



SAPIENZA
UNIVERSITÀ DI ROMA

Sapienza Università di Roma



FernUniversität in Hagen

FernUniversität in Hagen

Supervisori:

Prof. Marcello Mustè
Prof.ssa Silvia Berti

Supervisore:

Prof. Thomas S. Hoffmann

Dottorato di Ricerca in Filosofia (Co-tutela)

Titolo della tesi:

*«Il metodo unicamente possibile»?
Bertrando Spaventa e lo “scavo all’indietro” sulla filosofia di Hegel
(1850-1863)*

Marco Diamanti
(Roma-Hagen)

2020/2021

Introduzione

Nella filosofia di Bertrando Spaventa, l'idea di una riforma della dialettica hegeliana nacque all'interno del problema della circolazione del pensiero europeo, che a sua volta si costituì attorno al nucleo tematico centrale della dialettica. I due aspetti principali della produzione del filosofo (la circolazione del pensiero e la riforma della dialettica) non possono, pertanto, essere tenuti separati, ma vanno associati e ricondotti alla medesima questione teorica, attorno alla quale si costituì originariamente il suo pensiero¹. Il metodo dialettico, esposto nella *Fenomenologia dello spirito* di Hegel, fornisce a Spaventa le coordinate teoretiche per orientare la sua ricerca di storia della filosofia: prima, fino al 1854, relativa ai filosofi italiani del secolo decimosesto (i veri «precursori» di Cartesio, Spinoza, Kant, Fichte, Schelling ed Hegel), e dopo, dal 1855, riguardante i filosofi italiani moderni (da Galluppi a Rosmini e a Gioberti), nell'opera dei quali si svilupparono, anche se in maniera inconsapevole, i germi gettati all'origine dell'età moderna dai filosofi italiani del secolo decimosesto, e sviluppati altrove, a causa delle condizioni culturali sfavorevoli che si affermarono in Italia e che ne interruppero il progresso, favorendone al tempo stesso la migrazione negli altri paesi europei, dove poterono fiorire e maturare. Il progetto di tracciare un collegamento diretto tra i filosofi italiani del secolo decimosesto e la filosofia di Hegel («il sistema più vasto e compiuto della scienza moderna, e che», per questa ragione, come scrisse, «ha maggiore connessione con la nostra tradizione»² filosofica) decade via via che viene svolto da Spaventa lo studio dei filosofi italiani del Rinascimento (principalmente Giordano Bruno e Tommaso Campanella), i quali non avrebbero potuto più seguire Spaventa sulla via del chiarimento del pensiero moderno, nella misura in cui a questi filosofi manca il concetto della soggettività, fondamentale per definire l'idea di spirito, a cui si eleva Hegel nella *Fenomenologia*. Questa consapevolezza viene maturata da Spaventa anche grazie allo studio dei filosofi moderni (da Cartesio a Spinoza), che segue parallelamente quello dei filosofi italiani del secolo decimosesto, e al quale progressivamente si sostituirà del tutto, facendo venire in primo piano la filosofia di Vico, che supera l'idea della Sostanza come causa e istituisce il nuovo concetto dello Spirito come sviluppo e autogenesi, e di Kant, che, con la dottrina della sintesi a priori, porta a compimento la rivoluzione cartesiano-spinoziana e fonda la filosofia trascendentale.

Da questo breve resoconto è possibile affermare, in primo luogo, che il programma di Spaventa, prima e dopo la frattura segnata dall'abbandono dei filosofi italiani del secolo decimosesto, si mantenne sostanzialmente costante e invariato nell'intento di dimostrare

¹ La consuetudine di tracciare, all'interno del pensiero di Spaventa, filoni di ricerca distinti tra loro e approdanti a risultati diversi, attraverso i quali scandire la sua elaborazione filosofica, non è nuova nella storia della critica, e va fatta risalire a Giovanni Gentile, che per primo presentò l'opera del filosofo abruzzese come una produzione intellettuale all'interno della quale si possono riconoscere tre diversi aspetti principali, da ricondurre ad altrettante differenti fasi del suo pensiero: questi aspetti o «concetti originali» del pensiero di Spaventa sono: la «circolazione del pensiero europeo», la «riforma della dialettica hegeliana» e la filosofia dell'«esperienza attiva», che rappresenta «il punto di arrivo del pensiero spaventiano» (G. Gentile, *Bertrando Spaventa nel primo cinquantenario della morte*, «Annali Della R. Scuola Normale Superiore Di Pisa. Lettere, Storia e Filosofia», vol. 3, no. 2, 1934, pp. 165-182: cfr. 179-182; il testo è ristampato in G. Gentile, *Bertrando Spaventa*, a cura di V.A. Bellezza, Le Lettere, Firenze 2001, p. 285-315: cfr. 310-315). Dopo di lui, la critica si è spesso limitata a riprodurre questa rappresentazione del pensiero di Spaventa, presentando la sua opera come un'aggregazione di argomenti sconnessi o difficilmente collegabili tra loro.

² B. Spaventa, *Studi sopra la filosofia di Hegel*, in Id., *Quattro articoli sulla filosofia tedesca (Kant, Fichte, Schelling, Hegel)*, a cura di G. Landolfi Petrone, Il Prato, Padova 2015, pp. 216-217.

l'esistenza di un nesso tra la filosofia italiana e la filosofia classica tedesca (nella quale si annuncia il nuovo problema della filosofia moderna: il problema dello spirito³), e che, in secondo luogo, la ricerca sulla dialettica hegeliana è parte integrante di quella sulla storia della filosofia moderna (dal Rinascimento fino a Hegel), centrale negli studi del periodo che va dal 1850 al 1860, e poi ridotta al margine del problema teoretico fondamentale, che intanto era emerso intorno alla dialettica hegeliana («il metodo unicamente possibile» che Spaventa vedeva *ancora* affermarsi nei risultati della «critica della filosofia italiana moderna»⁴), con cui comincia una nuova fase della meditazione spaventiana, che si potrebbe definire di «hegelismo critico». Lo studio della storia della filosofia moderna conduceva da Hegel, attraverso Hegel, ancora a Hegel, ma a uno Hegel il cui unico «valore» è quello di «*provare la identità*», cioè il carattere assoluto e creativo dello spirito; se l'abbia egli provata o meno, come Spaventa chiarì, «questa è un'altra questione»⁵.

Dopo la via aperta da Kant, e proseguita in Fichte e Schelling, l'unica strada per risolvere il «problema logico, cioè della unità organica delle categorie»⁶, per Spaventa, è quella percorsa da Hegel nella fenomenologia, da cui risulta la *vera prova* dell'identità del pensiero e dell'essere. La lunga e travagliata meditazione sulla *Fenomenologia* hegeliana, «il punto di partenza del sistema hegeliano», cominciata negli *Studii sopra la filosofia di Hegel* del 1850, portò Spaventa a fissare nella *storia*, ossia nel *divenire*, la prima condizione per l'esercizio della scienza e per il raggiungimento del sapere assoluto, che è tale in quanto è risultato necessario di sé stesso, e dunque ha un carattere essenzialmente dinamico e oggettivo al tempo stesso. Il metodo hegeliano, grazie a cui si ottiene «*la dimostrazione dell'identità assoluta mediante il movimento dialettico della coscienza*»⁷, consente di superare le difficoltà insite nei «sistemi di filosofia moderna che precedettero quello di Hegel», i quali, come Spaventa osserva, «incominciavano, o dal fatto della cognizione umana, come si manifesta nella coscienza, cioè dalla *esperienza* in generale, o dalla intuizione assoluta dell'essere»⁸. La filosofia hegeliana rappresenta la conciliazione delle due vie fin qui percorse dai filosofi, e giunge, in maniera tale, al culmine della speculazione moderna: «in quanto non esclude l'identità, ma la dimostra dialetticamente», e «in luogo dell'identità assoluta come intuito intellettuale, pone la identità assoluta come *sistema*, come risultato»⁹.

Ma il proemio alla *Fenomenologia* offriva anche «il concetto d'una restaurazione compiuta della scienza e del suo metodo dialettico», molto utile in Italia, dove «la filosofia», dopo tre secoli di interruzione, «non ha raggiunto ancora la sua forma scientifica e manca interamente del metodo suo proprio»¹⁰. Un approfondimento sulla

³ Cfr. B. Spaventa, *Epistolario (1847-1883)*, a cura di M. Diamanti, M. Mustè, M. Rascaglia, Viella, Roma 2020, p. 150: lettera a Silvio Spaventa dell'8 febbraio 1858.

⁴ Ivi, p. 122: lettera a Silvio Spaventa del 16 giugno 1856.

⁵ B. Spaventa, *Schizzo di una storia della logica*, il Id., *Opere*, vol. III, a cura di G. Gentile, Sansoni, Firenze 1972, p. 644.

⁶ Ivi, p. 616.

⁷ B. Spaventa, *Studii sopra la filosofia di Hegel*, cit., p. 227.

⁸ Ivi, pp. 225-226.

⁹ Ivi, p. 227.

¹⁰ Ivi, p. 228 e cfr. p. 215: «ciò che a noi manca non è la materiale cognizione o il contenuto scientifico, ma il tutto, l'organismo, la *forma* scientifica»; «il difetto della forma scientifica è la prima cagione della povertà della speculazione filosofica tra noi»; «così noi abbiamo grandi giureconsulti, ma non una filosofia del diritto; grandi pubblicisti, ma non una filosofia della società; grandi moralisti, ma non una filosofia morale; grandi naturalisti, ma non una filosofia della natura; grandi teologi, ma non una filosofia della

«natura del metodo hegeliano», così com'esso era stato esposto da Hegel nella *Fenomenologia*, doveva dunque servire come spinta per il ripristino dell'«organica unità» della filosofia in Italia, fornendo un punto di appoggio «per tutta la critica» della filosofia italiana moderna¹¹, la quale, come dichiarò nella lettera a Silvio del 25 maggio 1857, non gli parve «essere veramente utile senza la soluzione, e se non nella soluzione, del problema della fenomenologia»¹², ossia del problema della coscienza, di «quella sua maledetta natura, di essere cioè insieme coscienza e autocoscienza, direi quasi *intuito* e *riflessione*: differenza, che è l'anima o il motore del processo dialettico»¹³. La filosofia hegeliana sembrava dunque offrire il giusto strumento speculativo per penetrare dialetticamente il divenire del reale e intendere la verità della storia. Il metodo intuitivo, al contrario, non offriva gli stessi vantaggi, per via degli esiti intrinsecamente materialistici di quel modo di filosofare, contro i quali, prima di Bertrando, aveva già argomentato Silvio nei suoi articoli politici del «Nazionale», evidentemente ripresi e fatti propri dal fratello nei suoi primi studi, in cui fissava l'idea della necessità di «una riforma e dirò meglio una rivoluzione intellettuale», senza di cui «la rivoluzione politica, affidata alla sola forza materiale o all'aiuto degli stranieri, non sarà duratura»¹⁴.

Per conseguire l'obiettivo del programma spaventiano, centrale nell'intervallo di anni 1850-1856, occorreva in primo luogo soffermarsi sulla complessa evoluzione della filosofia moderna e sugli eventuali punti di contatto con la tradizione filosofica italiana, ancora contraria «alla *forma* della scienza moderna»¹⁵. I primi saggi di Spaventa su Giordano Bruno (1851 e 1855) e l'insieme degli scritti su Tommaso Campanella (1854-1855) costituiscono, con l'abbozzo sul principio della riforma del secolo XVI, il tentativo di passare al compimento del programma del 1850. Lo studio dei filosofi tedeschi, soprattutto Hegel, e dei filosofi italiani del Rinascimento, principalmente Bruno, lo condussero a Spinoza e quindi a Jacobi¹⁶, preparando il terreno per l'altro importante studio sulla filosofia di Gioberti, con il quale si chiude la stagione di studi di Spaventa sul carattere e sviluppo della filosofia moderna. Lungo questa strada, divenne presto chiaro a Bertrando di non poter costruire l'immagine di Hegel sull'anticipazione della sua filosofia contenuta nel Rinascimento italiano, e in particolare sul modello teorico offerto da Giordano Bruno, il quale, con la sua dialettica del vitalismo e della risoluzione del mondo in Dio come suo momento finito, che Spaventa riprendeva da Hegel e nella quale l'interprete abruzzese aveva riconosciuto «la condizione» stessa dello hegelismo¹⁷, non avrebbe potuto più seguirlo sulla via del chiarimento della filosofia moderna. Mancava, nel Bruno «precursore della filosofia del secolo decimottavo» e «primo filosofo moderno dopo il risorgimento», il passaggio storico del «cogito» e dunque, come rivelò al fratello Silvio in una lettera del 12 maggio 1858, «il germe della elevazione della Sostanza a

religione; per modo che mancandoci la filosofia in ogni cosa, ci manca come la coscienza di ciò che pensiamo e facciamo».

¹¹ B. Spaventa, *Epistolario*, cit., p. 141: lettera a Silvio Spaventa del 13 luglio 1857.

¹² Ivi, p. 140: lettera a Silvio Spaventa del 25 maggio 1857.

¹³ Ivi, p. 142: lettera a Silvio Spaventa del 13 luglio 1857.

¹⁴ B. Spaventa, *Frammenti di studi sulla filosofia italiana del secolo XVI*, in B. Spaventa, *Scritti sul Rinascimento (1852-1872)*, con appendice e materiali testuali a cura di G. Landolfi Petrone, Fabrizio Serra Editore, Pisa-Roma 2011, p. 312

¹⁵ Ivi, p. 313.

¹⁶ B. Spaventa, *Logica e metafisica*, cit., p. 23.

¹⁷ «Di più, l'hegelismo è impossibile, se non si pensa che la esplicazione è un movimento spontaneo del principio per ritornare in sé medesimo come totalità» (da un passo del «Quaderno» di appunti bruniani, citato nell'introduzione dei curatori al volume B. Spaventa, *Lettera sulla dottrina di Bruno. Scritti inediti 1853-1854*, a cura di M. Rascaglia e A. Savorelli, Bibliopolis, Napoli 2004, p. 24).

Soggetto, a spirito»¹⁸. Non c'era più posto, in altre parole, per la filosofia bruniana in un modello che faccia perno sulla «sintesi» kantiana e sulla *Fenomenologia* come punto di svolta della filosofia moderna. Subentrava, al suo posto, la filosofia di Tommaso Campanella, vero scopritore della «soggettività» e degno «precursore» di Cartesio, nuovo *deus ex machina*, come fu definito¹⁹, della riflessione spaventiana sul pensiero moderno: colui che, come Spaventa chiarì, pose «per principio il soggetto e non l'oggetto, il pensiero e non l'ente», e in cui «non è il pensiero che dimostra estrinsecamente l'essere, ma l'essere che si dimostra da sé dal pensiero»²⁰. Il tema della dialettica, trattato fino ad ora in riferimento al tema dell'«identità» bruniana, veniva ripensato, passando, per così dire, dall'«idea» al «pensiero», sulla scorta della filosofia di Kant, il quale, tra il 1856 e il 1858, balza in primo piano in importanti scritti come *La filosofia di Kant e la sua relazione colla filosofia italiana* e nella “parentesi” *Sul problema della cognizione e in generale dello spirito*²¹, che preparano il terreno per le lezioni sul carattere e lo sviluppo della filosofia italiana dal Rinascimento al tempo presente, tenute all'Università di Napoli nel 1861, dove Kant è presentato come colui il quale, con la sintesi e priori (dove «il conoscere è l'effetto del suo effetto, cioè causa di se stesso: causa sui»), aveva portato a compimento la rivoluzione cartesiano-spinoziana dell'età moderna.

Gli studi su Bruno e Campanella avevano messo in evidenza la presenza, nella filosofia italiana del Rinascimento, di un nucleo speculativo destinato a svolgersi nei sistemi dei filosofi d'oltralpe nel corso dell'età moderna. L'antica esigenza di approfondire «il concetto universale della filosofia del secolo decimosesto», che Spaventa riprese anche nell'abbozzo sulla riforma filosofica, politica e religiosa del secolo XVI, si venne in seguito affermando al solo scopo di «vedere se quella, che oggidì si chiama *italiana*, continua la nostra tradizione filosofica del secolo decimosesto e corrisponde alla essenza del pensiero moderno»²². Decaduti Bruno e Campanella dal ruolo di anticipatori della filosofia moderna, e subentrati al loro posto Spinoza e Cartesio, la filosofia italiana ritrovava il suo primato e tornava in primo piano grazie a Vico, che fa da anello di giuntura tra il pensiero italiano del Rinascimento e Kant.

La svolta nella riabilitazione dei filosofi italiani moderni fu dunque segnata dalla scoperta del principio della soggettività e dall'esigenza di porre questo principio, e non più quello dell'«identità» bruniana – l'«uno essere ed una radice» –, come principio del mondo moderno. In direzione di questa svolta, dopo le successive riflessioni su Rosmini, Spaventa organizzò la materia per articoli su Fichte, su Schelling ed Hegel²³, e si decise, infine, a scrivere qualcosa di meglio sulla *Fenomenologia dello spirito*, che egli considerava «un'opera difficilissima», ma anche di fondamentale importanza per la corretta comprensione del sistema hegeliano (di cui la *Fenomenologia* è appunto «l'opera principale», senza la quale «tutta la Logica e il resto» dell'opera di Hegel «sta in aria»²⁴), nonché per la corretta impostazione della critica della filosofia italiana moderna, da Vico a Gioberti. La «scoperta» di Bertrando, comunicata al fratello Silvio nella lettera del 13

¹⁸ B. Spaventa, *Epistolario*, cit., p. 155.

¹⁹ Dai curatori del volume B. Spaventa, *Lettera sulla dottrina di Bruno*, cit., nell'introduzione: p. 50.

²⁰ B. Spaventa, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, I. *Della nazionalità della filosofia. Prolusione*, in Id., *Opere*, vol. II, a cura di G. Gentile, Sansoni, Firenze 1972, p. 435.

²¹ B. Spaventa, *Sul problema della cognizione e in generale dello spirito*, a cura di F. Alderisio, Loescher, Torino 1958; lo scritto su Kant, pubblicato nel 1860 (ora in *Opere*, I, pp. 173-255), risale al 1856.

²² B. Spaventa, *Del principio della riforma religiosa, politica e filosofica nel secolo XVI*, in Id., *Saggi di critica filosofica, politica e religiosa.*, vol. I, Stabilimento Tipografico Ghio, Napoli 1867, p. 272.

²³ Cfr. B. Spaventa, *Epistolario*, cit., p. 128: lettera a Silvio Spaventa dell'1 dicembre 1856.

