri di Johann Eduard Erdmann e di Kuno Fischer, e le sue conoscenze erano limitate a Hegel, alle *Lettere* di Jacobi e alla memoria di Trendelenburg³⁵. Eppure, svolgendo la critica della posizione interpretativa del Mamiani, riprese bensì la definizione hegeliana dell'«acosmismo» di Spinoza, che contrappose alla tesi del suo preteso «ateismo»³⁶, ma ne argomentò il significato in un senso diverso rispetto a quello che le pagine di Hegel potevano suggerirgli, arrivando a concepire l'attributo come «esplicazione, espressione, manifestazione e financo [...] movimento della sostanza»³⁷: il che significava interpretare l'intera filosofia di Spinoza non secondo la chiave ermeneutica dell'eleatismo e dell'immobilità della sostanza, ma, al contrario, come «sistema della causalità», cioè come processo e come mediazione, sia pure non ancora giustificata nei termini peculiari della successiva dialettica hegeliana.

L'interpretazione della filosofia di Spinoza come «sistema della causalità» derivava dalla precedente lettura di Bruno e dal nesso, che Spaventa aveva precocemente individuato, tra i due pensatori moderni. In certo modo,

³³ Spaventa, *Principii della filosofia pratica*, cit., pp. 156-157.

³⁴ G. Gentile, *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, vol. III, *I neokantiani e gli hegeliani. Parte seconda*, Firenze, Sansoni, 1957, p. 110.

³⁵ B. Spaventa, *Critica dell'infinità dell'attributo*, in Id., *Saggi di critica filosofica, politica e religiosa*, vol. I, cit., pp. 367-403, pp. 373-374, nota 1.

³⁶ Ivi, p. 380.

³⁷ Ivi, pp. 373-374, nota 1.

Spaventa proiettò sull'*Etica* di Spinoza quanto aveva scoperto negli studi sulla filosofia pratica e sul concetto di infinito in Bruno. E, in tale condensato, fece intervenire sia la riflessione di Hegel sia la critica che, nelle *Lettere*, Jacobi aveva delineato. Proprio in questo periodo, tra il 1856 e il 1857, raccolse materiali e meditazioni su *Glauben und Wissen* e su Jacobi, cominciando a interrogarsi sulla forma che il «sistema della causalità» aveva assunto nella filosofia di Gioberti³⁸. Ma il testo che maggiormente guidò le nuove riflessioni fu, senza dubbio, le *Lezioni sulla storia della filosofia* di Hegel, soprattutto i capitoli su Spinoza, su Jacobi e su Schelling, dove ricavò alcuni punti essenziali della sua concezione, come il confronto fra Jacobi e Kant³⁹; e dove poté misurare la vicinanza, ma anche la distanza, rispetto all'interpretazione che di Spinoza aveva offerto Hegel, il quale aveva inteso la sostanza come «quel medesimo che gli Eleati chiamarono *ὄν*»⁴⁰, parlando perciò di «acosmismo»⁴¹ e di «determinazione generale, e quindi astratta, dello spirito»⁴². La scoperta dello spinozismo come «sistema della causalità» non apparteneva, quindi, a Hegel, ma era il frutto specifico della sua ricerca, destinato a fecondare in tutta la ricostruzione della filosofia italiana, e soprattutto nella successiva lettura di Gioberti. Ciò che Spaventa traeva da Hegel era, piuttosto, una duplice indicazione di metodo: da un lato l'idea, che renderà esplicita nella lettera al fratello dell'11 ottobre 1857, secondo cui la filosofia italiana contemporanea si presentava come una fenomenologia ordinata per gradi successivi, ma tuttora priva dell'esito conclusivo di un «sapere assoluto»⁴³; d'altro lato il programma di ripetere, a proposito di Rosmini e Gioberti, una critica analoga a quella che Hegel, tra *Fede e sapere* e la *Scienza della logica*, aveva condotto nei confronti di Jacobi. Il modello di una «fenomenologia», ma applicato alla concreta successione dei sistemi prodotti dalla filosofia nazionale tra Galluppi e Gioberti, insieme alla problematizzazione del tema della «immediatezza», costituì forse la prima intuizione metodologica della ricerca sul pensiero italiano.

³⁸ Gli estratti sono conservati presso la Biblioteca civica di Bergamo. Se ne veda la descrizione in Cubeddu, *Bertrando Spaventa*, cit., pp. 123 sgg.

³⁹ G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, vol. III, t. 2, *La filosofia moderna*, Firenze, La Nuova Italia, 1945, p. 276.

⁴⁰ Ivi, p. 109.

⁴¹ Ivi, p. 135.

⁴² Ivi, p. 109.

⁴³ Spaventa, *Epistolario*, vol. I, cit., pp. 211-212.

Un passaggio decisivo in questa direzione fu segnato dall'articolo su *La filosofia di Kant e la sua relazione colla filosofia italiana*, che Spaventa scrisse nel 1856 ma pubblicò soltanto nel 1860 sulla «Nuova enciclopedia popolare». Due lettere a Silvio, del 1° dicembre 1856 e del 13 luglio 1857, testimoniano però che il concetto fondamentale – ossia la «scoperta», come la definì⁴⁴ – era già conseguito nel corso del 1856, e venne al più rimaneggiato e aggiornato per la successiva pubblicazione. Messa a fuoco l'interpretazione di Kant, centrata sull'unificazione di empirismo e razionalismo e sulla determinazione della sintesi a priori, rappresentata dalla appercezione pura e dalla immaginazione trascendentale, Spaventa elaborava il nuovo nesso tra Rosmini e Kant, in quanto il «sentimento fondamentale», teorizzato nel *Nuovo saggio*, avrebbe costituito una inconfessata ripresa della sintesi originaria di sensibilità e intelletto, sia pure guastata (anche qui alla maniera di Kant) dalla mancanza di una autentica deduzione, cioè di una mediazione della differenza dall'identità⁴⁵. A questo inedito riconoscimento, relativo alla presenza della sintesi a priori nel sistema rosminiano, se ne aggiungeva poi un altro, congiunto a esso ma ulteriore e diverso, che riguardava l'intuito e l'Ente, corrispondenti all'idea hegeliana del «puro essere» e dell'«essere indeterminato»⁴⁶, che avrebbero potuto condurre Rosmini «ad una vera deduzione», alla mediazione e allo svolgimento dialettico delle determinazioni. La «scoperta», di cui parlò al fratello, consisteva dunque nell'aver rintracciato, nella filosofia di Rosmini, «un punto di appoggio per tutta la critica»⁴⁷, cioè una connessione con il sistema speculativo moderno, da un lato con la kantiana sintesi a priori e d'altro lato con la posizione immediata del concetto speculativo, che nell'articolo del 1856 rinviava al cominciamento indeterminato della logica hegeliana, al puro essere, e nella lettera a Silvio del 13 luglio 1857 riguardava invece, attraverso la «percezione intellettuale», l'inizio fenomenologico della certezza sensibile. Dopo il nesso tra Bruno e Spinoza, Spaventa aveva dunque enucleato una seconda e più pregnante analogia, quella tra Rosmini e Kant, che per alcuni versi, come abbiamo osservato, si estendeva anche a Hegel (l'essere, la certezza sensibile). I riferimenti a Gioberti restavano, in tale contesto, secondari e quasi nello sfondo. In modo caratteristico, nell'articolo su Kant arrivava ad avvicinare

⁴⁴ Ivi, p. 190 e pp. 205-208.

⁴⁵ B. Spaventa, *La filosofia di Kant e la sua relazione colla filosofia italiana*, in Id., *Opere*, cit., vol. I, pp. 173-256, p. 214.

⁴⁶ Ivi, p. 222.

⁴⁷ Spaventa, *Epistolario*, vol. I, cit., p. 205.

Gioberti a Schelling, non scorgendo alcun progresso rispetto a Rosmini, anzi rilevando, per alcuni versi, quasi un regresso: Gioberti, scriveva, era «mal contento del *soggettivismo* del Rosmini» e «disse semplicemente: *intuito*. Il difetto del Gioberti è quello stesso di Schelling; l'impossibile della *prova scientifica* (mediazione) perché manca la mediazione, dove Dio è immediatamente il Primo e l'Ultimo»⁴⁸. Parole, queste ultime, che sembrano appartenere al 1856, alla prima stesura dell'articolo, e non al 1860, anno della sua pubblicazione, perché nel frattempo, come ora vedremo, stavano maturando importanti novità nella interpretazione di Gioberti.

3. *Genesi della «Filosofia di Gioberti»*. Sul finire del 1856, con la prima redazione dello scritto su Kant e gli estratti su Jacobi, Spaventa aveva dunque determinato una serie di analogie tra la filosofia italiana e quella europea, senza tuttavia giungere a una precisa riabilitazione di Galluppi, Rosmini, Gioberti: se in un primo tempo aveva chiarito il nesso tra Bruno e Spinoza (delineando una lettura di Spinoza diversa da quella di Hegel), aveva poi «scoperto» un rapporto intrinseco tra Rosmini e Kant, fondato sulle idee del «sentimento fondamentale» e della «percezione intellettuale», accennando infine, in poche righe dell'articolo kantiano, alla somiglianza tra Gioberti e Schelling. La posizione di Gioberti nella storia della filosofia restava oscura, e fu probabilmente questo disagio a spingerlo, verso l'ottobre del 1857, a riprenderne la lettura, ricavandone tuttavia una forte delusione:

Erano più di dieci anni – scrisse al fratello Silvio l'11 ottobre del 1857 – che non leggevo Gioberti. Non mi è mai piaciuto; ma ora mi sembra un fanfarone. Niente, niente, niente di filosofico. Nessuna veduta grande; nessun criterio storico; nessuna caratteristica profonda de' sistemi; nessuna intelligenza del suo tempo e dello spirito umano. Una chiacchiera perpetua, un dommatismo perpetuo, una fantascienza perpetua. Povero paese nostro!⁴⁹

Se si ricorda che appena pochi mesi prima aveva concluso la stesura dell'articolo kantiano, con la pur parziale riabilitazione di Rosmini, è facile intendere come, ancora nell'ottobre del 1857, Spaventa faticasse a cogliere non solo un qualsiasi rapporto fra Gioberti e Hegel, ma anche una effettiva ulteriorità di Gioberti rispetto a Rosmini. Questo significa che, per un certo tempo, il recupero del valore della filosofia italiana contemporanea ri-

⁴⁸ Spaventa, *La filosofia di Kant e la sua relazione colla filosofia italiana*, cit., p. 227.