²⁴ Ivi, p. 106: lettera a Silvio Spaventa del 10 settembre 1855.

luglio 1857, consisteva nel fatto che la «coscienza *sensibile*», «che è il punto da cui comincia la Fenomenologia» e che «non è né l'*Empfindung*, né il *Gefühl* dell'anima (Antropologia), né l'intuizione dello *spirito* (Psicologia); e pure è *senso*, *intuito*, *apprensione immediata*», perché è l'«unità *immediata*» dell'universale e del particolare («*ist da*»), «non è né più né meno che la *percezione intellettuale*» con cui Rosmini comincia il *Nuovo saggio*; in più, «la *sensazione*» di cui parla Galluppi, la quale, pur non essendo quella stessa che intendeva Kant, dal momento che questa «non appartiene ancora alla coscienza», «è la *coscienza* stessa nel suo primo grado», la «*coscienza immediata*», la quale è «impossibile senza l'*oggetto*». Trovato questo punto di contatto, restava da chiarire chi avesse ragione: se i moderni filosofi italiani o Hegel, il cui principio, esposto nella *Fenomenologia*, è la «*Vergleichung*» della coscienza con se stessa, la «continua e progressiva *compenetrazione* del soggetto e dell'oggetto, in cui consiste tutto il processo dialettico e mediante la quale si evita non solo l'idealismo soggettivo ma anche il falso realismo, e il cui risultato è lo *Spirito* (risultato di sé stesso; che questa è la sua natura, di essere *causa sui*, come diceva Spinoza), il quale è quello che ci è di più soggettivo e insieme più oggettivo, il vero soggetto-oggetto». Rosmini e Gioberti, invece, ripongono la verità nell'intuito, «e considerano la *riflessione* come una cosa secondaria e inferiore»: «per loro la riflessione è qualcosa di estrinseco alla cosa; non ammettono la riflessione della cosa in sé stessa: riflessione che è la verità della cosa, e senza la quale la cosa non è che *sostanza*, non *soggetto*, non *das Selbst*».

Messa a confronto con la dialettica hegeliana, la filosofia di Gioberti manifestava ancora tutto il suo «*anacronismo*»²⁵. La postulazione del sovrintelligibile rendeva infatti inequivocabile la contraddizione esistente tra la potenza e l'atto dell'intelletto, il quale, mettendo in evidenza un persistente residuo kantiano, era costretto a oscillare tra il «sapere che *ci* è un nuovo grado» e l'impossibilità di «sapere *cos'è in se assolutamente*», là dove «l'intelletto intanto è intelletto in quanto è la *perfetta trasparenza* o eguaglianza con sé stesso», «il suo atto è sempre attuazione della sua potenza», cioè l'intelletto è infinita potenza di attuazione, e i suoi limiti non sono più limiti in quanto sono saputi²⁶. La critica a Gioberti si intersecava, in tal modo, con quella a Spinoza, e menava dritta alla soluzione offerta dalla *Fenomenologia* di Hegel («il *vero Spinoza*», il solo che «ha *compreso* veramente Spinoza», risolvendone «la contraddizione» di fondo e convertendo, perciò, la Sostanza in Soggetto)²⁷. A differenza di quanto accadrà nel volume 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 immediato²⁸: «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»²⁹.

La riabilitazione di Gioberti chiude il disegno del programma spaventiano, che troverà il suo approdo nelle dieci lezioni sulla storia del pensiero italiano, dai filosofi del secolo XVI ai contemporanei, esposte all'Università di Napoli nel 1861, e raccolte, insieme al testo della prolusione *Della nazionalità della filosofia* e allo *Schizzo sulla storia della*

²⁵ B. Spaventa, *Sul problema della cognizione e in generale dello spirito*, cit., p. 79.

²⁶ Ivi, pp. 24-29.

²⁷ Ivi, p. 153.

²⁸ Così afferma M. Mustè, *Spaventa e Gioberti*, in *Bertrando Spaventa tra unificazione nazionale e filosofia europea*, a cura di M. Mustè, S. Trinchese e G. Vacca, Viella, Roma 2018, p. 138.

²⁹ B. Spaventa, *Sul problema della cognizione e in generale dello spirito*, cit., p. 40.

logica, che rende conto dello sviluppo della filosofia occidentale considerato dal punto di vista logico, nel volume *Prolusione e introduzione alle lezioni di filosofia nella Università di Napoli, 23 novembre-23 dicembre 1861*³⁰. Il problema fondamentale dell'assenza di una unità filosofica italiana, che Spaventa aveva rincorso sin dai *Pensieri sull'insegnamento della filosofia* del 1850, richiedeva, ora più che mai, che si considerasse «non il nudo risultato, ma tutto il processo del pensiero» italiano, che risultava ancora «spezzato, impedito, e dommatico»³¹ a causa della mancanza di una sintesi capace di tenerne insieme lo sviluppo e di evidenziarne il carattere costitutivo, perché «questo pensiero non solo non si oppone al pensiero europeo, ma concorda schiettamente con esso», dal momento che, come evidenziò nel manifesto per la stampa del volume giobertiano:

Campanella e Bruno sono i precursori di Cartesio e Spinoza (e in parte di Locke e Leibniz); che Vico, esigendo una nuova Metafisica e fondando la filosofia della storia, anticipa il nuovo antropologismo, quello che il Gioberti chiama trascendente e identico al vero ontologismo; che Galluppi, Rosmini e Gioberti rappresentano in Italia questo nuovo indirizzo; e che Gioberti specialmente non è, come si crede, l'antitesi di tutta la filosofia moderna, ma differisce dall'ultimo gran filosofo europeo in tutt'altro che nel vero principio, metodo e risultato della sua filosofia³².

A suo modo, e soprattutto negli scritti postumi, Gioberti era giunto a pareggiare la filosofia di Hegel. Eppure, per Spaventa, ciò avveniva ancora nel segno di «una profonda differenza, quando si considera non il nudo risultato, ma tutto il processo del pensiero»³³. Sebbene, infatti, «il grado, a cui è giunto in Gioberti il pensiero italiano, è lo stesso del pensiero tedesco in Hegel», «in Italia, checché si voglia dire in contrario, manca il vero processo storico» e «i due indirizzi di pensiero della speculazione dopo Cartesio si sviluppano originalmente fuori d'Italia, e il nuovo problema del conoscere è il campo chiuso della filosofia tedesca»³⁴. Se, infatti, Bruno, Campanella e Vico erano stati precursori originalissimi, al contrario Galluppi, Rosmini e Goberti «seguono una via già tenuta, per non dire aperta e spianata da altri, e sono costretti dalla forza stessa delle cose ad essere imitatori e ripetitori, anche quando dicono di fare il contrario»³⁵. Mentre, dunque, «il processo del pensiero tedesco è naturale, libero, consapevole di sé, in una parola, *critico*», «quello del pensiero italiano è spezzato, impedito e *dommatico*». Per questo, ora che «l'Alemagna è entrata in un nuovo periodo critico, più ampio e vigoroso del precedente, e al quale succederà una nuova costruzione del reale», è necessario che gli italiani si guardino attorno e vedano che cosa hanno fatto e stanno facendo gli altri. «Solo così», chiarì, «noi faremo nel mondo del pensiero, come abbiam quasi fatta nel mondo politico, un'Italia che duri, non un'Italia immaginaria, pelasgica, pitagorica,

³⁰ B. Spaventa, *Introduzione e Prolusione alle lezioni di filosofia nella Università di Napoli, 23 novembre - 23 dicembre 1861*, Stab. tip. di Federico Vitale, Napoli 1862. Il volume è stato ristampato da Gentile nel 1908 e, in terza edizione, nel 1926 sempre per Laterza a Bari con il titolo *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*. L'edizione gentiliana del testo è raccolta in B. Spaventa, *Opere*, vol. II, cit., pp. 405-719.

³¹ B. Spaventa, *Logica e metafisica*, cit., p. 31.

³² Manifesto di B. Spaventa, *La filosofia di Gioberti*, in Id., *Opere*, vol. III, cit., p. 914.

³³ B. Spaventa, *Carattere e sviluppo della filosofia italiana dal secolo XVI sino al nostro tempo*. *Lezioni*, cit., p. 609.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*

scolastica, e che so io, ma un'Italia storica: un'Italia che abbia il suo degno posto nella vita comune delle moderne nazioni»³⁶.

Occorreva, più precisamente, tornare a esercitare quella *libera* carica speculativa che aveva caratterizzato l'opera dei filosofi italiani del secolo decimosesto, riagganciandosi, in tal modo, all'opera della «*restaurazione delle scienze*», con la quale si aprì, in Italia, l'età moderna dopo quella medievale. La ricerca di Spaventa non poteva, quindi, dirsi veramente conclusa se prima la coscienza filosofica italiana non avesse maturato il suo *carattere* proprio ed essenziale, «quello stesso di tutta la filosofia moderna, essenzialmente diverso dal carattere dell'antica: cioè la ricerca del principio di ogni cosa non nella assoluta oggettività, materiale o ideale, ma nella mente assoluta»³⁷; un carattere espresso in maniera finalmente chiara e definitiva nella filosofia di Gioberti: «essa sola», come ribadì di lì a poco nella prolusione alle lezioni di storia della filosofia letta il 30 aprile 1860 all'università di Bologna, «è la esplicazione, la opposizione e finalmente l'unità dei due momenti della mente assoluta, cioè la oggettività e la soggettività infinita: la realtà vivente della natura e l'autonomia della coscienza umana»³⁸, e quindi «corrisponde allo spirito del tempo; essa sola riassume a compendia in sé stessa tutti i momenti gloriosi della filosofia italiana; essa sola rimette la nostra filosofia nella vita comune della filosofia europea; essa sola può restituire alla speculazione italiana quella libertà e quella gloria che le compete, diventando una filosofia nazionale»³⁹. Soltanto Gioberti, dunque, arrivò a concepire, in Italia, la scienza alla luce del «principio di creazione», cioè dell'«idea infinita come sviluppo di sé stessa o come relazione assoluta verso sé stessa»⁴⁰, facendo così rivivere e inverando «ciò che vi ha di grande e immortale nel filosofo di Nola», ossia «il concetto della infinità reale di Dio o della rivelazione divina come natura»⁴¹. Così Gioberti riproduce, ma perfezionandolo e risolvendolo in un principio più alto, il realismo di Bruno; e d'altra parte fonda la nuova metafisica, desiderata da Vico»⁴²: infatti, «l'essenza dello spirito non è più la contemplazione dell'ente, ma la conoscenza dello spirito che crea lo spirito» e che determina l'essere come «l'atto stesso onde egli vede il suo prodursi»⁴³. Questo risultato è il nucleo vero della filosofia di Gioberti, nonché «l'ultimo grado della nostra speculazione», sul quale occorre interrogarsi per promuovere il vero insegnamento della filosofia in Italia, tornata a corrispondere «allo spirito del tempo»⁴⁴. L'esortazione che ne derivava, rivolta in modo particolare ai «giovani studiosi», era di affrontarne lo studio «*liberamente*», e cioè *criticamente*, considerandola, piuttosto che un «sistema», un «principio», uno stimolo a superarla e a esercitare quella «divina attività creativa», in cui si esprime la vera «libertà

³⁶ Ivi, p. 610.

³⁷ B. Spaventa, *Carattere e sviluppo della filosofia italiana dal secolo XVI sino al nostro tempo. Prolusione alle lezioni di storia della filosofia nell'Università di Bologna (1860)*, in Id., *Opere*, vol. I cit., p. 329.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Ivi, p. 331.

⁴⁰ Ivi, p. 327.

⁴¹ Ivi, pp. 302-303.

⁴² Ivi, p. 327.

⁴³ Ivi, pp. 330-331.

⁴⁴ Ivi, p. 331: «Essa sola», afferma Spaventa in riferimento alla filosofia di Gioberti, «corrisponde allo spirito del tempo; essa sola riassume e compendia in sé stessa tutti i momenti più gloriosi della filosofia italiana; essa sola rimette la nostra filosofia nella vita nella vita comune della filosofia europea; essa sola può restituire alla speculazione italiana quella libertà e quella gloria che le compete, diventando una filosofia nazionale».

o il diritto assoluto dello spirito»⁴⁵. Su questo stimolo fondamentale, Spaventa ritornò nell'epilogo del corso napoletano del 1861, in riferimento, questa volta, a Hegel: perché sebbene, come dichiarò, «nessun filosofo ha spiegato il conoscere, e così risoluto il problema della logica (il sistema delle categorie)», ciò non vuol dire «che la logica di Hegel sia la logica perfetta, assoluta; che la sua filosofia sia l'ultima parola dello spirito speculativo; che dopo Hegel noi non dobbiamo far altro che ripetere o commentare macchinalmente le sue deduzioni come tante formole sacramentali»⁴⁶.

La difficoltà maggiore di questo caratteristico sforzo di mediazione consiste nel vedere non il crollo, ma la trasformazione del sistema filosofico di Hegel, il quale si era costituito essenzialmente sulla critica dell'empirismo e aveva dunque contribuito a delineare la possibilità di una terza via tra idealismo e realismo⁴⁷. «E se ciò che dico è vero», come Spaventa stesso dichiarò nella memoria dal titolo *La legge del più forte*, pubblicata nel 1875, «può darsi che lungi dall'essere cosa vecchia oramai, la metafisica hegeliana sia come una profezia, cioè l'organismo e la correzione anticipata della scienza della moderna esperienza»⁴⁸. Obiettivo di Spaventa era di orientare la ricerca della scienza verso quell'«eterno problema che è eterna soluzione»⁴⁹, che la cultura filosofica del tempo, oscillando tra positivismo e spiritualismo, rischiava di smarrire, pervenendo a nuove, differenti forme di dogmatismo.

La difficoltà nella ricerca di una terza via tra idealismo e realismo si fece ancora più grande dopo la morte di Spaventa, quando gli allievi furono messi di fronte al compito gravoso di svolgerne l'eredità, in un clima culturale sempre più segnato dal prevalere

⁴⁵ Ivi, pp. 331-332.

⁴⁶ B. Spaventa, *Schizzo di una storia della logica*, cit., p. 643. Lo *Schizzo* fu pubblicato da Spaventa in appendice al testo *Prolusione e introduzione alle lezioni di filosofia*, e successivamente, in parte, nei *Principii di filosofia* del 1867. Attraverso questo *Schizzo*, Spaventa diede un «saggio» del corso di logica che seguì quello di storia della filosofia italiana del 1861. Nell'Avvertenza del volume, Spaventa si ripromette infatti di pubblicare, in un testo a parte, il suo corso di logica, di cui però uscì solo una parte nel volume *Principii di filosofia*, ripubblicati, con l'aggiunta di parti inedite tratte dai manoscritti dell'autore, da Giovanni Gentile nel 1911 con il titolo *Logica e metafisica*.

⁴⁷ Cfr. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio di Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, con le aggiunte a cura di Leopold von Henning, Karl Ludwig Michelet e Ludwig Boumann, vol. I, *La scienza della logica*, a cura di Valerio Verra, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino 1981, § 38, pp. 188-189, dove l'autore spiega che «l'empirismo contiene questo grande principio, e cioè che, quello che è vero, deve essere necessariamente nella realtà effettiva e deve esserci per la percezione», e che dunque «anche la filosofia, come l'empirismo, conosce soltanto quello che è, e non ciò che soltanto *deve essere* e quindi *non c'è*». E ancora: «L'errore fondamentale dell'empirismo scientifico consiste sempre in questo: l'empirismo usa le categorie metafisiche di materia, forza, ed anche di uno, di molto, di universalità, ed, ancora, di infinito e così via, e sulla scorta di tali categorie procede a trarre delle conclusioni, presupponendo a applicando le forme del sillogismo, ma, nel fare tutto questo, non sa di contenere e fare della metafisica, ed usa quelle categorie e le loro connessioni in modo del tutto acritico e inconsapevole» (*La scienza della logica di Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, a cura di V. Verra, in *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio di Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, con le aggiunte a cura di L. v. Henning, K.L. Michelet e L. Boumann, Parte prima, UTET, Torino 1981, § 38, p. 189). Francesco de Sanctis, negli stessi anni, colse lo stesso carattere della filosofia hegeliana, e, nel tentativo di riforma dell'hegelismo che maturò nel corso della sua opera, arrivò a concepire «il realismo nella sua forma presente» come «una ulteriore formazione della dottrina di Hegel», la quale si era costituita essenzialmente sulla critica dell'empirismo e del sensismo, «rozzo avviamento di quello», cfr. F. De Sanctis, *Saggi critici*, vol. III, a cura di L. Russo, Laterza, Bari 1965, pp. 232, 220-221. Per vie diverse, che non arrivarono mai a identificarsi, Francesco de Sanctis e Bertrando Spaventa pervennero a una nuova sintesi di idealismo e realismo, che la filosofia di Hegel, ammettendo «l'ideale come reale», aveva contribuito a delineare.

⁴⁸ B. Spaventa, *La legge del più forte*, in Id., *Opere*, vol. I, cit., p. 544.

⁴⁹ Cfr. B. Spaventa, *Logica e Metafisica*, cit., p. 15.

delle tendenze antimetafisiche del positivismo e dell'epistemologia sperimentale. Tra le poche «voci autenticamente filosofiche del periodo», come osservò Guido Oldrini⁵⁰, vi fu quella di Sebastiano Maturi, che negli stessi anni elaborava pensieri originali con la dottrina della *vis activa* (esposta nel saggio del 1888 *Uno sguardo generale sulle forme fondamentali della vita*) e con il concetto dell'essere come *agere* (presentato nell'opera *Principi di filosofia* del 1897-1898), e l'altra di Donato Jaja, che nei suoi scritti più importanti, a cominciare dal saggio su Kant del 1869 e da quello sulle forme dell'essere in Rosmini del 1878, fino alle opere più mature, come *Sentire e pensare* del 1886, *L'intuito nella conoscenza* del 1894 e la *Ricerca speculativa* del 1893, continuò a meditare quel rapporto tra senso e intelletto, che aveva caratterizzato la meditazione di Spaventa nella fase più matura della sua opera, ma senza quella profondità teoretica che, come è stato osservato, aveva caratterizzato le solenni memorie accademiche del maestro. In definitiva, qualcosa si riprendeva da Spaventa e qualcos'altro si perdeva: i due punti principali dell'eredità spaventiana, la “riforma” della dialettica hegeliana e la teoria della “circolazione” del pensiero europeo, in modo particolare, erano bensì ripresi, ma tuttavia «depotenziati e ridotti al margine del problema speculativo»⁵¹.

Eppure, com'è stato ancora osservato, in quegli stessi anni, tra il 1895 e il 1898, quei due principi erano ripresi e trasformati nel marxismo di Antonio Labriola, che in questo senso rappresenta un proficuo svolgimento dell'opera dei tardi epigoni dello hegelismo italiano dell'Ottocento⁵². Per questa via, infatti, più che per quella segnata dall'opera di Jaja e Maturi, i principi dell'eredità spaventiana, a loro volta scaturiti da una lunga e travagliata elaborazione della filosofia di Hegel, sopravvissero al deperimento iniziale e penetrarono nel pensiero successivo, innestandosi nel tronco del marxismo e arrivando fino a Gramsci, il quale nei *Quaderni* portò avanti «l'indicazione della filosofia della praxis» ed elaborò «la teoria della traducibilità, per molti versi debitrice nei confronti del paradigma della circolazione di Spaventa e del suo ripensamento da parte di Labriola»⁵³. È una storia complessa, costruita in larga parte nel sottosuolo e in rapporti ideali, che consente di tracciare il carattere essenziale del marxismo teorico italiano all'interno del più ampio orizzonte del marxismo occidentale, caratterizzato dallo studio e dall'assimilazione di un diverso Hegel: di uno Hegel, cioè, della “totalità”, del concetto di astrazione e di quello, caratteristico del nodo Hegel-Marx, di alienazione; molto diverso dallo Hegel della tradizione italiana, filtrato dai diversi tentativi di “riforma” della dialettica, da Spaventa a De Sanctis, i quali partirono da Hegel e ne penetrarono criticamente la dottrina, consentendone in tal modo l'evoluzione nella cultura filosofica italiana, della quale divenne un elemento integrante e che, pertanto, contribuì a determinare⁵⁴.

⁵⁰ G. Oldrini, *La cultura filosofica napoletana dell'Ottocento*, Laterza, Roma-Bari 1973, p. 620.

⁵¹ M. Mustè, *Prefazione* a Benedetto Croce, Donato Jaja, *Dopo la fine di un mondo. Carteggio 1885-1913*, a cura e con un saggio di Cesare Preti, Prefazione di Marcello Mustè, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli 2019, p. 10.

⁵² Ivi, p. 11. L'autore svolge più approfonditamente questo tema nella monografia *Marxismo e filosofia della praxis. Da Labriola a Gramsci*, Viella, Roma 2018: cfr. in particolare il cap. 1, pp. 19-61.

⁵³ M. Mustè, *Prefazione*, cit., p. 11. Il marxismo italiano come ulteriore formazione dell'idealismo è una tesi sostenuta dall'autore nel volume *Marxismo e filosofia della praxis*, cit.

⁵⁴ Sulla presenza e l'incidenza di Hegel nella cultura filosofica italiana dell'800 si può vedere il volume *La fortuna di Hegel in Italia nell'Ottocento*, a cura di M. Diamanti, Bibliopolis, Napoli 2020. Altri studi, molti dei quali divenuti ormai classici, sul tema sono: G. Gentile, *Hegel e il pensiero italiano*, in *Memorie italiane e problemi della filosofia della vita*, Sansoni, Firenze 1936, pp. 205-220; S. Landucci, *L'hegelismo in Italia nell'età del Risorgimento*, in «Studi storici», VI, 4 (1965), pp. 597-628; *Il primo hegelismo italiano*, a cura di G. Oldrini, con prefazione di E. Garin, Vallecchi, Firenze 1969; E. Garin, *Problemi e polemiche*

Capitolo 1

Formazione e genesi dell'opera (1848-1850)

1. *Una vita per gli studi filosofici*

In una lettera spedita da Torino e indirizzata a Firenze all'amico Pasquale Villari, il 14 ottobre 1850, Bertrando Spaventa riferisce di avere appena concluso, dopo una fatica di «quaranta giorni», «un articolo sulla filosofia di Hegel»⁵⁵, che aveva cominciato, come aveva dichiarato in un'altra lettera allo stesso Villari⁵⁶, il mese precedente, con l'intento di rendere «intelligibile senza superficialità» la filosofia di Hegel in Italia: di renderla «popolare», chiari, «non volgare»⁵⁷. Nel suo messaggio di risposta, tra il commosso e il preoccupato, Villari osservava che «fare intendere Hegel all'Italia vorrebbe dire rigenerare l'Italia»⁵⁸. Ricordando, infine, l'entusiasmo che nell'altro comune amico Angelo Camillo De Meis⁵⁹, e in generale nei giovani studenti, aveva suscitato la lettura dell'estetica hegeliana, esposta a lezione da Francesco De Sanctis tra il 1845 e il 1846⁶⁰ nella riduzione che ne diede in francese Charles Magloire Bénard⁶¹, lo incoraggiava a perseverare nel suo intento, aspettandosi di ritrovarsi un giorno «padrone di tutta la gioventù di Torino»: «è un sistema, quello», chiariva infatti Villari, «che, una volta inteso, s'impadronisce di tutte le cognizioni di un uomo, di tutte le azioni, di tutta la vita!»⁶².

dell'hegelismo italiano dell'Ottocento (1832-1860), in *Incidenza di Hegel*, a cura di F. Tessitore, Morano, Napoli 1970, pp. 625-662; E. Garin, *Hegel nella storia della filosofia italiana*, «De Homine», 38-40 (1971), pp. 68-86; E. Garin, *La «fortuna» nella filosofia italiana*, in *L'opera e l'eredità di Hegel*, Laterza, Bari 1972, pp. 123-138; G. Oldrini, *La cultura filosofica italiana dell'Ottocento*, Laterza, Bari 1973; C. Cesa, *Hegel in Italien. Positionen im Streit um die Interpretation der Hegelschen Rechtsphilosophie*, «Allgemeine Zeitschrift für Philosophie», III, 2 (1978), pp. 1-21; A. Guzzo, *Hegel in Italia*, in «Filosofia», XXXII, 4 (1981), pp. 497-506; G. Oldrini, *L'hegelismo italiano tra Napoli e Torino*, in «Filosofia», XXXIII (1982), pp. 247-270; Th. S. Hoffmann, *Hegel in Italien. Ausgewählte Monographien und Sammelbände aus den achtziger Jahren*, in «Allgemeine Zeitschrift für Philosophie», 14/2 (1989), pp. 87-103; D. Losurdo, *Dai fratelli Spaventa a Gramsci: per una storia politico-sociale della fortuna di Hegel in Italia*, Città del sole, Napoli 1997; G. Gentile, *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, vol. III, *I kantiani e gli Hegeliani*, parti I-II, in *Opere complete*, voll. XXXIII-XXXIV, Le Lettere, Firenze 2003; V. Vitiello, *Hegel in Italia. Dalla storia alla logica*, Guerini e Associati, Milano 2003; M. Diamanti, *La fortuna di Hegel in Italia dalla sua scomparsa al Quarantotto*, in *Gli hegeliani di Napoli. Il Risorgimento e la ricezione di Hegel in Italia*, a cura di F. Gallo, La Scuola di Pitagora, Napoli 2020, pp. 121-149.

⁵⁵ Si tratta degli *Studii sopra la filosofia di Hegel*. Il testo uscì in due tempi sulla «Rivista italiana» di Torino, nei fascicoli di novembre e dicembre 1850. Nel 1851, lo stesso testo uscì in estratto per l'editore Paravia di Torino. Si veda ora pubblicato a cura di G. Landolfi Petrone nel volume B. Spaventa, *Quattro articoli sulla filosofia tedesca (Kant, Fichte, Schelling, Hegel)*, Il Prato, Padova 2015, pp. 211-323.

⁵⁶ La lettera del 22 settembre 1850: B. Spaventa, *Epistolario*, cit., p. 33.

⁵⁷ Ivi, p. 38: Spaventa a Villari, 14 ottobre 1850.

⁵⁸ La lettera (ottobre 1850) è pubblicata parzialmente in S. Spaventa, *Dal 1848 al 1861. Lettere scritte documenti*, pubblicati da B. Croce, Laterza, Bari 1923², p. 78 nota.

⁵⁹ De Meis, come Spaventa riferisce nella lettera già citata a Villari del 14 ottobre 1850, era «pazzo per Hegel». Anch'egli, infatti, mentre si trovava a Torino, avendo letto qualche stralcio del lavoro di Bertrando sopra la filosofia di Hegel, lo aveva «spinto e trascinato a continuare» nell'esposizione del pensiero hegeliano (cfr. B. Spaventa, *Epistolario*, cit., p. 38).

⁶⁰ F. De Sanctis, *Teoria e storia della letteratura: lezioni tenute in Napoli dal 1839 al 1848*, ricostruite sui quaderni della scuola da B. Croce, 2 voll., Laterza, Bari 1926: cfr. vol. II, pp. 80-101.

⁶¹ C.M. Bénard, *Cours d'Esthétique*, première partie, Aimé André-Hachette-Joubert-Nancy, Grimblot, Raybois et C., Paris 1840; deuxième partie, Joubert, Paris 1843.

⁶² Lettera di P. Villari a B. Spaventa (1850), cit.

Nel momento in cui comunicava, nella lettera all'amico, i risultati di quella sua «fatica da metter paura»⁶³, Spaventa era appena uscito da un'altra grande difficoltà, che lo rese, come dichiarò egli stesso, simile a un artista «che vive tutto nel suo concetto e ne è innamorato o n'ha la febbre, ma gli mancano la tela e i colori per incarnarlo»⁶⁴. Si trattava, più precisamente, della difficoltà emotiva legata alla fuga politica da Napoli, alle violenze subite e alle atrocità vissute lungo il viaggio, che lo privarono della capacità stessa di esprimersi e manifestarsi. «Chi può dire», confidò in quel suo messaggio rivolto all'amico lontano, «lo strazio d'un'anima che non può manifestarsi?»⁶⁵. Durante gli ultimi tre anni, aveva infatti vissuto solo, lontano dalla sua famiglia e dagli amici, chiuso in se stesso, nel dolore e nell'isolamento dell'esilio. «Io ho veduto e patito cose», rivelò nella sua lettera a Villari, «alle quali quando penso mi pare di aver sognato»⁶⁶. La sofferenza e il disagio lo avevano consumato dall'interno, ponendolo in conflitto con il mondo e con la realtà circostante. «Né so io», dichiarò, «come abbia potuto vivere così, senza amicizia, senza amore, senza riconoscere me stesso nel mondo, muto, silenzioso, tristo, inchiodato sul sasso come Prometeo, e, più infelice di lui, rodendo e non consumando mai l'anima immortale»⁶⁷. Lo stesso Villari, che era stato testimone diretto della sofferenza di Bertrando durante il soggiorno di quest'ultimo a Firenze⁶⁸, dove, lasciata Napoli, trascorse 10 mesi prima di raggiungere Torino, ne indicava ora, come unico rimedio possibile, il pensiero e l'esercitazione filosofica. «Tu hai bisogno ora», gli spiegò, «di gettarti nella infinità del pensiero, e gustare nuovamente la potenza della tua grandezza»⁶⁹; un bisogno, che andava perseguito a qualunque costo: «qualunque sia il mezzo, qualunque sia la povertà che tu debba sopportare», precisò, «purché ti lascino pensare, purché ti lascino riconciliare con te medesimo»⁷⁰.

Coglieva Villari, con la sua intuizione, un tratto costitutivo della personalità di Bertrando, che «non era nato a fare, ma a pensare»⁷¹, e aveva da subito mostrato una caratteristica disinvoltura per lo studio e la meditazione. La sua vita, come ebbe modo di testimoniare il fraterno amico e intimo collaboratore Francesco Fiorentino, nel discorso letto all'Università di Napoli il 22 aprile 1883 in occasione della solenne commemorazione per la recente scomparsa di Bertrando (dopo un cordoglio così forte che gli «annodò sì la lingua» e non gli ebbe consentito, due mesi prima, di pronunciare

⁶³ B. Spaventa, *Epistolario*, cit., pp. 33-34: lettera a Villari del 22 settembre 1850.

⁶⁴ Ivi, p. 33.

⁶⁵ Ivi, p. 32.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ Presa la via dell'esilio, il 26 ottobre 1849, Bertrando riparò a Livorno e di qui si trasferì a Firenze, dove, come più tardi dichiarò egli stesso, trascorse «10 mesi di sbadigli», non trovando, nelle biblioteche toscane, nonché le opere di Hegel, neppure i volumi di Kant (cfr. B. Spaventa, *Logica e metafisica*, in Id., *Opere*, vol. III, a cura di G. Gentile, Sansoni, Firenze 1972, p. 13). Lasciò la Toscana, prendendo la via del Piemonte, nel mese di settembre 1850; e insieme a quella terra abbandonò anche l'abito sacerdotale, che aveva preso su indicazione dello zio materno, Onorato Croce, prima di stabilirsi a Napoli, per provvedere al sostentamento della famiglia. Passando per Genova, raggiunse la città di Torino, nella quale rimase 10 anni, fino all'ottobre 1859, quando passò a Modena e poi a Bologna, dove fu chiamato a insegnare nelle rispettive Università. Nell'ottobre 1860, proprio mentre gli fu offerta dal conte Terenzio Mamiani la cattedra di Storia della filosofia a Torino, il ministro di Pubblica Istruzione Francesco de Sanctis lo chiamò a insegnare all'Università di Napoli, dove giunse nel novembre 1860 e dove rimase fino alla morte, sopraggiunta nel febbraio 1883 (cfr. G. Gentile, *Bertrando Spaventa*, in B. Spaventa, *Opere*, vol. I, a cura di G. Gentile, Sansoni, Firenze 1972, pp. 93-94).

⁶⁹ Lettera di P. Villari a B. Spaventa (1850), cit.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ G. Gentile, *Bertrando Spaventa*, cit., p. 21.

alcuna parola dinanzi al feretro), fu «tutta interiore», «tutta assorta nella meditazione», «come quella degli uomini devoti al culto della verità»⁷². L'attitudine allo studio e alla esercitazione filosofica gli conferì la forza per affrontare il dramma esistenziale dell'esilio. «Che posso dirti di me?», raccontava da Firenze all'altro amico ed esule Angelo Camillo De Meis, «Vivo ritiratissimo e studio»⁷³. Di questa sua caratteristica disinvoltura per lo studio e l'esercitazione filosofica diede prova raccogliendo, in due articoli per «Il Costituzionale» di Firenze, alcuni suoi *Pensieri sull'insegnamento della filosofia*, che uscirono sulla rivista il 3 e il 4 maggio 1850⁷⁴, e che sono ancora oggi il primo scritto filosofico «che finora si conosca» di Bertrando Spaventa⁷⁵. Dietro suggerimento di De Meis⁷⁶, il 15 maggio dello stesso anno, Bertrando offriva il suo lavoro al ministro della Pubblica Istruzione del Regno di Sardegna, Cristoforo Mameli, con la preghiera che gli venisse assegnata una cattedra di filosofia tra quelle ancora disponibili nelle Università del Regno, e la coscienza di non fare «una disonesta dimanda»⁷⁷. «Io», spiegava al Ministro dello Stato sabauda, «ho consacrato tutta la mia giovinezza allo studio della filosofia; l'ho professata in Napoli ed avrei seguitato a professarla, se le condizioni politiche della mia patria non avessero impedito non che questo, ogni altro libero sviluppo dell'ingegno»⁷⁸. «Profonda», come chiariva, era stata sempre nell'animo suo «la convinzione, che la scienza filosofica è il principio e la base d'ogni altra scienza», «che l'Italia è stata madre del sapere scientifico e che gli italiani hanno il debito sacro di continuare e di arricchire la tradizione filosofica dei loro padri»⁷⁹. Come alcuni altri, anche Bertrando vedeva «quasi smarrito» il «concetto filosofico» in Italia, e capì «che fa d'uopo restaurarlo»⁸⁰. In gioco vi era infatti la possibilità di configurare la vera identità della nazione, la coscienza nazionale, da cui partire per conseguire l'obiettivo dello Stato unitario e libero. Divenne insomma chiaro, agli occhi di Bertrando, come di lì a poco sintetizzò Pasquale Villari (significativamente guardando al programma esposto dall'amico negli *Studii sopra la filosofia di Hegel*), che «senza filosofia non si può diventar nazione», e che l'Italia, a tal proposito, «ha bisogno di trovare un sistema che rappresenti tutta la sua nazionalità, che raccolga quanti elementi di vita sono in tutta la penisola; ma, prima di tutto, ha bisogno di ritrovare la coscienza di sé medesima»⁸¹, e a tale scopo più provvedere solo l'esercizio della filosofia.

⁷² F. Fiorentino, *Commemorazione di B. Spaventa*, in *Onoranze funebri a Bertrando Spaventa*, a cura di D. Jaja, A. Morano, Napoli 1883, p. 38. Questa commemorazione fu letta nell'aula magna della R. Università di Napoli la mattina del 22 aprile 1883, con l'intervento della R. Accademia, e della Facoltà di filosofia e lettere; fu pubblicata come estratto dal vol. XVIII degli «Atti» dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche di Napoli, Tipografia della R. Università, Napoli 1883 (il passo citato è a p. 2).

⁷³ B. Spaventa, *Epistolario*, cit., p. 28: lettera a De Meis del 30 marzo 1850.

⁷⁴ B. Spaventa, *Pensieri sull'insegnamento della filosofia e lettere inedite*, in *Opere*, vol. III, a cura di G. Gentile, Sansoni, Firenze 1972, pp. 831-855.

⁷⁵ Cfr. G. Gentile, *Nota*, in B. Spaventa, *Pensieri sull'insegnamento della filosofia e lettere inedite*, cit., p. 833.

⁷⁶ Cfr. B. Spaventa, *Trenta lettere inedite di Bertrando Spaventa al fratello Silvio (1850-1861)*, a cura di G. Vacca, «Atti dell'Accademia di Scienze morali e politiche della Società Nazionale di Scienze, Lettere ad Arti», LXXVIII, Napoli 1967, in estratto, pp. 38-39.

⁷⁷ B. Spaventa, *Epistolario*, cit., p. 29: lettera al Ministro della Pubblica Istruzione del Regno di Sardegna Cristoforo Mameli, 15 maggio 1850.

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ Lettera di P. Villari a B. Spaventa (1850), cit.