⁴⁹ Spaventa, *Epistolario*, vol. I, cit., p. 212.

guardò bensì Galluppi e Rosmini, ma non anche Gioberti. Eppure, la lettera dell'11 ottobre ha una grande importanza nella genesi dell'opera su Gioberti, perché, nonostante tutto, ne indica il concreto inizio. Quando Bertrando scrisse al fratello di avere ripreso a leggere Gioberti, voleva dire che ne stava scrivendo, secondo il metodo di lavoro che poco tempo prima, nel gennaio, aveva raccomandato proprio a Silvio: «Non basta leggere; bisogna *scrivere*, cioè *fissare* ciò che si pensa»⁵⁰. Cominciò, infatti, a scrivere le prime parti del suo libro, probabilmente leggendo, delle opere di Gioberti, quasi soltanto la *Teorica del sovrannaturale* e alcune parti dell'*Introduzione allo studio della filosofia*. Infatti, non molto tempo dopo, l'8 febbraio del 1858, comunicava a Silvio di avere «pensato e scritto molto sopra il sistema di Gioberti e non ho ancora finito»⁵¹. Il giudizio rimaneva negativo, come quattro mesi prima, perché – scriveva – «di filosofico non ci è nulla, meno un *contenuto* farraginoso»⁵²; ma per la prima volta indicava con precisione uno degli assi fondamentali della sua riflessione, cioè «la parentela con Spinoza»⁵³, perché, spiegava, la «creazione» è «semplice *causazione*», «e infatti la Sostanza spinoziana non è che *Causa*»⁵⁴. Nel febbraio, insomma, dopo alcuni mesi di lavoro, Spaventa aveva individuato un nuovo e imprevedibile nesso, quello di Gioberti con Spinoza, fondato, d'altronde, sull'interpretazione causalistica che, come sappiamo, aveva elaborato diversi anni prima a partire da Bruno. Colto il tema dello spinozismo di Gioberti, la stesura dell'opera proseguì in forma accidentata, tanto che, nella stessa lettera dell'8 febbraio, Spaventa dichiarava di avere interrotto la lettura delle opere giobertiane da «più di un mese» e di avere avviato la stesura di una «parentesi»:

È già più di un mese – scriveva al fratello – che non lo leggo [Gioberti], anzi non leggo quasi niente. Avea cominciato come in parentesi a trattare un punto particolare d'una quistione; questo mi ha menato a un altro, e questo a un altro, e così via, e scrivo, scrivo e non ho ancora finito. Non so cosa conchiuderò da questa parentesi⁵⁵.

La lunga distrazione era dunque giustificata dalla composizione di quella «parentesi» che, rinvenuta e comunicata per la prima volta nel 1933 da

⁵⁰ Ivi, p. 191.

⁵¹ Ivi, p. 215.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ Ivi, p. 216.

⁵⁵ *Ibidem*.

Felice Alderisio al terzo congresso internazionale hegeliano di Roma, venne poi presentata da Giovanni Gentile, nello stesso anno, all'Accademia dei Lincei⁵⁶. In effetti, la nuova meditazione prendeva avvio dal problema giobertiano della formola ideale, e ne svolgeva, fin dalle prime pagine, una critica serrata e, in ultimo, distruttiva: «il Giobertismo – concludeva – è un *anacronismo*»⁵⁷. Ma la via della critica era lunga, ricca di deviazioni e digressioni, e perveniva ai concetti capitali della sua attuale riflessione, che si raccoglievano – attraverso un'analisi ampia della filosofia di Spinoza – nella difficile distinzione tra «gradi» e «momenti» dello spirito, e quindi nell'altra e non meno ovvia distinzione tra il «pensabile» e il «pensato», che a tratti inaugurava la successiva «riforma» della dialettica hegeliana e chiariva, oltre Gioberti, il significato autentico della «creazione». Le fonti maggiori della sua ricerca – Hegel, Gioberti, Spinoza – si intersecavano continuamente in una scrittura libera, spontanea, puramente speculativa, affrontata per il solo desiderio di mettere ordine nelle idee che, in quel periodo di studi, si erano come confuse e sovrapposte.