2. Filosofia e coscienza nazionale

Quale via bisognasse percorrere per restaurare il «concetto filosofico» in Italia, e conseguire così l'obiettivo dell'unità nazionale, Spaventa lo indicò con precisione proprio nei *Pensieri* del 1850, dove assunse, insieme a Hegel, «che il pensiero come tale è l'essere e che fuori di esso non vi ha che il nulla»⁸². La via dell'esercitazione filosofica si rivelava, in tal senso, come la più efficace, sicura e adatta per risvegliare negli italiani la coscienza dell'unità della nazione, che avrebbe così sostituito, compiendola, la configurazione «naturale» della nazionalità, a cui risponde l'elemento culturale, linguistico e geografico, secondo un'opinione già affermata, contro la quale reagirono, in chiave patriottica, i fautori dell'indipendenza e dell'unità della nazione⁸³. «Ciò che manca in Italia», come Spaventa chiarì, «non è l'amor della libertà e dell'eguaglianza civile, ma la coscienza del diritto, senza la quale la libertà e l'eguaglianza civile sono astratte determinazioni e senza contenuto»⁸⁴. Il problema riguardava non tanto la «materiale cognizione» della realtà politica e civile, ma l'assenza di una «forma scientifica» di essa⁸⁵: una mancanza a cui soltanto la filosofia, «che è la stessa forma scientifica», poteva rimediare. Alla maniera della nottola hegeliana, la filosofia restituiva la realtà nel suo significato vero, e «chi professa la filosofia deve far comprendere in che consiste la forma del vero e come essa sia assoluta»⁸⁶. L'insegnamento filosofico di cui Spaventa volle farsi promotore, in linea con il programma rivoluzionario del «Nazionale» di Silvio⁸⁷, aveva dunque il principale scopo «di restaurare cioè in Italia il concetto filosofico», prescrivendo il *compito* della filosofia, «che non è un semplice esercizio della intelligenza», ma «una necessità, un dovere»⁸⁸; e lo è proprio perché «ora che in una terra d'Italia vive e fruttifica la libertà civile e politica e le altre aspirano vigorosamente a conquistarla»⁸⁹. Soltanto, infatti, lo spirito che si sa libero, come aveva insegnato Hegel, può essere *realmente* libero; può cioè realizzare compiutamente la sua essenza, determinandosi nel mondo come un essere

⁸² B. Spaventa, *Pensieri sull'insegnamento della filosofia*, cit., p. 844.

⁸³ Il 2 agosto 1847, il diplomatico e politico austriaco Klemens von Metternich, in una nota inviata al conte Dietrichstein, osservò che «la parola "Italia" è un'espressione geografica, una qualificazione che riguarda la lingua, ma che non ha il valore politico che gli sforzi degli ideologi rivoluzionari tendono ad imprimerle». Contro il giudizio di Metternich, intervenne l'anno successivo la redazione del quotidiano politico napoletano «Il Nazionale», diretto da Silvio Spaventa, che criticò l'idea di Metternich, favorendo, nel fronte patriottico napoletano, la nascita di un sentimento di liberazione antiaustriaco, che si diffuse presto nelle altre regioni italiane. Bertrando, che si formò all'interno dello stesso ambiente politico di Silvio, ricorse in più occasioni alle parole del Ministro austriaco per criticare il concetto della nazionalità dei popoli moderni. Tra i luoghi più significativi, vi sono i *Frammenti di studi sulla filosofia italiana del secolo XVI*, in B. Spaventa, *Scritti sul Rinascimento (1852-1872)*, con appendice e materiali testuali a cura di G. Landolfi Petrone, Fabrizio Serra Editore, Pisa-Roma 2011, p. 310; la *Lezione proemiale* pronunciata il 4 gennaio 1860 nell'Università di Modena, in *La filosofia del Risorgimento. Le prolusioni di Bertrando Spaventa*, La scuola di Pitagora editrice, Napoli 2005, p. 65; la prolusione napoletana *Della nazionalità della filosofia*, in B. Spaventa, *Opere*, vol. II, cit., p. 427.

⁸⁴ B. Spaventa, *Pensieri sull'insegnamento della filosofia*, cit., p. 846.

⁸⁵ B. Spaventa, *Studi sopra la filosofia di Hegel*, cit., p. 215.

⁸⁶ B. Spaventa, *Pensieri sull'insegnamento della filosofia*, cit., p. 843.

⁸⁷ Il programma del giornale, esposto nel n. 1 del 1 marzo 1848, si può leggere nel volume *Silvio Spaventa e i moti del Quarantotto. Articoli dal «Nazionale» e scritti sull'ergastolo di Santo Stefano*, La scuola di Pitagora editrice, Napoli 2006, pp. 33-39.

⁸⁸ B. Spaventa, *Pensieri sull'insegnamento della filosofia*, cit., p. 846.

⁸⁹ B. Spaventa, *Pensieri sull'insegnamento della filosofia*, cit., p. 846.

concreto⁹⁰. All'Italia occorre dunque provvedere urgentemente alla maturazione della «coscienza del diritto, senza la quale la libertà e l'eguaglianza civile sono astratte determinazioni e senza contenuto»⁹¹. La filosofia offre gli strumenti per la realizzazione della libertà nell'esistenza, e se essa manca, o viene a mancare, contestualmente in un paese «manca come la coscienza di ciò che pensiamo e facciamo»⁹², «perché la sola ragione è reale; e questa coscienza e questa notizia non si derivano che dalla filosofia»⁹³.

3. La «forma» della nazionalità

La via della esercitazione filosofica, che Spaventa aveva indicato nel suo programma per far fronte al problema dell'unificazione nazionale, prescinde dalla «semplice esistenza dei filosofi», di cui l'Italia, nella sua lunga tradizione filosofica, vanta nomi autorevoli, come quelli di Pasquale Galluppi, Antonio Rosmini, Vincenzo Gioberti, i quali soli «basterebbero a render glorioso un popolo, gloriosissimo il popolo italiano già ricco di tante glorie». «Ma ove è quella organica unità, per cui i loro sistemi possano dirsi momenti necessari dello stesso tutto, come ella esisteva in Grecia da Talete sino ad Aristotele anzi sino a' Sofisti della seconda epoca, come esiste in Germania da Kant sino ad Hegel, anzi sino a' discepoli più eccentrici di quest'ultimo? Ove trovare un concetto, in cui si accordino Galluppi e Rosmini, questi e Gioberti? L'una è la negazione assoluta dell'altro»⁹⁴. L'unità alla quale mirare per il conseguimento della «nazionalità libera» in Italia è quella del «concetto filosofico», cioè del riconoscimento di «una filosofia» italiana, di un nucleo speculativo sistematico e organico «che si è generato e svolto progressivamente» nei sistemi dei filosofi italiani, «i quali, opposti in apparenza, non sono per questa stessa cagione che momenti della medesima organica unità»⁹⁵, nella quale riconoscersi e rappresentarsi come nazione. Tale nucleo speculativo deve tener conto della storia e dello sviluppo della tradizione, ma non può limitarsi a questo: la forma dell'identità nazionale non consiste nel paradigma della tradizione⁹⁶. A chi ricerca la propria identità «nel passato, avviene come a coloro che cercarono la Vita nel sepolcro, a' quali fu risposto: non è qui»⁹⁷. L'idea di nazione, invece, deve essere l'unità viva e concreta dello spirito di un popolo e perciò fondarsi sulla «reale attività del pensiero»,

⁹⁰ G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, traduzione di G. Calogero e C. Fatta, Vol. I, *La razionalità della storia*, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1941, p. 59: «Sapersi e riconoscersi», spiegò, «è la sua azione», l'azione dello spirito che gradualmente si realizza e si determina nel mondo.

⁹¹ B. Spaventa, *Pensieri sull'insegnamento della filosofia*, cit., p. 846.

⁹² B. Spaventa, *Studi sopra la filosofia di Hegel*, cit., p. 215.

⁹³ B. Spaventa, *Pensieri sull'insegnamento della filosofia*, cit., p. 846.

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ *Ivi*, p. 845.

⁹⁶ Con riferimento a Luigi Palmieri, succeduto nel 1847 a Pasquale Galluppi nella Regia Università di Napoli, Spaventa intende criticare la «voce» di quegli intellettuali, che, ancora dopo il 1861, promuovevano una visione falsa della nazionalità italiana, da ricercare negli elementi della tradizione che si incentrasse sul carattere con l'intento di impedire l'ingresso in Italia di dottrine e filosofie straniere. Cfr. L. Palmieri, *Prolesione alle lezioni di logica e metafisica nella cattedra della R. Università di Napoli*, recitata il 13 novembre 1847, Nobile, Napoli 1848, in particolare p. 23; *Nuovo indirizzo da dare alle università italiane. Discorso accademico recitato dal prof. Luigi Palmieri nel dì 16 novembre 1861 in occasione della solenne inaugurazione degli studi nella Regia Università di Napoli*, tipografia Gargiulo, Napoli 1861. Palmieri fu professore di Logica e Metafisica nella regia Università di Napoli fino al 1860, quando passò alla cattedra di Fisica terrestre e Meteorologia, istituita su sua richiesta e mantenuta fino alla morte assieme all'incarico di direttore della specola meteorologica e dell'osservatorio Vesuviano.

⁹⁷ B. Spaventa, *Studi sopra la filosofia di Hegel*, cit., p. 215.

che supera i limiti dell'unità territoriale e di quella determinata degli elementi linguistici e geografici, e si innalza all'orizzonte universale e sovranazionale del pensiero.

Nella sua forma reale, pertanto, la nazionalità di un popolo non è né inglese, né francese, né tedesca, né italiana, ma in sé stessa universale e come tale libera. Negare il carattere speculativo dell'identità nazionale, significa negare il «concetto stesso della nazionalità», che «è per noi unità: unità viva, libera e potente come Stato»⁹⁸. Si può essere d'accordo sul fatto che la nazionalità italiana «non è più per noi, anzi non è stata mai, una semplice espressione geografica, come diceva il ministro d'Austria», ma non si può negare che essa sia «l'autonomia d'un popolo nella vita comune de' popoli; come la personalità dell'individuo consiste nel conservare la propria autonomia nella comunità dello Stato»⁹⁹. Affermare la nazionalità del proprio popolo, pertanto, «non significa più esclusione o assorbimento delle altre nazioni»; e ciò perché «nel mondo moderno, all'opposto dell'antico», dove «ciò che si mostra e prevale» è la «differenza» tra le singole comunità che si succedono nella storia¹⁰⁰, «la vita di ciascuna nazione si muove come all'aperto insieme con quella delle altre; ciascuna è non solo se stessa, ma anche l'altra; anzi non è veramente se stessa, che in questa relazione e intima unità colle altre»¹⁰¹. Si tratta, più esattamente, di istituire «una nuova origine» e di compiere «una seconda nascita», dove il «fondamento naturale e proprio cede, senza però sparire, a un nuovo fondamento, comune ed universale; il quale non è più qualcosa d'immediato e primitivo, come la comunità originaria anteriore alla separazione, ma è il risultato di una lunga, paziente e dolorosa elaborazione comune, che apparisce come rimescolamento e lotta di popoli e di stirpi»¹⁰². In questa rinascita, nella rinascita di un popolo come unità nazionale, «la nazionalità non ha più lo stesso significato di prima», perché «non apparisce più come qualcosa che è dato naturalmente e immediatamente e dirò quasi ciecamente da un inesorabile destino; ma come un prodotto assolutamente spirituale, come il posto che ciascun popolo piglia da sé, per sua propria e conscia energia, nello splendido banchetto della nuova vita»¹⁰³.

Chiunque, pertanto, si fosse posto l'obiettivo di chiarire il significato della nazionalità di un popolo, come si stava facendo in Italia per conseguire l'obiettivo dell'unità della nazione, avrebbe avuto il dovere principale di rivolgere lo sguardo alla *storia universale* dei popoli, ossia al comune orientamento dello spirito, il quale, come aveva spiegato Hegel, è «l'atto mediante il quale l'assoluto scopo finale del mondo si compie nel mondo stesso», e lo stesso «spirito – che dapprima è soltanto *in sé* – s'innalza a coscienza e ad autocoscienza, quindi alla rivelazione ed all'effettiva realtà della propria essenza, in sé e per sé essente, e diviene ai propri occhi spirito anche esternamente *universale, spirito del mondo*»¹⁰⁴. In tal modo, lo spirito di un popolo, segnato, al pari di ogni altra singola espressione della storia dei popoli, da una «necessità naturale», che risiede nella sua

⁹⁸ B. Spaventa, *Della nazionalità nella filosofia*, in Id., *Opere*, vol. II, cit., p. 427.

⁹⁹ Ivi, p. 428.

¹⁰⁰ Cfr. G.W.F. Hegel, *Filosofia dello spirito*, in Id., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, con le aggiunte a cura di L. von Henning, K.L. Michelet e L. Boumann, parte III, a cura di A. Bosi, § 549, p. 395: «siccome questo sviluppo accade nel tempo e nell'esistenza, e quindi in quanto storia, i suoi singoli momenti e gradi sono gli spiriti nazionali. Ciascuno di questi, in quanto spirito singolo e naturale in una determinatezza qualitativa, è destinato ad occupare *un solo grado*, e ad eseguire solo *un* unico compito dell'azione totale».

¹⁰¹ B. Spaventa, *Della nazionalità nella filosofia*, cit., p. 428.

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ G.W.F. Hegel, *Filosofia dello spirito*, cit., § 549, p. 395.

«esistenza esterna» e nella propria «determinatezza climatica e geografica», «spogliandosi insieme di quelle limitatezze dei particolari spiriti dei popoli, e della propria stessa mondanità, afferra la propria concreta universalità, e si eleva a sapere dello spirito assoluto, come della verità eternamente ed effettivamente reale, nella quale la ragione che sa è libera per se stessa, e la necessità, la natura e la storia non sono che strumenti della sua rivelazione e vasi del suo onore»¹⁰⁵. La vera nazionalità di un popolo, aldilà della sua connotazione naturale, linguistica e geografica, consiste dunque in questo elevarsi «al sapere di sé nella propria essenzialità: un sapere, il quale tuttavia condivide l'immanente limitatezza dello spirito del popolo»¹⁰⁶, ma che, in quanto sguardo sulla «*storia generale del mondo*, i cui avvenimenti sono esposti dalla dialettica degli spiriti nazionali particolari»¹⁰⁷, supera l'orizzonte della storia singola e parziale dei popoli, riportandola al movimento universale dello spirito, che compie sé stesso e si realizza nella storia dell'umanità.

4. Nazionalità e filosofia

In qualità di «immagine fedele dello spirito», la filosofia, che, come aveva spiegato Aristotele nella *Metafisica*, «ha il proprio scopo in se stessa, ed è divina, perché non serve di mezzo a nessuna cosa, anzi tutte servono a essa e la realizzano»¹⁰⁸, offre lo strumento più adatto per elevare la nazionalità naturale, che «consiste nei costumi primitivi, nella lingua, nel culto tradizionale e particolarmente nella situazione geografica e nel clima»¹⁰⁹, alla sua forma vera, manifestandosi «come opera di un processo libero e intellettuale, nella quale lo spirito ritrovi e riconosca se medesimo», e in cui «ogni cittadino rimira e riconosce se medesimo come in uno specchio vivente»¹¹⁰: «ciò che prima era nascosto nel fondo della coscienza d'un popolo, si rivela e apparisce come un elemento essenziale della vita dello spirito universale, il quale è la sostanza di quello e degli altri elementi, che formano la vita nazionale degli altri popoli»¹¹¹. In questo processo, ciò che compie la trasformazione della «nazionalità primitiva, semplicemente immediata» (corrispondente alla connotazione climatica e geografica della nazione), e la conseguente liberazione dello spirito di un popolo, «è la coscienza, la riflessione, cioè lo spirito libero assolutamente», senza di cui la nazionalità di un popolo «rimane una semplice forma immediata, e però una esistenza puramente esteriore dello spirito»¹¹². Il pensiero è come «l'anima dell'universo», ed è ciò che fa da base alla «paziente e dolorosa elaborazione comune» dello «spirito pensante della storia universale»¹¹³, il quale «apparisce come rimescolamento e lotta di popoli e di stirpi», e in realtà mira a liberarsi dal suo carattere immediato grazie alla «coscienza», che è «la verità di questa forma *immediata*»¹¹⁴, e ciò

¹⁰⁵ Ivi, § 552, p. 401.

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ Ivi, § 549, p. 395.

¹⁰⁸ B. Spaventa, *Studi sopra la filosofia di Hegel*, cit., p. 212.

¹⁰⁹ B. Spaventa, *Frammenti di studi sulla filosofia italiana del secolo XVI*, in Id., *Scritti sul Rinascimento*, cit., p. 308.

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² *Ibid.*

¹¹³ G.W.F. Hegel, *Filosofia dello spirito*, cit., § 552, p. 401.

¹¹⁴ B. Spaventa, *Frammenti di studi sulla filosofia italiana del secolo XVI*, cit., p. 308.

attraverso cui ciascun popolo si riconosce negli elementi comuni e condivisi della storia universale, «che formano la sostanza della vita universale delle nazioni civili»¹¹⁵.

Condividendo, nella sua impostazione generale, la riflessione hegeliana sulla «storia universale», Spaventa poté dichiarare, «sinceramente e senza timore», che «noi dobbiamo ricominciare la storia del nostro pensiero dal punto in cui la scienza è giunta e nel quale esiste e informa tutta la vita e le manifestazioni dello spirito»¹¹⁶. Solo così, infatti, cesseremo di essere «come stranieri a noi medesimi»¹¹⁷ e potremo tornare «novellamente ad assiderci al gran convito de' popoli eguali, a compiere come fratelli della umana famiglia l'opera della reale manifestazione dello spirito nella storia del mondo»¹¹⁸. Non si tratta della «servile imitazione della vita e del pensiero degli altri popoli»¹¹⁹, ma dello sviluppo di una «*maggior coscienza*», perché quella vita e quel pensiero «non è altro in sostanza che lo stesso nostro pensiero in altra forma»¹²⁰. Specchiandoci in questa «seconda coscienza», infatti, «noi non cesseremo di essere italiani, e nel tempo stesso diverremo uno dei popoli della grande famiglia europea»; «non saremo più una semplice espressione naturale, sensibile, o, come con malvagia sagacità è stato detto, geografica»¹²¹, ma una espressione vivente dello spirito, che manifesta la sua infinita ricchezza nella universalità delle nazioni libere»¹²²; «l'elemento immediato, sensibile della nazionalità», in altri termini, «resterà sempre italiano e diverrà potente novella di vita, perché sarà animato dallo spirito del mondo»¹²³. La vera nazionalità di un popolo si costituisce attorno alla coscienza di una identità storica che accomuna tra loro tutte le nazioni, nelle quali «si raccoglie egualmente il patrimonio della speculazione europea»¹²⁴.

La elevazione del sapere al «sapere di sé nella propria essenzialità», a cui corrisponde il concetto di coscienza secondo la vecchia formula hegeliana, consente allo «spirito pensante della storia universale» di spogliarsi dei caratteri finiti e accidentali della sua singola esistenza storica e di liberarsi «della propria stessa mondanità», affermando, in tal modo, «la propria concreta universalità»¹²⁵. Questa elevazione «è già un fatto reale presso altri popoli» europei¹²⁶, e per consentirne il conseguimento anche in Italia occorre guardare al «progresso del pensiero speculativo in Germania»¹²⁷, perché «la storia della filosofia italiana», il cui corso fu interrotto dalla «forza prepotente e ingiusta» della Controriforma («inesorabile come l'antico destino» e che «ci arrestò nel cammino della civiltà»)»¹²⁸, «è continuata nella storia della filosofia germanica», e ciò vuol dire che «non i nostri filosofi degli ultimi duecento anni, ma Spinoza, Kant, Fichte, Schelling e Hegel, sono stati i veri discepoli di Bruno, di Vanini, di Campanella, di Vico e altri illustri»¹²⁹. Il programma di Spaventa si definiva nella volontà di «attendere», principalmente, «a due maniere di studi: cioè a quello della filosofia italiana nel secolo

¹¹⁵ Ivi, p. 310.

¹¹⁶ B. Spaventa, *Studii sopra la filosofia di Hegel*, cit., p. 214.

¹¹⁷ B. Spaventa, *Della nazionalità della filosofia*, cit., p. 448.

¹¹⁸ B. Spaventa, *Studii sopra la filosofia di Hegel*, cit., p. 214.

¹¹⁹ B. Spaventa, *Frammenti di studi sulla filosofia italiana del secolo XVI*, cit., p. 310.

¹²⁰ B. Spaventa, *Della nazionalità della filosofia*, cit., p. 447.

¹²¹ Il riferimento è al giudizio espresso dal ministro austriaco Klemens von Metternich.

¹²² B. Spaventa, *Frammenti di studi sulla filosofia italiana del secolo XVI*, cit., p. 310.

¹²³ *Ibid.*

¹²⁴ B. Spaventa, *Della nazionalità della filosofia*, cit., p. 447.

¹²⁵ G.W.F. Hegel, *Filosofia dello spirito*, cit., § 552, p. 401.

¹²⁶ B. Spaventa, *Studii sopra la filosofia di Hegel*, cit., p. 215.

¹²⁷ Ivi, p. 214.

¹²⁸ B. Spaventa, *Frammenti di studi sulla filosofia italiana del secolo XVI*, cit., p. 309.

¹²⁹ B. Spaventa, *Studii sopra la filosofia di Hegel*, cit., p. 214.

decimosesto, e a quello della filosofia moderna ne' grandi sistemi alemanni»¹³⁰, senza essere costretti, con questo, a «ripudiare la nazionalità nostra per quella degli altri popoli», ma volendo ricondurla al movimento universale «del pensiero moderno, il quale è la identità e la sostanza di tutte»: «laonde tanto più importa a noi di affrettarci a partecipare a questo movimento, se vogliamo essere una nazione vivente» tra le nazioni¹³¹. il comune patrimonio della speculazione europea, che manifesta il senso di una caratteristica “circolazione”, nella quale occorre ritrovare il «punto a cui la scienza è giunta» per «ripigliare le fila ininterrotte di quella tradizione veramente nazionale, disfare l'opera di tre secoli, con la quale si tentò di distruggere sino le vestigia dell'ingegno italiano, sviluppare i germi della civiltà nuova, che in quel tempo furono soffocati, accogliere come nostra eredità quelli che hanno fruttificato in terre più libere, e che ora formano la sostanza e il principio della vita intellettuale, politica e religiosa della altre nazioni»¹³², ossia, in una parola, per rinascere come «nazione vivente» tra le moderne nazioni¹³³.

5. *Il principio del mondo moderno: la nazionalità libera.*

Il fondamentale passo da compiere per «ripigliare le fila ininterrotte» della «tradizione veramente nazionale» è «disfare l'opera di tre secoli, con la quale si tentò di distruggere sino le vestigia dell'ingegno italiano, sviluppare i germi della civiltà nuova, che in quel tempo furono soffocati, accogliere come nostra eredità quelli che hanno fruttificato in terre più libere, e che ora formano la sostanza e il principio della vita intellettuale, politica e religiosa della altre nazioni», e infine «dare» al genio nazionale italiano «la coscienza riflessa e libera di sé medesimo, sviluppando in esso quegli elementi, che formano la sostanza della vita universale delle nazioni civili, che sono l'attuale momento della manifestazione dello spirito nella storia del mondo»¹³⁴. Senza la coscienza dalla propria condizione naturale, non si sarebbe potuto «mostrare che la forma attuale e concreta dello spirito universale contiene come momento ideale la forma dello spirito italiano, quale si manifestò nell'epoca più bella della vita nostra», e «cioè che l'attuale civiltà europea è uno sviluppo necessario della civiltà italiana»¹³⁵. L'elemento «naturale» della nazionalità è da sempre presente e vivo in Italia: noi lo «abbiamo» e «nessuno ce l'ha potuto togliere; gli stessi nostri nemici», come chiarì nel corso della *Lezione proemiale* pronunciata all'Università di Modena il 4 gennaio 1860¹³⁶ in riferimento ancora al duro giudizio del ministro austriaco Klemens von Metternich, «ci hanno concesso di aver un'espressione geografica. Ma abbiamo più di questo. Abbiamo la nostra nazionalità come costume, come lingua, come arte, come letteratura, come sentimento e intenzione; ciò che ci manca è la nazionalità come unica persona, viva, libera e potente: la nazionalità politica», che «avremo, se sapremo e vorremo»¹³⁷, ossia se si deciderà di «svolgere» spiritualmente «il genio *naturale* italiano», coniugandolo, «senza distruggerlo», con il movimento

¹³⁰ Ivi, p. 216.

¹³¹ Ivi, p. 219.

¹³² B. Spaventa, *Frammenti di studi sulla filosofia italiana del secolo XVI*, cit., p. 310.

¹³³ B. Spaventa, *Studi sopra la filosofia di Hegel*, cit., p. 219.

¹³⁴ B. Spaventa, *Frammenti di studi sulla filosofia italiana del secolo XVI*, cit., p. 310.

¹³⁵ *Ibid.*

¹³⁶ Questo discorso viene tradizionalmente considerato la prima lezione universitaria di Spaventa (cfr. A. Savorelli, *Le carte Spaventa della Biblioteca nazionale di Napoli*, Bibliopolis, Napoli 1980, p. 90).

¹³⁷ *La filosofia del Risorgimento. Le prolusioni di Bertrando Spaventa*, La Scuola di Pitagora Editrice, Napoli 2005, pp. 65-66.

universale della storia del mondo: «il che vuol dire», come scrisse, «che questa idea deve essere in armonia con questo genio e con le sue reali creazioni»¹³⁸.

La ricerca della vera identità della nazione doveva quindi procedere di pari passo con lo svolgimento della nazionalità immediata e naturale, da riportare al movimento universale dello spirito nella storia del mondo, che a Spaventa, seguendo in questo la linea della sinistra hegeliana, sembrò procedere in maniera sempre più sicura ed evidente in direzione della realizzazione del principio della «nazionalità libera»: «è questo il nuovo principio della storia del mondo, e in esso consiste l'importanza della razza germanica»¹³⁹, nella quale l'infinita ricchezza dello spirito umano si era rifugiata in seguito all'irruzione in Italia della «forza materiale che per tre secoli ha fatto di quella così immane governo»¹⁴⁰, senza tuttavia riuscire a estinguere la «scintilla di civiltà vera» che «rimase occulta presso di noi, e che è divenuta presso le altre nazioni una gran fiamma di vita e libertà»¹⁴¹, in «una continua evoluzione» e «in una serie progressiva di distinzioni» che si susseguono nel tempo sul fondamento dell'appartenenza a una comune «identità primitiva»¹⁴². Così, come «la filosofia greca ha raggiunto la sua vera e concreta organizzazione in Aristotele, così la filosofia moderna ha trovato in Hegel la sua forma scientifica», la quale «dominerà lungamente l'avvenire dell'umanità»¹⁴³, nella misura in cui essa contiene «il principio nuovo dell'età nostra, il quale, come il principio aristotelico, dovrà avere una manifestazione adeguata alla virtù sua nella storia del mondo spirituale, né cesserà finché non l'abbia ottenuta»¹⁴⁴.

Si erano chiariti, in questo modo, i punti principali di un programma, il cui «scopo principale, anzi unico», consisteva nel «rivendicare all'Italia la eccellenza dell'intelletto speculativo con la esposizione delle dottrine filosofiche de' nostri maggiori, e aprire, per quanto potranno le mie deboli forze, i tesori della scienza alemanna»¹⁴⁵, perché «la filosofia moderna da Cartesio a Hegel non è che la continuazione della filosofia italiana del secolo decimosesto, come questa era la continuazione dell'antica dopo la scolastica del medioevo»¹⁴⁶. Si spiega, in questo modo, perché Spaventa, come dichiarò nella lettera a Villari del 22 settembre 1850, scelse di affrontare lo studio e l'esposizione della filosofia di Hegel¹⁴⁷: «incomincio dalla filosofia di Hegel», come affermò nel testo che avrebbe dato avvio al corso di questi suoi studi sopra la filosofia hegeliana, «perché questa a me pare il sistema più vasto e compiuto della scienza moderna, e che ha maggiore connessione con la nostra tradizione»¹⁴⁸, la quale, nei suoi principi più essenziali, si era svolta originariamente nell'orizzonte sovranazionale del pensiero, diventando patrimonio dell'umanità e determinando la grandezza di ogni singolo momento della sua circolazione in Europa. Ma il programma spaventiano era reso ancora più importante dal fatto che, come per Spaventa si poteva concludere, «la parte meno nota della filosofia alemanna in

¹³⁸ B. Spaventa, *Frammenti di studi sulla filosofia italiana del secolo XVI*, cit., p. 310.

¹³⁹ B. Spaventa, *Studii sopra la filosofia di Hegel*, cit., p. 213.

¹⁴⁰ B. Spaventa, *Frammenti di studi sulla filosofia italiana del secolo XVI*, cit., p. 311.

¹⁴¹ Ivi, p. 309.

¹⁴² Ivi, p. 311.

¹⁴³ B. Spaventa, *Studii sopra la filosofia di Hegel*, cit., p. 217.

¹⁴⁴ Ivi, pp. 217-218.

¹⁴⁵ Ivi, p. 216.

¹⁴⁶ B. Spaventa, *Frammenti di studi sulla filosofia italiana del secolo XVI*, cit., p. 315.

¹⁴⁷ Cfr. B. Spaventa, *Epistolario*, cit., p. 33: «ho cominciato un piccolo lavoro, che può divenir grande e riuscirebbe importantissimo se mi bastassero il tempo, la fortuna e l'ingegno».

¹⁴⁸ B. Spaventa, *Studii sopra la filosofia di Hegel*, cit., pp. 216-217.

Italia» era proprio «il sistema hegeliano»¹⁴⁹: quel «*tutto*» sopra il quale, essendo esso l'«ultima forma del progresso speculativo» in Europa¹⁵⁰, andrebbero rintracciati i germi del pensiero «che un tempo ci rese illustri sopra ogni altra nazione», e che ora rappresenta l'autentica espressione del genio nazionale italiano, «glorioso per tante memorie, gloriosissimo per essersi conservato nella sua originaria purezza dopo tanti colpi della fortuna e degli uomini»¹⁵¹, e, proprio per questo, bisognoso e meritevole di essere elevato, attraverso l'esame della filosofia hegeliana e dei suoi legami con il pensiero dei filosofi italiani del secolo decimosesto, al suo vero essere «momento essenziale nella vita universale del mondo civile»¹⁵².

6. Risultati e prospettive della filosofia tedesca in Italia

In uno scenario completamente dominato dalla storiografia francese, come mostra l'ampia diffusione di Victor Cousin¹⁵³, le opere di Kant, «già tradotte in Francia e da gran tempo in latino»¹⁵⁴, sono «conosciute» anche in Italia, sebbene «generalmente» tale conoscenza non andasse tanto «al di là della parte più elementare della Critica della ragion pura e della ragion pratica, omettendo la Critica del giudizio, la quale», come Spaventa dichiara, «non è inferiore alle altre per originalità dell'argomento e la profondità speculativa», ma «è una parte integrante del sistema, perché si lega alla prima critica»¹⁵⁵. L'unica eccezione, per Spaventa, era rappresentata dall'opera del filosofo e matematico abruzzese Ottavio Colecchi¹⁵⁶, il quale, «altrettanto poco noto tra noi», «introdusse nel

¹⁴⁹ Ivi, p. 223.

¹⁵⁰ *Ibid.*

¹⁵¹ Ivi, p. 216.

¹⁵² Ivi, pp. 212-213.

¹⁵³ L'impostazione critica dell'ermeneutica kantiana in Italia risente fortemente dell'influsso francese. La prima monografia italiana su Kant, ad opera di Francesco Soave (*La filosofia di Kant esposta ed esaminata*, Soliani, Modena 1803), fu la versione italiana dell'opera di Charles de Villers, *La philosophie de Kant* (Metz, Collignon, 1801). È l'autore stesso che lo spiega: «Noi procureremo di dare un'idea di quella Filosofia [kantiana], traendola dalla stessa esposizione di Villers, anzi usando per lo più le sue medesime espressioni; e dall'esame, che ne faremo in appresso, potrà poi rilevarsi in qual conta da un Filosofo ragionatore ella debba tenersi» (F. Soave, *La filosofia di Kant*, cit., p. 3).

¹⁵⁴ Nel periodo compreso tra il 1796 e il 1846 si contano in Francia ben 22 traduzioni di scritti kantiani. In proposito, cfr. G. Landolfi Petrone, in B. Spaventa, *Quattro articoli sulla filosofia tedesca*, cit., p. 219 nota 217. La traduzione latina cui Spaventa fa riferimento è *Opera ad philosophiam criticam*, 4 voll., a cura di F.G. Born, Lipsiae, Schwickerti, 1796-1798.

¹⁵⁵ B. Spaventa, *Studi sopra la filosofia di Hegel*, cit., pp. 219-220.

¹⁵⁶ Ottavio Colecchi (1773-1847), filosofo e matematico abruzzese di idee liberali, alla cui scuola, sempre ostacolata dalle autorità, si formò la generazione di giovani napoletani alla quale appartennero anche i fratelli Bertrando e Silvio Spaventa. È quest'ultimo a parlarci, in una lettera del 25 marzo 1889 riportata in F. Cicchitti-Suriani, *Ottavio Colecchi filosofo e matematico abruzzese e i primordi del kantismo in Italia* (Tip. Santini, L'Aquila 1890, p. 17), di un *Elogio funebre di Ottavio Colecchi* scritto da Bertrando nel 1847 e purtroppo andato perduto. Nel 1817, di ritorno da un suo viaggio in Russia, dove si era recato per insegnare filosofia e matematica, soggiornò a Königsberg, prendendo così contatto diretto con la filosofia kantiana. La sua opera filosofica è raccolta nello scritto *Sopra alcune quistioni le più importanti della filosofia*, del 1843, che la censura non gli consentì di pubblicare interamente (lo si legga ora nella ristampa anastatica a cura di F. Tessitore, Napoli, Procaccini 1980). Su di lui si veda G. Gentile, *Dal Genovesi al Galluppi*, edizioni della Critica, Napoli 1903, pp. 308-310; Id., *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, vol. 3, parte I: *I neokantiani e gli hegeliani*, Principato, Messina 1921, pp. 217 sgg.; recentemente è apparso il saggio di M. Biscuso, *L'estetica impossibile. Panteismo e critica della filosofia hegeliana in Ottavio Colecchi*, in *La fortuna di Hegel in Italia nell'Ottocento*, a cura di M. Diamanti, Bibliopolis, Napoli 2020, pp. 39-68.

Reame di Napoli la filosofia kantiana, e fu primo in Italia a esporla interamente», compiendo un'opera «di gran lunga superiore alle altre italiane e francesi del suo tempo», comprese quelle di Cousin, da Colecchi «accremente rimproverato» per «avere mal compreso il pensiero kantiano in molti punti delle sue *Lezioni sulla filosofia di Kant*, specialmente nella teoria della coscienza»¹⁵⁷, o quelle del filosofo, «anche Napolitano», Pasquale Galluppi, il quale, come Spaventa in questo scritto evidenziò sulla scorta delle *Lettere filosofiche* e del *Saggio filosofico*¹⁵⁸, «intese a rovescio la dottrina di Kant, e commise lo sbaglio di combatterla con un'altra già morta, la quale non era nel fondo che la lockiana, negando la natura dell'intelligenza, e limitandola a una semplice funzione logica; e però non ammise i giudizi sintetici a priori e quelle stesse categorie, che pure riconobbe come forme della proposizione»¹⁵⁹, nella misura in cui, come poi chiarì nel saggio del 1856 *La filosofia di Kant e la sua relazione colla filosofia italiana*¹⁶⁰: «mentre Kant considera l'intelletto come vera forma della cognizione, non come una facoltà vuota in se stessa, ma come *determinata e determinante*», Galluppi «non pone altro nel soggetto che l'apprensione e la intelligenza in generale (sensibilità, analisi o decomposizione, e sintesi o ricomposizione), e tutti i concetti e tutte le forme le fa derivare dall'oggetto»¹⁶¹. Inoltre, sebbene in un luogo del *Saggio* Galluppi osservi che Kant stabilisce le possibilità dei giudizi sintetici a priori per mezzo dell'applicazione delle categorie alle intuizioni pure del tempo e dello spazio¹⁶², «pure quando si fa a confutare Kant e a negare l'esistenza de' giudizi sintetici a priori (che egli ammette nella ragione pratica), non vede possibile altro fondamento della necessità d'un giudizio che la identità dei due concetti del soggetto e del predicato»¹⁶³.

Quanto ai filosofi tedeschi successivi a Kant, nell'opera dei quali furono ripresi e sviluppati i contenuti più importanti della filosofia kantiana, la loro conoscenza restò sempre piuttosto superficiale e frammentaria nella prima metà dell'Ottocento in Italia. Lo stesso Colecchi, che, come Spaventa osserva, «negli ultimi anni di sua vita aveva

¹⁵⁷ Cfr. V. Cousin, *Leçons sur la philosophie de Kant*, 2 voll., Paris, Ladrance, 1842; tr. it., di F. Trinchera, con note di P. Galluppi, Napoli, Guttemberg, 1842 (ma 1843). Per le critiche di Colecchi, cfr., ad esempio, *Sopra alcune quistioni*, cit., pp. 68-135, 235-243, dove tra l'altro scrive: «Intanto Vittorio Cousin nella sua esposizione del sistema di Kant, non ha guari data n luce, confondendo inavvertitamente tra loro l'una e l'altra coscienza [la pura e l'empirica], mette in contraddizione con se stesso il filosofo di Königsberg; e pare impossibile che un filosofo di sì gran nome, come il Cousin, avesse potuto sul proposito accumulare tante false assertive, dalle quali non altro si può dedurre, se non che egli non ha voluto ben penetrare nella profonde investigazioni del filosofo alemanno» (p. 235).

¹⁵⁸ Galluppi analizza i principi fondamentali del criticismo nel *Saggio filosofico*, III, pp. 137-152. Il *Saggio* era apparso per la prima volta tra il 1819 e il 1836 in sei volumi. *Delle Lettere filosofiche su le vicende della filosofia relativamente a' principi delle conoscenze umane da Cartesio sino a Kant inclusivamente*, seconda edizione notabilmente aumentata e migliorata dall'autore, Napoli, Tramater, 1838 (la prima edizione risale al 1827): cfr. le lettere V-IX e XI-XIV.

¹⁵⁹ B. Spaventa, *Studii sopra la filosofia di Hegel*, cit., p. 221.