Ne uscì, dunque, un testo importante, che rappresenta un passaggio fondamentale nella sua storia intellettuale. Ma il giudizio su Gioberti, come si diceva, ne risultava bensì arricchito ma non anche modificato nella direzione essenziale. Messo a confronto con la dialettica hegeliana, Gioberti manifestava tutto il suo «anacronismo» nella postulazione del sovrintelligibile, un residuo kantiano⁵⁸ che lo portava a oscillare tra il «nullismo» (la negazione della realtà degli esistenti) e un puro sensismo, consistente nella

⁵⁶ *Uno scritto inedito di B. Spaventa sul problema della cognizione e in generale dello spirito*, in «Rendiconti della classe di scienze morali, storiche e filologiche», serie VI, vol. IX, fasc. 7-10, luglio-ottobre 1933, pp. 563-667. Il manoscritto, conservato alla Biblioteca Nazionale di Napoli (cfr. A. Savorelli, *Le Carte Spaventa della Biblioteca Nazionale di Napoli*, Napoli, Bibliopolis, 1980, p. 60), si legge ora in B. Spaventa, *Sul problema della cognizione e in generale dello spirito*, a cura di F. Alderisio, Torino, Loescher, 1958. In una lettera a Gentile del 2 giugno 1934, custodita presso l'Archivio della Fondazione Giovanni Gentile di Roma, Alderisio ricordava che si era messo «quasi sulle tracce» del documento sulla base di un cenno che si leggeva nella *Prefazione* gentiliana del 1908 a *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea* (Bari, Laterza, 1908): il passo è riprodotto in G. Gentile, *Bertrando Spaventa*, a cura di V.A. Bellezza, Firenze, Le Lettere, 2001, p. 398. In realtà Gentile presumeva che della «parentesi» fosse «facile rintracciare le idee nel presente volume», cioè nella prolusione napoletana del 1861; e bisogna aggiungere che, anche dopo la pubblicazione curata da Alderisio, non sembrò cogliere l'importanza di questo scritto.

⁵⁷ Spaventa, *Sul problema della cognizione e in generale dello spirito*, cit., p. 79.

⁵⁸ Ivi, p. 28.

semplice presupposizione dell'empirico privo di idealità. In generale, non diversamente da Kant, Gioberti non era consapevole del principio stesso della dialettica, per cui il «sapere» dell'essenza (del sovrintelligibile) implica già il suo superamento nel *Begriff*, nel concetto, e invece pretendeva che «chi è in un grado può sapere che l'altro ci è senza uscire dal primo, senza superarlo»⁵⁹. In alcuni punti dello scritto, Spaventa sembrava ripercorrere la stessa critica di Rosmini, per esempio dove declinava la «contraddizione» tra «principio» e «metodo» nel contrasto insolubile tra «intuito» ed «Ente», e quindi nell'accusa di «psicologismo»: «Qui – scriveva – l'intuito intanto ci è, in quanto è *presupposto*; è posto prima della Sostanza o dell'Ente; ed esso pone la Sostanza o l'Ente; e perciò il giobertismo è psicologismo»⁶⁰. E poco dopo ribadiva: «L'ordine psicologico fonda l'ontologico, ma l'ontologico annulla il psicologico»⁶¹. A differenza di quanto accadrà nel libro del 1863, la critica non toccava tanto l'immediatezza dell'Ente e dell'intuito, del fondamento ontologico e di quello psicologico, quanto il carattere di mediazione e di riflessione nascosta, insomma di astrazione, che si occultava dietro quel preteso immediato: «Ciò che si chiama sapere immediato o intuito dell'assoluto – scriveva, riecheggiando le critiche di Hegel a Jacobi – non è dunque veramente intuito, ma la *riflessione astratta*, l'*arbitrio* che si *fissa* come intuito»⁶². Ma, in generale, la lunga e difficile analisi tagliava fuori Gioberti dalla linea principale della filosofia europea, che si articolava qui lungo l'asse che da Spinoza portava direttamente a Hegel, «il vero Spinoza», scriveva, il solo che «ha *compreso* veramente Spinoza»⁶³, risolvendone la contraddizione di fondo e convertendo, perciò, la Sostanza in Soggetto.

La «parentesi» lo occupò per circa un mese, perché l'8 marzo risultava «già finita», almeno «le cose principali»⁶⁴; ma nel frattempo aveva continuato «a scrivere *su* Gioberti, o per dir meglio *contro*», al punto da riempire «circa un venti fogli di stampa in 8° grande»⁶⁵. La stesura dovette proseguire in

⁵⁹ Ivi, p. 23 e p. 26.

⁶⁰ Ivi, p. 37.

⁶¹ Ivi, p. 64.

⁶² Ivi, p. 40.

⁶³ Ivi, p. 153.

⁶⁴ Spaventa, *Epistolario*, vol. I, cit., p. 219. La stesura della «parentesi inedita» proseguì con aggiunte e ulteriori meditazioni, come risulta dalle date inserite nel manoscritto, che si riferiscono all'aprile e al maggio 1858: cfr. Spaventa, *Sul problema della cognizione e in generale dello spirito*, cit., p. 153, nota 1.