¹⁶⁰ Spaventa rielaborò il suo testo, rimasto inedito al momento della stesura, nel 1860 per la redazione della voce *Kant* nella «Nuova Enciclopedia Popolare» di Torino edita da Giuseppe Pomba. Il testo, nella versione della «Nuova Enciclopedia Popolare», è stato ristampato da Giuseppe Landolfi Petrone in B. Spaventa, *Quattro articoli sulla filosofia tedesca*, cit., pp. 61-165. Un estratto del testo, comprendente le sole parti scritte da Spaventa di suo pugno, è stato pubblicato dall'autore nel 1860 per i tipi della Unione Tipografico-Editrice; successivamente da Giovanni Gentile, negli *Scritti filosofici* di B. Spaventa (A. Morano, Napoli 1900; ristampato in B. Spaventa, *Opere*, vol. I, cit., pp. 173-255); e infine da Luigi Gentile, in B. Spaventa, *Scritti kantiani*, Sigraf, Pescara 2008, pp. 47-131.

¹⁶¹ B. Spaventa, *Emanuele Kant*, in Id., *Quattro articoli sulla filosofia tedesca*, cit., p. 85.

¹⁶² Cfr. P. Galluppi, *Saggio filosofico*, III, p. 294.

¹⁶³ B. Spaventa, *Emanuele Kant*, cit., pp. 84-85.

cominciato a disaminare anche qualche punto della filosofia di Hegel, e l'aveva in pregio grandissimo», non abbracciava, nella sua esposizione, «tutto il movimento filosofico in Germania dopo Kant», da lui stesso, «in altri suoi scritti anteriori», «dichiarato effimero e insussistente»¹⁶⁴. Non esistono, in Italia, traduzioni delle opere di Fichte¹⁶⁵, mentre «fra le esposizioni critiche della dottrina di questo filosofo», non ve n'è «nessuna che meriti d'esser ricordata, eccetto una *memoria* del Galluppi¹⁶⁶; la quale nondimeno, compilata non sull'opera principale di Fichte, la *Dottrina della scienza*, ma sulla versione francese della *Destinazione dell'uomo*», come Spaventa osserva, «è molto imperfetta, e ha, come la critica della filosofia kantiana, il torto di ripudiare il principio della scienza moderna, e di non intendere la *fenomenalità* degli oggetti della esperienza, confondendola con la semplice apparenza»¹⁶⁷. Delle opere di Schelling, «eccetto il *Bruno*¹⁶⁸, nessuna è tradotta nella nostra lingua, né a me pare che esista tra noi una esposizione della sua dottrina»¹⁶⁹. Quanto a Hegel, Spaventa non poté che registrare, con sua grande delusione, l'esistenza di una sola «versione italiana della prima edizione della *Filosofia della storia*, ma nessuna dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, della *Fenomenologia dello spirito*, della *Logica* e altre opere, che sono le principali»¹⁷⁰. Gli stessi studi condotti in Francia, poi, sebbene fossero da considerare tra i più avanzati in Europa sul progresso della filosofia classica tedesca, con traduzioni ed esposizioni delle opere di Kant, di Fichte e di Schelling, «non hanno ancora fatto il medesimo delle opere fondamentali di Hegel, sebbene ci abbiano date varie ed elaborare esposizioni del suo sistema»¹⁷¹.

7. Momenti di filosofia hegeliana in Italia

Le dottrine hegeliane, come Bertrando ricorda, furono introdotte «sin dal 1843» a Napoli, dove, fino a questo momento, «abbondavano non che le opere filosofiche, anche

¹⁶⁴ B Spaventa, *Studii sopra la filosofia di Hegel*, cit., p. 221.

¹⁶⁵ L'unico scritto di Fichte tradotto in lingua italiana nell'Ottocento è *Lo Stato commerciale chiuso*, con il titolo *Dell'ottimo ordinamento di uno Stato*, a cura di G.B. Passerini, Lugano, Tipografia della Svizzera italiana, 1851. La prima edizione della *Dottrina della scienza* si deve ad A. Tilgher, Laterza, Bari 1910.

¹⁶⁶ P. Galluppi, *Mémoire sur le système de Fichte ou considérations philosophiques sur l'Idéalisme transcendantal et sur le Rationalisme absolu*, «Mémoires Académie R. Sciences mor. et pol. Institut de France (Savants Etrangers)», Paris, tomo I, 1841, pp. 31-153 (trad. it. Napoli, Tramater, 1841).

¹⁶⁷ B Spaventa, *Studii sopra la filosofia di Hegel*, cit., p. 221.

¹⁶⁸ *Bruno, ossia Un discorso sul principio divino e naturale delle cose, dialogo di Federico Schelling*, voltato in italiano dalla marchesa Florenzi Waddington; aggiuntavi una prefazione di Terenzio Mamiani, Milano, Paolo Andrea Molina, 1844.

¹⁶⁹ B. Spaventa, *Studii sopra la filosofia di Hegel*, cit., p. 222.

¹⁷⁰ *La filosofia della storia di G. G. Federico Hegel, compilata dal dott. E. Gans e tradotta dal tedesco da G. B. Passerini*, Capolago, Tip. Elvetica, 1840. A questa traduzione va aggiunta quella della *Filosofia del diritto*, a cura di A. Turchiarulo, Tipografia del Fibreno, Napoli 1848. Spaventa la ignora perché il volume apparve proprio durante il periodo della rivoluzione napoletana del 1848 (la prefazione del traduttore è datata 10 aprile 1848). La prima traduzione dell'*Enciclopedia* hegeliana si deve a B. Croce (Bari, Laterza, 1907), mentre la prima traduzione italiana della *Scienza della logica* si deve ad A. Moni (Bari, Laterza, 1924-1925).

¹⁷¹ B. Spaventa, *Studii sopra la filosofia di Hegel*, cit., p. 222. La *Dottrina della scienza* era stata tradotta in francese da P. Grimblot (Paris, Ladrance, 1843). Allo stesso autore si deve la traduzione dell'*Idéalisme transcendantale* di Schelling (Paris, Ladrance, 1842). Anche le lezioni di estetica di Hegel cominciarono a essere tradotte nel 1840 da Ch. M. Bénard (vol. I, Paris-Nancy, André, Hachette, Joubert-Grimblot, 1840; vol. II, Paris, Joubert, 1843; vol. III, ivi, 1848; vol. IV, Paris, Ladrance, 1851). Sulla storiografia filosofica francese intorno alla filosofia classica tedesca e sui rapporti di Spaventa con essa, cfr. I. Cubeddu, *Bertrando Spaventa*, Sansoni, Firenze 1964, pp. 17-29).

le letterarie dell'Alemagna nella loro lingua originale»¹⁷², e dove i «giovani cultori della scienza», «mossi come da santo amore», le «predicavano», riconoscendosi nel ruolo di «arditi difensori dell'indipendenza del pensiero» e confidando nell'avvento prossimo «di un ignoto e splendido avvenire», che li spingeva a proseguire in quest'opera di propagazione filosofica, attraverso la quale pervenire «all'unità organica de' diversi rami della cognizione umana»¹⁷³, sulla quale, come sappiamo, per Spaventa si costituisce l'idea di nazione: se manca la filosofia, infatti, «ci manca come la coscienza di ciò che pensiamo e facciamo»¹⁷⁴, e la coscienza è ciò che dà forma concreta all'identità di un popolo. Il processo di costituzione nazionale era stato interrotto nel corso del secolo decimosesto in Italia, dove la persecuzione dei filosofi («le catene e i supplizi» che loro sostennero) «ci arrestò nel cammino della civiltà» e determinò l'abbandono da parte dello «spirito umano» dall'«antica sua patria», e la sua conseguente manifestazione della «sua infinita grandezza presso i popoli nuovi di stirpe germanica», i quali, «di barbarie erano venuti a civiltà; e ora la loro storia è la storia stessa del mondo», mentre «noi di padroni divenimmo spettatori indifferenti e servi del loro trionfo, e i nostri destini furono decisi sotto altro cielo»¹⁷⁵. L'attuale ripresa della filosofia hegeliana a Napoli rappresentava, pertanto, una possibilità per la rinascita della nazione, ad opera dei giovani professori e dai loro allievi (ora «dispersi», in parte «ritirati dal mondo e chiusi in se stessi», in parte «esuli» o prigionieri nelle severe carceri del Regno), che «si mostravano», per ogni aspetto, «degni nepoti dell'infelice Nolano»¹⁷⁶. Ancora nel 1867, nel corso di una lunga e nota digressione autobiografica esposta nella prefazione ai *Principii di filosofia*, Spaventa ci ricorda che:

Hegel e gli altri filosofi anteriori tedeschi erano noti, forse più che ora, a Napoli, anche prima del 1848; gli aveva studiati e, a suo modo, interpretati e discussi, oltre il Galluppi, il vecchio Colecchi; e gli studiavano Cusani, Ajello, Gatti, e i miei cari amici Tari e Calvello, e qualcuno gli ebbe compagni e consolatori nella galera e negli ergastoli borbonici¹⁷⁷.

La storia della fortuna di Hegel in Italia è una storia sinuosa, articolata, fatta di incertezze, dubbi e oscillazioni, e dalla quale inizialmente si dipartirono due indirizzi principali, che possono rappresentare, come sono state chiamate, le due vie della «approssimazione» a Hegel in Italia¹⁷⁸. L'alternativa tra queste due strade si presentò

¹⁷² B. Spaventa, *Studi sopra la filosofia di Hegel*, cit., p. 224.

¹⁷³ Ivi, pp. 223-224.

¹⁷⁴ Ivi, p. 215.

¹⁷⁵ Ivi, p. 213.

¹⁷⁶ Ivi, p. 224.

¹⁷⁷ Il testo fu pubblicato, con l'aggiunta di parti inedite, da Giovanni Gentile, il quale assegnò il nuovo titolo *Logica e metafisica* (Laterza, Bari 1911). La versione gentiliana è stata quindi ristampata in B. Spaventa, *Opere*, vol. III, cit.; il luogo citato si trova a p. 19.

¹⁷⁸ Traggio questo spunto interpretativo da I. Cubeddu, *Bertrando Spaventa*, cit., pp. 29-31. Sulla fortuna di Hegel in Italia nell'800, oltre ai consueti studi, divenuti classici, sul tema, si può vedere il volume, più recente, *La fortuna di Hegel in Italia nell'Ottocento*, a cura di M. Diamanti, Bibliopolis, Napoli 2020.

Sulla stessa strada della fenomenologia praticata da Bertrando si era posto, seppure in modo più disordinato e frammentario, il giovane Stefano Cusani, che lo stesso Spaventa ricorda nella digressione autobiografica esposta nella prefazione ai *Principii di filosofia*, menzionandolo tra coloro che per primi in Italia si interessarono della filosofia di Hegel. Collocandosi lungo la via del superamento dell'eclettismo, Cusani, nel breve scritto pubblicato nel 1841 sulla «Rivista napoletana» *Del modo di trattare la scienza degli esseri, disegno di una metafisica*, aveva dichiarato, infatti, l'insostenibilità di una critica del conoscere che pretenda di porsi prima o al di fuori del conoscere stesso, di una dottrina della scienza che non sia essa stessa scienza, ed era giunto ad affermare la necessità di un passaggio da una dottrina dell'esperienza, come

anche a Bertrando all'inizio della sua meditazione sulla filosofia hegeliana. Da una parte, c'era la strada della filosofia della storia, apparentemente più facile e accessibile, e quindi anche più adatta ad accompagnare il processo di formazione di una coscienza filosofica negli individui; dall'altra parte, c'era invece la strada della fenomenologia, più difficile e tortuosa, che Spaventa ebbe il merito di percorrere quasi esclusivamente – e tra i primissimi in Italia – o per lo meno in maniera precipua, rilevando nella fenomenologia «il punto di partenza del sistema hegeliano», e ciò grazie a cui si ottiene «*la dimostrazione*

si configura in Cousin e in generale nell'eclettismo francese, all'intuizione di Schelling e alla storia di Hegel, che Spaventa, semplificando e chiarendo il discorso di Cusani, riuscì a tradurre nel bisogno di una fenomenologia. Cusani parte dalla constatazione che la scienza, nel corso del XVIII secolo, fu proscritta ad opera soprattutto dei filosofi scozzesi, ai quali spetta tuttavia il merito di aver profilato i tratti di un metodo psicologico, che è il «primo fondamento di ogni ulteriore investigazione filosofica». In tal modo, mentre vennero in chiaro i procedimenti delle scienze, al tempo stesso si sgombrò la strada per «andare agli esseri», anche se la messa al bando dell'ontologia o metafisica (che si distingue dalle altre scienze non per l'oggetto, ma per il modo «speculativo o trascendente» della trattazione) continuò a rappresentare un errore irreparabile, seppure necessario. Dopo la filosofia del senso interno, l'importante era mostrare come si potesse procedere dalla psicologia all'ontologia, «perché essa è l'unità stessa, a cui aspira l'umana conoscenza», e come tale «dovrà essere», o tornare a essere, «la scienza predominante del secolo che viviamo e dei venturi». La nuova scienza, od ontologia restaurata, sarà un sapere fondato sulla «ragione» e non più sulla sensibilità, sull'immaginazione o sulla fede: principi diversi, ma egualmente insufficienti, come quelli di altrettante metafisiche inesorabilmente tramontate. Non si tratta, per Cusani, semplicemente di conciliare Cousin con Schelling, o di abbandonare il primo per il secondo. Schelling, infatti, è in linea con Leibniz e con i grandi metafisici della tradizione, e come tale sa che la metafisica si può fare solo «sistematicamente», cioè «riproducendo in certa guisa l'ordine della creazione» e costruendo il mondo, riservandosi di dimostrare in seguito che l'ipotesi rende conto dei fatti; mentre Cousin, come Cartesio e come Locke, procede per via di analisi e di osservazione, restituendo il giusto valore all'esperienza, ma lasciando invariata la scissione tra io e cose. Non si tratta, dunque, semplicemente di conciliare due visioni contrapposte, «ma dichiaratosi una volta che noi possiamo conoscere in un modo assoluto relativamente alle esistenze, e che la scienza degli esseri non è punto impossibile a potersi raggiungere, resta che se ne imprenda per così dire la costruzione, e si parta dall'Assoluto per discendere al mondo e all'uomo», che in fin dei conti è una terza via tra psicologismo e ontologismo. Sul piano della psicologia, dunque, per Cusani, si devono accogliere i lavori della scuola eclettica francese, «ma non possiamo non separarcene rispetto all'ontologia, riavvicinandoci alla Germania».

L'obiettivo di Cusani, che prometteva ai lettori un secondo trattato attraverso il quale costituire l'abbozzo di una ontologia possibile, era di far luce sul problema del rapporto tra io e cose, in direzione di un'ardita riforma della scienza speculativa, che, dopo la fine della filosofia in Germania (sopraggiunta con la scomparsa di Hegel) e il superamento della dottrina di Cousin (come osservò in proposito Giuseppe Massari, il quale, negli stessi anni in cui «Progresso» ospitava gli scritti di Cusani, esponeva, nella medesima rivista, le sue *Considerazioni sull'Introduzione allo studio della filosofia di Vincenzo Gioberti*, rilevando nel pensiero di quest'ultimo gli strumenti per la restaurazione della scienza speculativa dopo la scomparsa di Hegel in Germania e il superamento della dottrina di Cousin in Francia), partisse dalla constatazione che l'umanità procede continuamente oltre la sfera della soggettività, e che tuttavia ogni teoria scientifica che si rispetti deve spiegare i fatti, non distruggerli. Non sappiamo quanta strada abbia percorso il giovane filosofo nei pochi anni che gli restarono da vivere (morì nel 1846 alla prematura età di trent'anni); né sappiamo se, e in che misura, sia riuscito a liberarsi dalle incertezze che lo accompagnarono nei suoi lavori anteriori (dove emergono numerose le perplessità dovute alla preoccupazione di destare sospetti per l'individuazione di esiti panteistici nella sua dottrina – dichiaratamente vicina alla hegeliana – esattamente come, in precedenza, la medesima preoccupazione era stata espressa da Colecchi e Galluppi a proposito di Kant e dei suoi successori); ma certamente il passo in direzione della constatazione «che non si può procedere alla cognizione degli esseri, se prima non si siano esaminati i nostri mezzi di conoscere, e come l'intelligenza umana passa legittimamente dal subiettivo all'obbiettivo» era ormai definitivamente compiuto, come mostra anche la ricerca di Spaventa, che, partendo dall'analisi della filosofia hegeliana, ha lo scopo di confutare la verità dell'io o della cosa: due sostegni egualmente instabili e inadatti a rappresentare il fondamento del sapere scientifico.

dell'identità assoluta mediante il movimento dialettico della coscienza»¹⁷⁹. Il metodo hegeliano consente di superare le difficoltà insite nei «sistemi di filosofia moderna che precedettero quello di Hegel», i quali, come Spaventa osserva, «incominciavano, o dal fatto della cognizione umana, come si manifesta nella coscienza, cioè dalla *esperienza* in generale, o dalla intuizione assoluta dell'essere»¹⁸⁰. Lungo la prima via, la via dell'empirismo, ci si può arrestare «alla esposizione storica de' fatti del senso intimo, come è avvenuto agli scozzesi», oppure, distinguendo le forme soggettive dalla materia del conoscere, tener ferma come insuperabile l'opposizione di io e non-io, fino a scavare un abisso irriducibile tra fenomeno e noumeno (Kant), o anche a togliere l'opposizione, sforzandosi di distruggere uno dei due termini che la costituiscono (Fichte). Ancora, sempre accettando come punto di partenza l'analisi dell'esperienza, si può «fare un fascio delle dottrine di Kant, di Schelling e di Hegel», assumendo arbitrariamente le categorie come «predicati reali» dell'essere (è la posizione di Cousin, e in generale dell'eclettismo di matrice francese). Nella sua tensione verso un principio che si esprima nel modello della assoluta identità «al disopra del me e del non-me limitati», il sistema di Schelling rappresenta il risultato più maturo di quel modo di filosofare che muove appunto dall'intuizione dell'assoluto. La filosofia hegeliana si presenta, infine, come la conciliazione delle due vie fin qui percorse dai filosofi e come il culmine dei sistemi filosofici dell'età moderna: «in quanto non esclude l'identità, ma la dimostra dialetticamente», e dunque «la sua dottrina è la verità di quella di Schelling; in quanto non esclude lo studio della coscienza, ma ne modifica essenzialmente il concetto, è la verità dell'altra maniera di filosofare», e «in luogo dell'identità assoluta come intuito intellettuale, pone la identità assoluta come *sistema*, come risultato»¹⁸¹.

Il motivo principale che spinse Spaventa, sin dagli *Studii* del 1850, a concentrarsi sulla *Fenomenologia dello spirito*, imboccando la strada più ardua e accidentata tra le due che si profilavano all'inizio della storia della fortuna di Hegel in Italia, è che nel proemio al testo hegeliano è contenuto «il concetto d'una restaurazione compiuta della scienza e del suo metodo dialettico», mentre in Italia, dopo tre secoli di arresto del progresso speculativo, «la filosofia non ha raggiunto ancora la sua forma scientifica e manca interamente del metodo suo proprio»¹⁸². Un approfondimento sulla «natura del metodo hegeliano», così com'esso veniva esposto nella *Fenomenologia*, doveva dunque servire per il ripristino dell'«organica unità» della filosofia in Italia, dopo tre secoli di interruzione. «Il *Proemio* alla fenomenologia espone principalmente il concetto del vero filosofico e della scienza (del movimento del vero), e il concetto del metodo, cioè della *forma* costitutiva di un tal movimento», che fa tutt'uno con il reale, perché «la scienza e il metodo», nella concezione hegeliana, «s'identificano con la realtà ossia la verità, che è lo *spontaneo* e *necessario* movimento dell'essere o dello spirito universale»¹⁸³, il quale, dalla condizione iniziale di coscienza naturale si innalza, per successivi gradi, fino «al

¹⁷⁹ B. Spaventa, *Studii sopra la filosofia di Hegel*, cit., p. 227.

¹⁸⁰ Ivi, pp. 225-226.

¹⁸¹ Ivi, p. 227.

¹⁸² Ivi, p. 228 e cfr. p. 215: «ciò che a noi manca non è la materiale cognizione o il contenuto scientifico, ma il tutto, l'organismo, la *forma* scientifica»; «il difetto della forma scientifica è la prima cagione della povertà della speculazione filosofica tra noi»; «così noi abbiamo grandi giureconsulti, ma non una filosofia del diritto; grandi pubblicisti, ma non una filosofia della società; grandi moralisti, ma non una filosofia morale; grandi naturalisti, ma non una filosofia della natura; grandi teologi, ma non una filosofia della religione; per modo che mancandoci la filosofia in ogni cosa, ci manca come la coscienza di ciò che pensiamo e facciamo».

¹⁸³ Ivi, p. 227.

cielo o orizzonte» del sapere assoluto¹⁸⁴, dove scompare l'alterità con la realtà. In Italia, invece, «ciò che ti negano sempre» è proprio «il sapere assoluto»¹⁸⁵. Su questa base, Bertrando si impegnerà a rintracciare, nella *Fenomenologia*, le premesse «per tutta la critica» della filosofia italiana moderna¹⁸⁶, perché, come dichiarò nella lettera a Silvio del 25 maggio 1857, «una critica della filosofia italiana moderna non mi pare che possa essere veramente utile senza la soluzione, e se non nella soluzione, del problema della fenomenologia»¹⁸⁷, che è il problema del carattere della coscienza, di «quella sua maledetta natura, di essere cioè insieme coscienza e autocoscienza, direi quasi *intuito* e *riflessione*: differenza, che è l'anima o il motore del processo dialettico»¹⁸⁸. La coscienza naturale, da cui l'esperienza della coscienza inizia, «non può essere elevata al sapere assoluto, giacché questo presuppone e quella totalità e quel processo», mentre alla coscienza naturale, essendo coscienza immediata, «manca così la *totalità* delle forme, come il processo di queste forme»¹⁸⁹. In realtà, «quando si dice: elevare la coscienza naturale a scienza – si dice già, che la coscienza naturale deve cessare di essere coscienza naturale»; «e così è, se la coscienza fa l'*esperienza* di sé stessa: se tutto il processo è la dialettica stessa delle sue forme; se in lei è quella *dynamis*, che è lo *spirito in sé*; se lo spirito è non solo la totalità delle sue forme, ma il processo di esse»¹⁹⁰.

Il lavoro di Bertrando sulla *Fenomenologia* «non è né poteva essere una semplice traduzione del testo originale»¹⁹¹: «non tanto per l'indole generale della lingua germanica», le cui caratteristiche semantiche e sintattiche erano più che note a Bertrando, che aveva imparato i rudimenti del tedesco durante il suo apprendistato filosofico a Napoli prima del 1848¹⁹², quanto, invece, per le difficoltà connesse con la traduzione «delle espressioni puramente scientifiche» della prosa hegeliana, «le quali non trovano un riscontro nello stato attuale della filosofia in Italia, e quasi direi nessun significato, dove si vogliono semplicemente trasportare nel nostro idioma»¹⁹³. Era dunque importantissima la scelta del «modo» da tenere per la traduzione, «il quale senza alterare il pensiero di Hegel, aiutasse specialmente i giovani studiosi della scienza filosofica», nei quali bisognava riporre «la più bella speranza» per un florido futuro «e direi tutto l'avvenire della patria nostra», «a comprenderlo»¹⁹⁴. La scelta di Bertrando cadde su una esposizione circostanziata e chiara del testo hegeliano, «con esempi e immagini tolte dallo stesso Hegel»: ora abbreviandolo, «ma di rado»; ora volgarizzandolo «quasi letteralmente»; ora richiamando «alla memoria alcuni punti, toccati anteriormente per dare maggior luce a quelli che parevano alquanto difficili»; ma senza abbandonarsi mai al «caso» o cedere all'«arbitrio», e lasciandosi guidare, invece, dall'unico «intendimento di esporre il pensiero hegeliano, e non altro», anche al costo di conservare inalterata «la frase del testo» con le relative difficoltà, quando non si sia potuto «adoperare un'espressione più

¹⁸⁴ B. Spaventa, *Epistolario*, cit., p. 144: lettera a Silvio dell'11 ottobre 1857.

¹⁸⁵ Ivi, p. 140: lettera a Silvio Spaventa del 25 maggio 1857.

¹⁸⁶ Ivi, p. 141: lettera a Silvio Spaventa del 13 luglio 1857.

¹⁸⁷ Ivi, p. 140: lettera a Silvio Spaventa del 25 maggio 1857.

¹⁸⁸ Ivi, p. 142: lettera a Silvio Spaventa del 13 luglio 1857.

¹⁸⁹ Ivi, p. 144: lettera a Silvio Spaventa dell'11 ottobre 1857.

¹⁹⁰ Ivi, pp. 145-146: lettera a Silvio dell'11 ottobre 1857.

¹⁹¹ B. Spaventa, *Studi sopra la filosofia di Hegel*, cit., p. 228.

¹⁹² Cfr. G. Gentile, *Bertrando Spaventa*, cit., p. 12. È Bertrando che lo ricorda nella lettera al fratello Silvio dell'8 marzo 1858 (B. Spaventa, *Epistolario*, cit., p. 154); la lettera contenente il ricordo di Bertrando è stata stampata da B. Croce in S. Spaventa, *Dal 1848 al 1861*, cit., pp. 253-254.

¹⁹³ B. Spaventa, *Studi sopra la filosofia di Hegel*, cit., pp. 228-229.

¹⁹⁴ Ivi, p. 230.

facile», evitando così di «invilire il concetto» e di modificare, «come usano taluni», «le espressioni rigorosamente scientifiche» del gergo hegeliano, con il solo scopo di «renderlo più chiaro»¹⁹⁵.

8. *Critica al pensiero intuitivo*

Per l'attuazione del suo programma, il cui obiettivo, come si è avuto modo di chiarire dall'esame degli *Studii sopra la filosofia di Hegel*, era la restaurazione della «forma scientifica» e del «metodo suo proprio» in Italia, Spaventa, nel testo *Pensieri sull'insegnamento della filosofia*, di poco precedente agli *Studii*, partiva dalla constatazione di una alternativa. Seguendo un metodo «interamente speculativo e rigorosamente scientifico», si può muovere dal concetto stesso dello spirito e determinare così «i suoi momenti essenziali e il loro organismo»: è il metodo deduttivo, anzi «creativo», dal momento che «lo spirito, da generale che è, percorrendo tutti i gradi di realizzazione, diventa concreto senza cessar di essere generale, anzi non è altro che questo stesso divenire», ossia coincide perfettamente con «la scienza stessa nel suo divenire»; ma è di dubbia o scarsa efficacia come strumento didattico, perché «se è vero che questo concetto non si comprende, se non quando è esplicito completamente ed attuato, o sia quando la scienza è costruita; si vorrà confessare che sarà difficilissima cosa di procedere a questo modo insegnando, e che la via non essendo a bastanza illuminata, quantunque certa, sarà come un viaggio sotterraneo e con poca coscienza de' mezzi a del fine a cui si giunge»¹⁹⁶. Si può inversamente partire da una manifestazione concreta del principio stesso, e determinare in una tale «forma più larga e più reale», i suoi «momenti e l'organismo», come caratteri essenziali da cui si possa risalire via via «al concetto originale e vero dello spirito», verificando nel corso di questo processo il principio medesimo «ch'era supposto» e che era stato assunto in partenza come ipotesi¹⁹⁷. In questo modo, si «suppone il concetto dello spirito nella mente di chi si fa ad insegnar la scienza»; il maestro non ha quindi bisogno di cominciare da «una semplice definizione, la quale spesso riesce ad una vuota rappresentazione» priva di spessore semantico; ma, muovendo dalla «forma più completa e reale, nella quale lo spirito si manifesta», può «far vedere che in essa egli è la sostanza, la potenza, la forma e la materia infinitamente attive, ch'egli diventa in essa ciò che è in se medesimo e che non realizza che se stesso e la sua idea»¹⁹⁸.

I motivi per i quali quest'ultimo procedimento è da preferire all'altro si riducevano al fatto che «l'intuito filosofico, tal quale è necessario per costruire, esplicandolo, l'edificio della scienza», non può nascere nelle menti dei giovani immediatamente, ma deve provenire dal concetto stesso dello spirito che «si diffonde in una sfera infinita e rientra in se medesimo e si comprende come tale»¹⁹⁹; si ottenga cioè ponendosi «al centro della creazione del mondo spirituale», e da qui, elevandosi ai «suoi momenti e la sua forma», giungere al punto dal quale «incomincia veramente la scienza»²⁰⁰. Era quindi necessario, per la corretta intelligenza ed esplicazione del principio filosofico, trattare anzitutto la filosofia della storia, perché «la forma più reale e più lunga nella quale lo spirito si manifesta, è la storia del mondo», nella quale «lo spirito si manifesta e si realizza come

¹⁹⁵ *Ibid.*

¹⁹⁶ B. Spaventa, *Pensieri sull'insegnamento della filosofia*, cit., p. 836.

¹⁹⁷ *Ivi*, p. 837.

¹⁹⁸ *Ivi*, pp. 837-838.

¹⁹⁹ *Ivi*, p. 838.

²⁰⁰ *Ibid.*

libertà; e tutto il lavoro della storia tende a questo risultato»²⁰¹; occorre poi passare alla filosofia dell'arte e della religione, perché da questa esposizione, nella quale «il contenuto reale» del concetto dello spirito viene fatto meglio conoscere nella sua varietà²⁰², nasca «la coscienza del contenuto vero e de' momenti dell'intuito»²⁰³, che rende possibile la formazione e la comprensione del principio, servendosi dello «studio della storia del mondo, delle belle lettere e della religione»²⁰⁴, le quali «hanno identico il contenuto col concetto dello spirito»²⁰⁵; per giungere infine alla filosofia propriamente detta o scienza dello spirito, nella quale «lo spirito si manifesta a se medesimo nella forma del pensiero assoluto, che è la stessa forma scientifica», cioè «la forma del pensiero o del vero»²⁰⁶; e qui di nuovo: spirito immediato (filosofia della natura), coscienza (fenomenologia dello spirito) e da ultimo logica (scienza dell'idea), «ossia la scienza vera», dove «lo spirito si riconosce nella pura forma del pensiero come spirito, ossia come essere in sé e per sé, come ragione, come realtà assoluta», e dove si comprenda che «il pensiero è l'essere, e che fuori di esso non vi ha che il nulla»²⁰⁷. Lo studio della storia della filosofia interviene infine a chiudere il ciclo, fornendo la prova tangibile dello sviluppo storico del «concetto filosofico» nelle diverse dottrine e «nei differenti sistemi», identificati ora come i «momenti della unità organica, che è il vero»²⁰⁸.

La filosofia hegeliana sembrava offrire il giusto strumento speculativo per penetrare dialetticamente il divenire del reale e intendere la verità della storia. Il metodo intuitivo, al contrario, non offriva gli stessi vantaggi, per via degli esiti intrinsecamente materialistici di quel modo di filosofare, contro i quali, come si vedrà subito, aveva già argomentato Silvio nei suoi articoli politici, evidentemente ripresi e fatti propri da Bertrando nei suoi primi saggi.

Nel complesso percorso delineato nello scritto più importante del periodo, Spaventa aveva voluto «confermare», come 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»²⁰⁹. Il riferimento a Gioberti non era casuale²¹⁰, ma Spaventa indicava altresì il difetto della filosofia italiana

²⁰¹ *Ibid.*

²⁰² *Ivi*, p. 841.

²⁰³ *Ivi*, p. 842.

²⁰⁴ *Ivi*, pp. 842-843.

²⁰⁵ *Ivi*, p. 843.

²⁰⁶ *Ibid.*

²⁰⁷ *Ivi*, p. 844.

²⁰⁸ *Ivi*, p. 845.

²⁰⁹ *Ibid.* Cfr. anche *Studii sopra la filosofia di Hegel*, cit., p. 225: «Il movimento filosofico italiano, impedito a Napoli, dove ebbe principio, debbe come movimento politico ricominciare in Piemonte. Il quale è ormai tempo che risponda coi fatti all'invito e all'esempio del suo gran pensatore, che fu primo a restituire in Italia l'antico, vero, e organico concetto della scienza».

²¹⁰ Nella digressione autobiografica esposta nella prefazione del maggio 1867 ai *Principii di filosofia*, Spaventa vorrà rimarcare la centralità del pensiero di Gioberti, esagerandone la valutazione negativa, per conferire maggiore spessore all'opera del pensatore torinese, in un'ottica di rivalutazione dei filosofi italiani di epoca contemporanea. «Pure, fin d'allora io mirava, in mezzo alle tenebre, lontano lontano, due luci, e n'era tutto innamorato, e avea il lieto presentimento che fossero un medesimo sole in due punti diversi dell'orizzonte. Senza metafore, la filosofia italiana del Risorgimento, e la filosofia tedesca [...]. Solo della presente filosofia italiana io non volea sentir parlare; erano droghe, che mi movevano lo stomaco; Rosmini era per me un *abate*; Gioberti peggio, un *frate*; e il buon Galluppi, sebbene cavaliere della Legion d'onore e amico del Cousin, un *sensista*» (B. Spaventa, *Logica e metafisica*, cit., pp. 19-20). Sul rapporto tra Bertrando Spaventa e Gioberti si veda M. Mustè, *Bertrando Spaventa e Gioberti*, Relazione al convegno *Bertrando Spaventa. Tra coscienza nazionale e filosofia europea*, Chieti, Università degli Studi «G.

nella mancanza di «organica unità» nella filosofia italiana, nel fatto, cioè, che i grandi nomi di Galluppi, Rosmini e Gioberti non riuscivano a costituire «momenti necessari dello stesso tutto», pareggiando in ciò l'antica cultura greca e quella moderna dei tedeschi; un problema che lo indusse a delineare 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»²¹¹) opponeva il sistema inverso, che dalla «storia del mondo» risaliva allo spirito attraverso le figure dell'arte e della religione, per poi articolarne la struttura nella natura, nella fenomenologia e, come conclusione e compimento, nella storia della filosofia. Un percorso, come si vede, molto complesso e articolato, 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»²¹² e si articoli al suo interno in «momenti», senza di cui «sarà sempre una rappresentazione astratta, epperò oscura»²¹³.

9. Collaborazione dei fratelli Spaventa e genesi del loro programma

Oltre a una chiara volontà polemica, attraverso il complesso percorso elaborato da Bertrando, si esprimeva il desiderio di quest'ultimo di porre sotto attento esame la filosofia dell'intuito, nella sua funzione di possibile soluzione al problema del fondamento del filosofare, oscillante tra la via dello psicologismo e quella, contrapposta, dell'ontologismo: due strade egualmente incerte da percorrere, e inadatte, in ogni caso, per schivare l'inevitabile esito materialistico di quel modo di filosofare. Al suo posto, come sappiamo, si inseriva la strada dell'ascesa dalla «forma più completa e reale, nella quale lo spirito si manifesta», al concetto stesso dello spirito; un cammino capace di condurre al «centro della creazione del mondo spirituale», senza implicarne il presupposto, ma facendo in modo che «il concetto dello spirito si formerà lentamente»,

D'Annunzio», 23-24 febbraio 2017, «Studi storici», 1/2017, pp. 91-114; M. Mustè, *Spaventa e Gioberti*, in *Bertrando Spaventa tra unificazione nazionale e filosofia europea*, a cura di M. Mustè, S. Trinchese e G. Vacca, Viella, Roma 2018, pp. 123-145.

²¹¹ B. Spaventa, *Pensieri sull'insegnamento della filosofia*, cit., p. 836.

²¹² Ivi, p. 838. «Il risultato finale della scienza è, che lo spirito si conosce come spirito» (*ibid.*), ma per conseguire questo risultato è necessario seguire il processo di ascesa che conduce alla realizzazione della «forma vera ed assoluta, nella quale esso si manifesta, cioè la forma del pensiero o del vero» (ivi, p. 843), che corrisponde alla forma filosofica. «Ora lo spirito, nella forma del vero, si pone dapprima come immediato, ossia come natura; e questa forma è scienza della natura. La scienza della natura parte dall'idea dello spirito come immediato, e ne deduce la materia, il meccanismo, l'organizzazione, il movimento e le leggi del mondo naturale; il quale a questo modo non sarà più una morta esistenza, ma una manifestazione vivente. – In secondo luogo, si pone come infinita varietà e infinito sviluppo in opposizione a se medesimo nella forma finita del tempo e dello spazio e crea un mondo di fenomeni, che costituiscono la vita della coscienza: questa forma è la scienza dei fenomeni spirituali o la fenomenologia. Qui lo spirito è come separato da sé medesimo, e questa separazione si esprime nella dualità apparente dell'interno e dell'esterno; egli è come sparso in una moltitudine di apparizioni, nelle quali cerca la propria essenza e si affatica di giungere alla conoscenza di se stesso; egli percorre una lunga via, nella quale sostiene durissime prove, e non ottiene il significato della propria natura che negando tutta la serie de' fenomeni come tali. In cosiffatta negazione lo spirito assegna le leggi che regolano lo sviluppo di questi fenomeni; essa è come il divenire del sapere; e la esposizione di questo divenire è la fenomenologia. Finalmente lo spirito si riconosce nella pura forma del pensiero come spirito, ossia come essere in sé e per sé, come ragione, come realtà assoluta; e questa forma è la logica, ossia la scienza vera [...]. Il risultato finale della logica è, che il pensiero come tale è l'essere, e che fuori di esso non vi ha che il nulla» (ivi, p. 844).