⁶⁵ Spaventa, *Epistolario*, vol. I, cit., p. 219.

maniera piuttosto lineare, tanto che, il 12 maggio, era giunto a scrivere la parte del libro «intorno alla creazione», che gli aveva richiesto di «rileggere Spinoza, giacché in Gioberti c'è una gran dose di Spinozismo, senza che egli se ne avveda»⁶⁶. È probabile, dunque, che a questa data Spaventa avesse già ultimato almeno una prima stesura dei primi due libri dell'opera, e fosse penetrato nel meccanismo del terzo libro, dedicato appunto al «contenuto della formola ideale (Spinozismo)»⁶⁷. Dopo tre o quattro mesi, il 2 settembre, poteva affermare di avere sostanzialmente concluso il volume, avendone scritto, probabilmente, anche il quarto libro: «Ho finito il lavoro sopra Gioberti; e non l'ho finito. Voglio dire che mi rimane ora a copiare, e correggere, ordinare meglio le cose, etc. Ma *in sé* il lavoro è fatto; bisogna ora farlo pel pubblico»⁶⁸. Ma soprattutto, e per la prima volta, dichiarava di essersi «un po' riconciliato con quest'uomo»⁶⁹, avendo finalmente considerato il contenuto «profondamente speculativo» delle opere postume, in particolare della *Protologia*, dove «il *crea*» – a differenza di quanto ancora accadeva nelle precedenti osservazioni sullo «spinozismo» – «è inteso in modo che si avvicina all'hegeliano». Il «fatto curioso», che qui segnalava al fratello, consisteva nella singolare circostanza per cui, nelle opere postume, aveva trovato espressa la medesima critica che, studiando e ragionando per proprio conto, aveva fin lì rivolta a Gioberti: «Questo stesso *compimento* trovo nelle Postume: è Gioberti che critica sé stesso»⁷⁰.

Come si vede, la composizione dell'opera, iniziata nell'ottobre del 1857 e dichiarata conclusa nel settembre del 1858, aveva attraversato, in un breve volgere di tempo, fasi e momenti diversi, non solo per la materia presa via via in esame, ma per il giudizio di fondo che la ispirava. In un primo tempo, fino al febbraio del 1858, il giudizio era rimasto drasticamente negativo, certo meno comprensivo di quello rivolto, poco tempo prima, a Rosmini. Solo intorno a quella data colse un aspetto fondamentale dei primi libri dell'opera, cioè il nesso tra la filosofia di Gioberti e lo «spinozismo». E solo alla fine, al termine della composizione del quarto libro, individuò il punto veramente essenziale della sua interpretazione, che avrebbe dovuto costituire l'argomento del quinto libro mai scritto, cioè il rapporto

⁶⁶ Ivi, p. 220.

⁶⁷ B. Spaventa, *La filosofia di Gioberti*, vol. I, Napoli, Stabilimento tipografico di Federico Vitale, 1863, pp. 312-415.

⁶⁸ Spaventa, *Epistolario*, vol. I, cit., p. 224.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ Ivi, p. 225.

con Hegel, divenuto evidente attraverso la lettura della *Protologia* e delle altre opere postume. Questo successivo stratificarsi delle tre principali fasi di composizione (rosminianesimo, spinozismo, hegelismo) spiega in larga parte la struttura disarmonica dell'intera opera, che in certo modo seguì l'evoluzione di pensieri dell'autore. Più precisamente, il lavoro di revisione e di riorganizzazione del manoscritto si protrasse dalla fine del 1858 alla pubblicazione nel 1863, senza trovare un vero e proprio punto di approdo. Il 14 ottobre 1858, a oltre un mese dalla conclusione della stesura del libro, rinviava «la noiosa fatica del copiare», affermando di dovere ancora affrontare la lettura delle «opere non filosofiche» di Gioberti e di cercare «una intuizione generale di tutto il mio lavoro»: «ora dunque – concludeva – ricomincerò»⁷¹. Solo nel dicembre, mentre avviava la ricerca dell'editore (confidando in Lemonnier), iniziava «a ricopiare e a correggere»⁷², e ancora il 30 ottobre del 1858, a Modena, esprimeva l'auspicio «di poter aver un po' di tempo anche per Gioberti»⁷³. In realtà, preso dai molteplici impegni che lo condussero all'insegnamento napoletano, non trovò mai l'agio per «ricominciare», come aveva auspicato, la meditazione giobertiana, riconnettendo in un solo disegno i mille fili che, a mano a mano, si erano come sovrapposti⁷⁴. E questo spiega il carattere disorganico, a tratti indigesto, che l'opera, anche nella versione finale, arrivò ad assumere.

4. *La nuova lettura di Gioberti nelle prolusioni del 1860-1861.* Dopo la pubblicazione, nel 1863, della *Filosofia di Gioberti*, il 7 agosto dell'anno successivo Bertrando Spaventa tornò a discutere il pensiero giobertiano in una memoria presentata alla «Regia Accademia delle Scienze Morali e Politiche» di Napoli⁷⁵. Il denso scritto che ne derivò (pubblicato nei «Rendiconti» della medesima «Regia Accademia») prese in considerazione un aspetto rimasto in ombra nel grosso volume dell'anno prima, quello del tempo e dello spazio (il «cronotopo», come Gioberti lo aveva definito), che Spaventa affrontò attraverso l'esame di alcune pagine del terzo tomo dell'*Introduzione*

⁷¹ Ivi, p. 226.

⁷² Ivi, p. 229.

⁷³ Ivi, p. 256.

⁷⁴ Il limite della revisione condotta tra il 1858 e il 1863 è testimoniato dallo stesso Spaventa nella precisazione cronologica che si legge nell'*Avvertenza* a *La filosofia di Gioberti*, cit., pp. VIII-IX, datata «Napoli, ottobre 1863».

⁷⁵ B. Spaventa, *Spazio e tempo nella prima forma del sistema di Gioberti*, in Id., *Opere*, cit., vol. I, pp. 333-365.

*allo studio della filosofia*⁷⁶; limitando la letteratura critica alla sola *Geschichte der Naturphilosophie von Baco von Verulam bis auf unsere Zeit*⁷⁷ di Julius Schaller (un autore di cui, il 16 giugno 1856, aveva parlato benevolmente al fratello Silvio, a proposito dell'esposizione del sistema di Hegel)⁷⁸. L'aspetto sorprendente di questa memoria accademica (che potrebbe avvalorare l'ipotesi di una redazione precedente, tra il 1857 e il 1858) è l'assenza di qualsiasi riferimento agli esiti più importanti del libro appena pubblicato, cioè alla *Protologia* e alle postume, quindi all'analogia, che l'indagine aveva dischiuso, tra Gioberti e Hegel. Non solo questa analogia non venne riproposta, ma l'immagine della filosofia giobertiana fu drasticamente ricondotta allo spinozismo, quindi a una vera e propria regressione rispetto al pensiero di Kant e a quello, qui particolarmente evidenziato, di Leibniz. Tanto meno riuscì, questo svolgimento costruttivo, nel lungo frammento sulla *Fenomenologia*, che Domenico D'Orsi datò, sulla base di una osservazione di fatto⁷⁹, al 1865. Un frammento importante, ma che riportava interamente Gioberti al tema dell'«immediatezza» dell'Ente, assimilandolo perciò a Cartesio⁸⁰. Un testo che, per gli argomenti adoperati e anche per la letteratura utilizzata, sembrerebbe appartenere a un periodo precedente all'ultima stesura della *Filosofia di Gioberti*, mostrando, per altro, precise corrispondenze con le lettere scambiate con il fratello Silvio tra il luglio e l'ottobre del 1857⁸¹. Sembrerebbe cioè precedere la stessa «parentesi inedita», che Italo Cubeddu datò, con buoni argomenti, «tra il 17 gennaio e il 9 marzo del 1858»⁸². La data fissata con matita rossa sul manoscritto della

⁷⁶ V. Gioberti, *Introduzione allo studio della filosofia*, t. III, Lausanne, S. Bonamici e Compagnia, 1846, pp. 18-23 e pp. 464-469 (nota 2).

⁷⁷ Leipzig, Wigand, 1841.

⁷⁸ Nella lettera del 16 giugno 1856 (Spaventa, *Epistolario*, vol. I, cit., p. 183), Bertrando raccomandava a Silvio la lettura di J. Schaller, *Die Philosophie unserer Zeit zur Apologie und Erläuterung des hegelischen Systems*, Leipzig, J.G. Hinrich, 1837: «È una difesa – scriveva – ed un'esposizione del sistema di Hegel, e contiene delle cose buone sulla fenomenologia». Appunti particolareggiati di Bertrando su questo libro di Schaller sono conservati presso la Biblioteca Nazionale di Napoli (XVI.c.5.48).

⁷⁹ Spaventa, *Scritti inediti e rari (1840-1880)*, cit., p. 99: «la data 30 Genn.[aio] 1865 figura in calce, a matita rossa, alla pag. 2 della facciata 3^a».

⁸⁰ Ivi, p. 104.

⁸¹ Cfr. Spaventa, *Epistolario*, vol. I, cit., pp. 205-212, e Spaventa, *Dal 1848 al 1861. Lettere scritte documenti*, cit., pp. 235-238. Si vedano anche le osservazioni di P. Piovani nel «Giornale critico della filosofia italiana», 1967, n. 1, pp. 160-161, il quale sottolineò il «carattere sostanzialmente appuntistico dello scritto», ma senza discuterne la datazione.

⁸² Cubeddu, *Bertrando Spaventa*, cit., p. 124. Cfr. anche le pp. 167-174.

Fenomenologia, insomma, non indica necessariamente l'epoca di composizione, e ben potrebbe essere stata aggiunta successivamente da Spaventa in previsione di un nuovo uso di quelle carte o da altri in via congetturale nell'accidentato percorso archivistico del Fondo Rughini-Ghezzi⁸³.

Sta di fatto che il secondo volume della *Filosofia di Gioberti* non venne mai scritto, e in definitiva Spaventa non tornò più, con uno scritto specifico, sull'abate torinese. Ma i nuovi pensieri che, attraverso la lettura delle postume, erano maturati nella sua riflessione, emersero in maniera abbastanza compiuta nelle due prolusioni che, a Bologna il 10 maggio 1860 e a Napoli il 23 novembre 1861, pronunciò per inaugurare i corsi accademici. Sia nel primo che nel secondo di tali testi le novità della sua interpretazione risultarono subito decisive, delineando una lettura di Gioberti e della filosofia italiana sostanzialmente diverse da quelle che sostenevano la struttura del libro non ancora edito ma, come volle chiarire nell'*Avvertenza*, concluso in precedenza:

La mia *Introduzione alle lezioni* – scrisse –, nella quale ho cercato di esporre il carattere e lo sviluppo della filosofia italiana in sé stessa e nelle sue relazioni colla filosofia europea, fu scritta molto dopo la presente Opera, di cui pubblico ora il primo volume. Lo stesso devo dire della mia *Prolusione* recitata a Bologna, la quale non fu che un abbozzo e come il primo germe della *Introduzione*. Tutte e due possono considerarsi come un risultato di questi studi sulla filosofia di Gioberti. Dico ciò, per assegnare la differenza tra questi e quelle⁸⁴.

Il «risultato» e la «differenza», che riguardavano il nuovo nesso tra Gioberti e Hegel, erano tuttavia tali, come si diceva, da comportare un generale sommovimento delle categorie interpretative. In primo luogo, fin dalla prolusione bolognese, mutava in profondità il giudizio sul rapporto con Rosmini: quest'ultimo, insieme a Galluppi e Mamiani, veniva ora considerato come «la continuazione e il compimento di quell'indirizzo scettico religioso che abbiamo visto in Campanella»⁸⁵, sfociante nel «nullismo» delle esistenze⁸⁶, e perciò allontanato da Gioberti, con il quale – spiegava – non doveva

⁸³ Del «fondo Rughini-Ghezzi», che deriva dalle carte di Sebastiano Maturi, venne data notizia, nel 1965, da Domenico D'Orsi in Spaventa, *Scritti inediti e rari (1840-1880)*, cit., p. 93. Sulle traversie del fondo, si vedano le osservazioni di Savorelli, *Le Carte Spaventa della Biblioteca Nazionale di Napoli*, cit., pp. 19-20 e pp. 33-34, nota 40.

⁸⁴ Spaventa, *La filosofia di Gioberti*, cit., p. IX.

⁸⁵ B. Spaventa, *Carattere e sviluppo della filosofia italiana dal secolo XVI al nostro tempo*, in Id., *Opere*, cit., vol. I, pp. 293-332, p. 325.

⁸⁶ Ivi, p. 326.

affatto essere conciliato, perché «la conciliazione tra Rosmini e Gioberti non è una cosa che rimane a fare, ma è stata già fatta o almeno intrapresa dallo stesso Gioberti»⁸⁷. Ormai, Gioberti era presentato non solo come «il nostro ultimo filosofo»⁸⁸ e «l'ultimo grado al quale è salita la speculazione italiana»⁸⁹, ma anche come il vero e proprio superamento di tutto ciò che il rosminianesimo aveva elaborato.

In maniera più evidente, Spaventa superava la tesi principale del suo libro e del successivo articolo sullo spazio e il tempo, quella relativa allo «spinozismo» di Gioberti. Tornando piuttosto sul nesso tra Bruno e Spinoza, arrivava ad affermare, quasi nella forma di una palinodia o di una ritrattazione, che «l'accusa di spinozismo contro Gioberti» era pronunciata da coloro che, per errore, «non vedono che un lato solo del suo pensiero»⁹⁰. Infatti, nella nuova interpretazione che ora delineava, tanto la «formola ideale» che il concetto di creazione indicavano la «*Relazione assoluta*»⁹¹, quel momento che «coincide coll'ultimo risultato della speculazione alemanna»⁹², cioè con la dialettica; e non più, dunque, con l'idea della Sostanza e con il suo divenire solo espansivo e discensivo. La riflessione sulle opere postume era risultata decisiva in questa revisione di giudizio, perché Spaventa vi aveva letto la centralità del momento concreativo del secondo ciclo, del «ritorno» delle esistenze nell'Ente, in un movimento costitutivo dell'Ente stesso e comunque capace di assegnare alla soggettività umana un ruolo primario nel processo ontologico. Certamente, nella lettura che Spaventa proponeva, le tre opere postume rappresentavano – come scrisse – «il punto di conversione o una nuova piega nella mente di Gioberti», quasi «un'ingenua confessione della insufficienza della sua prima maniera di filosofare»⁹³; ma nel cuore e nelle linee dell'analisi, la valutazione della *Protologia* rifletteva una diversa luce anche sulle opere precedenti, in particolare sull'*Introduzione allo studio della filosofia* e sui concetti che vi si trovavano espressi: a cominciare dall'intuito, che nel libro del 1863 era stato fatto oggetto di una

⁸⁷ Ivi, p. 298.

⁸⁸ Ivi, p. 295.

⁸⁹ Ivi, p. 297.

⁹⁰ B. Spaventa, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, in Id., *Opere*, cit., vol. II, pp. 407-719, p. 576.

⁹¹ Spaventa, *Carattere e sviluppo della filosofia italiana dal secolo XVI al nostro tempo*, cit., p. 300.

⁹² Spaventa, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, cit., p. 447.

⁹³ Ivi, p. 595.

critica radicale, e che ora tendeva a essere riabilitato come il «puro conoscere», il «fare assolutamente»⁹⁴, come «la *potenza del conoscere*»: «perfino nella *Introduzione* – spiegava – dichiarando l'intuito come la potenzialità del conoscere e l'Idea come il contenuto dell'intuito, [Gioberti] afferma implicitamente la infinità del conoscere»⁹⁵. L'intuito di Gioberti, aggiungeva, «è il pensiero puro di Hegel»⁹⁶. Così, in maniera non sempre controllata, la «prima maniera di filosofare» retrocedeva alla *Teorica del sovrannaturale*, al primissimo Gioberti, dove in effetti affioravano i vizi del dualismo e del sovrintelligibile. E la «contraddizione» tra «principio» e «sistema», che aveva ispirato e guidato l'opera del 1863, si attenuava, fin quasi a spegnersi, nella più modesta asimmetria tra il «principio» e l'esposizione verbale, non sempre coerente, che ne era stata proposta, come «un concetto poco chiaro del proprio principio»⁹⁷.

Le differenze, dunque, erano notevoli, fin quasi a prospettare due diverse letture dell'opera giobertiana, l'una incompatibile con l'altra. Nella quasi perfetta analogia istituita con Hegel (Gioberti «è lo stesso grado del pensiero tedesco in Hegel»), restava, è vero, il nodo della fenomenologia⁹⁸, e quel «procedere per salti» che l'abate torinese condivideva con l'intero ingegno italiano, per mancanza di un «vero processo storico»⁹⁹ nella storia nazionale. Ma anche questa critica, a ben vedere, tendeva poi ad affievolirsi, perché la priorità assegnata al secondo ciclo della formola ideale, e quindi alla riflessione rispetto all'intuito, adeguava, se non il processo compiuto della coscienza, almeno l'idea essenziale che lo istituiva: e soprattutto rispondeva alla duplice esigenza che Spaventa vi indicava, che era da un lato quella della mediazione e, d'altra parte, quella, parimenti decisiva, dell'autonomia e della libertà degli esistenti, che in questo modo sfuggivano all'esito «spinoziano» del «nullismo», della mancanza di realtà e di sostanzialità delle cose e del mondo.

La stessa immagine della storia della filosofia, e della «circolazione» che ne costituiva il ritmo più proprio, tendeva così ad alterarsi. Non solo, come si è visto, per i nuovi o più stretti nessi stabiliti tra Bruno e Spinoza, tra Rosmini e Campanella, ma per l'inserzione di un «anello» ulteriore e prima

⁹⁴ Ivi, p. 576.

⁹⁵ Ivi, p. 587.

⁹⁶ Ivi, p. 577.

⁹⁷ Ivi, pp. 582-583.

⁹⁸ Ivi, p. 656: «Gioberti non ha la fenomenologia».

⁹⁹ Ivi, p. 609.

mancante, che condizionò in misura notevole anche l'interpretazione di Gioberti: si tratta di Giambattista Vico. Fin dalla prolusione bolognese, il nome di Vico risuonò altissimo e venne a rappresentare il passaggio decisivo dallo «spinozismo» allo hegelismo, dal principio del mondo naturale a quello del mondo umano¹⁰⁰: «La infinità di Dio, puramente naturale in Bruno, diventava in Vico infinità spirituale; quella era la negazione, questa l'affermazione della personalità di Dio e dell'uomo»; e «questo problema – aggiunse – formò l'intimo motivo della filosofia alemanna»¹⁰¹. Come Rosmini era stato legato alla strutturale ambiguità di Campanella, così Gioberti venne interpretato come il vero erede e prosecutore della filosofia di Vico: «In Vico il concetto della *formola ideale* è già dato: non della formola monca, *l'Ente crea l'esistente*, ma della vera formola, *l'Ente crea l'esistente e l'esistente ritorna all'Ente*»¹⁰². Pienamente conciliato con Hegel e con l'idealismo tedesco, Gioberti appariva, perciò, non più l'erede di Bruno e di Spinoza, ma di Vico, come di colui che, meglio dello stesso Kant¹⁰³, aveva aperto al pensiero umano la strada di una «nuova metafisica», centrata sul processo pratico degli esistenti, e non più sulla presenza immediata e discensiva dell'Ente.

¹⁰⁰ Spaventa, *Carattere e sviluppo della filosofia italiana dal secolo XVI al nostro tempo*, cit., pp. 318-320.

¹⁰¹ Ivi, p. 323.

¹⁰² Spaventa, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, cit., p. 527.

¹⁰³ Ivi, p. 607.