²¹³ Ivi, p. 842.

restando al tempo stesso «vero, reale e corrispondente alla sua essenza; e la mente, conscia della sue lunghe fatiche, s'immedesima in esso, come in suo principio e sostanziale pensiero»²¹⁴.

Svelare gli aspetti nascosti del materialismo era già stato il compito che si propose di svolgere il fratello di Bertrando, Silvio, in una serie di articoli politici precedenti al 1850, sui quali vale la pena soffermarsi brevemente, per non tralasciare un elemento importante per la ricostruzione delle fonti di Bertrando, e al tempo stesso per fare chiarezza sulla *vexata quaestio* della paternità di questi articoli, i quali, certamente formati in un clima di intensa collaborazione tra i due fratelli, furono ripresi e fatti propri da Bertrando nei suoi primi saggi, senza poterne assegnare con certezza la paternità. Da questo aspetto è possibile anche risalire al tema del rapporto, anch'esso problematico, tra i due fratelli, i quali, come sembrò a Giovanni Gentile, «concordi in tutti», si erano come «divise le parti», al punto tale che «l'uno attendeva alla speculazione e l'altro alla pratica»²¹⁵. Numerosi luoghi della corrispondenza dei due fratelli, come quelli riguardanti la discussione sulla decadenza della cultura filosofica italiana nel corso dell'età moderna²¹⁶, consentono di stabilire la parziale veridicità della caratterizzazione gentiliana e, se non altro, di smentire l'evidenza di una scissione così netta tra i profili psicologici dei due fratelli (con la tendenza, l'uno, a estraniarsi da ogni partecipazione diretta all'azione e, l'altro, a servirsi in maniera passiva di una elaborazione teorica aliena al suo operato).

Gli stessi luoghi della corrispondenza dei due fratelli consentono senz'altro di attribuire a Silvio la paternità diretta di uno scritto molto importante sul carattere e il significato della filosofia italiana del secolo decimosesto, e sul tema – che prese corpo, insieme al primo, nella successiva produzione di Bertrando – della decadenza della

²¹⁴ Ivi, p. 838.

²¹⁵ G. Gentile, *Bertrando Spaventa*, cit., pp. 21-22; sulla caratterizzazione psicologica di Bertrando e sul tema della collaborazione dei fratelli Spaventa cfr. I. Cubeddu, *Bertrando Spaventa*, cit., pp. 31-35.

²¹⁶ Come segnala Italo Cubeddu, *Bertrando Spaventa*, cit., pp. 34-35 nota 3: in una lettera al fratello del 21 dicembre 1854, Silvio rivendica implicitamente a sé l'idea per cui i germi della filosofia moderna sarebbero contenuti nel pensiero italiano del Rinascimento: «Il tema che hai per le mani è importante per sé, ma maggiormente importante per la nuova filosofia italiana. Sai che un tempo esso fu l'unico scopo della mia vita intellettuale, l'unica mia ambizione e speranza. Ma ora quel tempo è passato per me. I miei pensieri si sono dispersi nella notte delle sciagure pubbliche e nel buio delle prigioni. Ma tu farai oh quanto meglio di quello che avrei potuto far io». Nella stessa lettera, Silvio si preoccupa di riesporre al fratello (forse perché gli sarebbero servite) le sue idee sull'argomento, sostenendo che l'accertamento delle ragioni che impedirono in Italia il pieno e libero sviluppo del pensiero del secolo XVI condiziona la «cognizione speculativa dell'attitudine filosofica degli italiani, della coscienza cattolica, e della civiltà nuova dei popoli italiani» (Silvio Spaventa, *Dal 1848 al 1861. Lettere, scritti, documenti pubblicati da Benedetto Croce*, 2ª edizione con aggiunte e correzioni, Laterza, Bari 1923, p. 176-178). In una lettera successiva (4 maggio 1855), prendendo spunto dall'invio da parte di Bertrando del saggio su Giordano Bruno, Silvio torna sull'argomento, specificando meglio il valore di quelle ricerche per una corretta comprensione dell'attuale situazione in Italia: «Ti lagni a ragione che la filosofia in Italia non abbia radice nel movimento concreto della vita, e che l'essenza del pensiero moderno non tocchi che esternamente le menti degli italiani: io credo che una comprensione chiara e profonda della nostra filosofia del secolo XVI, dove sono i germi essenziali del pensiero moderno, deposti *in una forma nostra e non altro che nostra*, possa fare questo effetto, di far rientrare la filosofia italiana nel movimento universale dello spirito, con la *proprietà* (carattere proprio) che le compete, e la certezza che essa vi ha adempiuto e vi adempie l'ufficio di un momento essenziale. Il pensiero moderno non diventerà intimo agli italiani, se non quando questi vi riconosceranno sé stessi; e non vi riconosceranno mai se stessi, finché ignoreranno che questo pensiero è mosso dal fondo della loro coscienza, e che esso non è alieno dalla medesima, finché non ravviseranno in esso il fondamento, la ragione e la giustificazione delle loro nuove esigenze, della loro passata declinazione, e dell'avvenire che sperano» (ivi, pp. 181-182).

cultura filosofica italiana di età moderna²¹⁷. Proprio Silvio, infatti, dopo essersi trasferito a Napoli per compiere gli studi in legge e avviarsi, secondo il volere dello zio materno Benedetto Croce (il nonno del filosofo di Pescasseroli), alla carriera di magistrato, aveva aderito al programma degli intellettuali liberali, maturando alcune idee che avranno un seguito nella produzione di Bertrando – anch’egli stabilmente residente a Napoli dal 1841²¹⁸ – e che confluirono nel programma di una rivista che egli stesso fondò intorno al 1844²¹⁹.

L’articolo di Silvio si apre con la constatazione dell’attuale decadenza delle lettere italiane e con la «rumorosa rivolta letteraria» di epoca romantica che, tra i pochi effetti positivi che produsse, ridestò «il gusto degl’italiani dal nullismo in cui giaceva» e stimolò, «con industrie finissime», l’opera di «purgazione del nostro imbastardito idioma»²²⁰. Ma come conseguenza principale determinò il fatto «di trovarci oggi fra una malintesa e più forte reazione contro il passato, ed una oscurità non meno scoraggiante ed impercettibile dell’avvenire»²²¹. Dietro il dramma della decadenza letteraria, che «avvenimenti precipitosi e lagrimevoli» resero definitiva, troncando ogni sforzo «per una ricostruzione solida di principi», si cela il fatto, più grave, della decadenza del pensiero speculativo in Italia: «s’apra qualunque storia della filosofia moderna», osserva l’autore del brano, «e si vedrà quanto poco o nulla si è travagliato in Italia, dopo il sedicesimo secolo, a pro di questa parte primissima dell’umano scibile»²²². Solo le scienze positive, fondate «sull’ottimo metodo naturale», hanno potuto svilupparsi, finché non siano stati negati i mezzi per migliorarle. Ma lo studio delle discipline filosofiche «rimase, nel bel lor risorgere, dove più, dove meno, da noi negletto; o solitario fra le mura del genio, scompagnato dalla pratica e dagli usi della società»²²³. Segue poi un riferimento polemico a Cousin, «l’ecclettico francese, alla coda della scuola di Berlino, il quale, come qualche altro ardito filosofo moderno, «si è piaciuto fare questa nostra decadenza letteraria e politica una necessità, una emanazione della spaventevole idea del tanto predicato Assoluto», arrivando «a dire, che nel Mezzogiorno, dove forse anche gli aggrada di rappresentare la sua immobile idea dell’Unità, mal si saprebbe trovare attitudine propria alla civiltà moderna, oggi in fiore più o meno in tutto il Nord, in cui vede obiettivata la opposta idea del multiplo, attiva, rivoluzionaria e ricalcitante colla prima»²²⁴.

Comincia ora a farsi strada, nell’argomentazione di Silvio, il tema – poi ripreso da Bertrando nella sua più nota teoria della circolazione del pensiero – della continuità tra gli elementi costitutivi del nostro passato e «quelli in cui la moderna Civiltà si misura, e

²¹⁷ Il testo è stato riprodotto da B. Croce in Silvio Spaventa, *Dal 1848 al 1861*, cit., pp. 7-11.

²¹⁸ E qui, come documenta Francesco Fiorentino nella sua *Commemorazione di B. Spaventa*, cit., p. 39 (nell’edizione in estratto dagli «Atti» dell’Accademia di Scienza Morali e Politiche di Napoli, cit., il passo è a p. 3): colmate le lacune della sua istruzione, imparato il tedesco e l’inglese, prese a «studiare testualmente Hegel» e a esporne la dottrina nella «scuola gratuita di filosofia» che aveva deciso di aprire «nella gran sala del Collegio dei Nobili», chiudendosi «nel cerchio di alcuni problemi filosofici» e allontanandosi in tal modo dal fratello Silvio, che, come afferma Croce (in questo non lontano dal giudizio espresso da Gentile nella sua biografia intellettuale su Bertrando), «nutriva più vari interessi e mirava all’azione pratica» (Silvio Spaventa, *Dal 1848 al 1861*, cit., p. 12).

²¹⁹ Cfr. *ivi*, p. 7. Lo scritto è il testo dell’introduzione, che si legge nel primo fascicolo della rivista e che per Croce è «il primo scritto di Silvio Spaventa».

²²⁰ *Ivi*, p. 8.

²²¹ *Ibid.*

²²² *Ibid.*

²²³ *Ibid.*

²²⁴ *Ivi*, p. 9.

sotto lo cui vessillo essa a gran passi si avvanza al suo avvenire»²²⁵. L'argomento è sviluppato da Silvio per confutare, in un modo che Croce non esitò a dichiarare «degnò di nota», la teoria «insolente» della «irrimediabile decadenza della stirpe latina» e del fallimento dell'antica cultura filosofica dell'Occidente, la quale «pur trovò allora, e di poi per parecchi anni, in Italia, qualche seguace», alimentando invidia per «i tedeschi cui spettava ormai di rappresentare il momento della Libertà dello Spirito»²²⁶. In altri termini, per Silvio, gli italiani sono stati i primi «moderni», e quindi non sarà impossibile per loro, ripigliando le loro antiche tradizioni, tornare a intraprendere il cammino della civiltà interrotto agli albori dell'età moderna, e ritrovarsi sulla stessa via dei popoli europei più civili. A tal proposito, l'autore traccia rapidamente il quadro dell'Italia romana e medievale, fino ad arrivare alla civiltà del Rinascimento.

Ora se il passato dell'umanità era in Italia, se tutto il medioevo concentrava tutta la sua luce in questo paese gli elementi dell'avvenire dovevano scaturire dal suo grembo, e quindi, quasi frastagliati dal loro corso naturale della società materiale di quel tempo rifermati tutta sull'antichità, riversarsi in estranee terre, ove lo spirito viveva più vergine e sgombrato da quelli elementi eterogenei, e la società materiale presentava meno intoppi alla loro edificazione. Noi ci fermiamo a questo punto. Da qui parte quella catena segreta, che congiunge a noi tutti i profeti della vita futura, quegli uomini oscuri ed isolati, chiusi in luride prigioni, che spirano nella confidenza dell'avvenire, che li benedirà in nome del Dio che gl'ispirò. Di qui quella tradizione novella dentro un corpo infracidito, privo di forza, tranne quella della propria mole. Essa combacia nella sua aspirazione con quella già svolta ed illuminata fuor del nostro paese, ed anzi ne costituisce il primo filo. Ed, infatti, quante scoperte, celebrate di pertinenza a nazioni straniere, oggi si trovano depositate entro le carte di vecchie cenobiti e prigionieri e perseguitati italiani, fin dalla mezza età! E la civiltà moderna non si avvanza baldanzosa sulle ali di quelle invenzioni e di quelle speranze? Cosicché, illuminando questo passato, svolgendo la dottrina che in sé virtualmente racchiude, fecondando i germi d'ideale, che lo conservano vivo ancora nella mente dei pochi, quanta sorgente di vita e di salute non ne potrebbe divenire per l'universale? Né ci spaventi l'intronar d'orecchio che tutti fanno di grandi nomi stranieri, i quali noi pure veneriamo, né ci dilunghi dall'amore delle proprie cose: ciò che è stato di più grave danno alla nostra patria nei giorni della sua naturale infermità. Così, per esempio, tutti gridano: È Lutero che ispira Descartes; la filosofia moderna viene dal protestantesimo. E ciò può esser vero sino ad un certo punto. Ma, perché noi non abbiamo avuto protestantesimo, non avremo diritto alla filosofia moderna? Sarebbe una conseguenza stranissima nell'ordine retto delle cose umane. Noi ci riserveremo di dimostrare che tutto il movimento filosofico, che oggi agita popoli interi, è venuto egualmente operato nel nostro paese dall'individuo filosofo, letterato, pensatore. Però là quel movimento prende forma ed organizzazione pubblica; qui resta secreto sotto la forma antica, in guardia da persecuzioni, tormenti, e povertà: là soffre tutte le crisi, a cui si assoggetta l'organizzazione d'un pensiero finché non arrivi all'esaurimento di sé stesso; qui, casto e assennato, s'ispira nei patimenti e nei bisogni dell'umanità, senza che la patria rispondesse finora al suo invito, ed osserva con attenzione il corso delle cose con saviezza e pazienza²²⁷.

Attorno a questo tema, sul quale Silvio stabilì che «non è lecito parlar più» nell'introduzione della rivista da lui fondata, nella misura in cui, come dichiarò l'autore, «sarà tema di tutte le nostre fatiche, fedeli sempre mai a questo principio: l'unità dello spirito umano; o, in altri termini, la solidarietà del suo perfezionamento», si chiariva anche questo doppio scopo che la rivista intendeva perseguire: «1. ripigliare le fila sperdute della nostra tradizione, svolgerla in una dottrina, da cui possa rifluire qualche poco di luce sull'ideale incerto che governa il nostro avvenire; 2. rilevare i gradi del suo

²²⁵ *Ibid.*

²²⁶ *Ibid.*

²²⁷ *Ivi*, pp. 9-11.

attuale sviluppo, raccoglierne ed accennare le pratiche conseguenze come dati della manifestazione sociale a cui aspira»²²⁸.

Come si può notare, il programma di Silvio fu ripreso e sviluppato quasi letteralmente da Bertrando²²⁹, ma, prima ancora di divenire parte della rielaborazione di quest'ultimo, fu svolto negli articoli del «Nazionale», giornale politico diretto e compilato in gran parte da Silvio, con l'assidua collaborazione di Bertrando, e pubblicato tra il 1 marzo e il 17 luglio 1848²³⁰.

Il programma si apre con l'indicazione del «principale intendimento» del giornale, che consiste nella volontà «di caldeggiare e promuovere la nazionalità italiana sulle basi della indipendenza che dee fracheggiare tutti i popoli della penisola dalle straniere influenze, e del sistema rappresentativo che debbe assicurarne le libertà e collegarli in unità politica col predominio legale della spiritualissima forza della pubblica opinione»²³¹. L'indipendenza e il sistema rappresentativo costituivano, pertanto, nelle indicazioni generali del programma del giornale, le necessarie premesse per il raggiungimento dello scopo ultimo, individuato nel computo svolgimento della nazionalità italiana. Nella esplicitazione delle altre finalità del giornale, si sosteneva la necessità di promulgare una costituzione che rispecchiasse la ridestata coscienza della nazionalità italiana, sulla base del riconoscimento dell'assurdità del riformismo e della pericolosità di cedere alle tentazioni di un compromesso con il governo, nel quale si nasconde il possibile gioco dell'impulso reazionario e dell'autoritarismo, prodotti mostruosi di un materialismo e un individualismo anacronistici. Si sostenevano altresì il principio della «sovranità del popolo», ma che «la potestà delegata debba essere liberamente esercitata perché sia forte, e che non s'abbia altro freno che quello della Legge e della pubblica opinione», espressa attraverso la libertà di stampa e di associazione²³². Si manifestava il proposito di opporsi alle violenze provocate dall'alto, come a quelle derivate dalla «piazza», in nome del rispetto del principio di legalità e del riconoscimento che «il regno della capacità è venuto», e che con esso è giunto anche il tempo di rimettere all'intelligenza di ognuno la facoltà di dirigere l'azione del governo e di porre mano alla cosa pubblica, «secondo il grado della sua superiorità intellettuale e morale»²³³. Lo Stato non può essere, infatti, «un'istituzione arbitraria e dipendente dalla volontà d'alcuno individuo, sia il Principe, sia qualunque altro», e, sebbene «negli slanci

²²⁸ Ivi, p. 11.

²²⁹ Vito Fazio-Allmayer ha scritto: «Nel 1844 Silvio Spaventa fondò a Napoli una rivista, nella Introduzione-programma della quale sono esposte alcune idee che indubbiamente rispecchiano il pensiero di Bertrando (se egli non ne è l'autore)» (*Il problema della nazionalità della filosofia di B. Spaventa*, in V. Fazio-Allmayer, *Il problema morale come problema della costituzione del soggetto e altri saggi*, Le Monnier, Firenze 1942, p. 137).

²³⁰ Il primo editoriale era firmato dai direttori Gennaro Belevi, Gabriele Capuano, Giuseppe del Re, Giuseppe de Simone, Marchese Dragonetti, Giovanni la Cecilia, Alessandro Poerio, Silvio Spaventa, Gaetano Stelzi, Gaetano Trevisani. Seguiva un elenco di collaboratori, più volte modificato nei pochi mesi di vita del giornale, ma il nome di Bertrando non vi figurò mai. Rispetto alla posizione di Fazio-Allmayer, il giudizio di Raffaele De Cesare risulta maggiormente perentorio: «scrisse [*scil.* Bertrando] articoli politici nel 'Nazionale', fondato e diretto dal fratello (*Necrologio*, in «Fanfulla», 4 marzo 1883; rist. in «Giornale critico della filosofia italiana», VII, 1926, pp. 378-382: 379). Un'ampia raccolta di articoli del «Nazionale» si trova nel volume *Silvio Spaventa e i moti del Quarantotto. Articoli dal «Nazionale» e scritti dall'ergastolo di Santo Stefano*, La Scuola di Pitagora Editrice, Napoli 2006, da cui si cita per l'esame degli articoli. Gli articoli fino al n. 48 del 2 maggio 1848 si trovano anche in Silvio Spaventa, *Dal 1848 al 1861*, cit., pp. 19-42.

²³¹ *Silvio Spaventa e i moti del Quarantotto*, cit., p. 33.

²³² Ivi, p. 37.

²³³ Ivi, p. 38.

del cuore sia una delle più potenti leve della politica», per governare non basta frenare il corpo, quasi che l'animo e la mente non fossero i principi che muovono gli affetti e i pensieri, gl'interessi e i diritti dell'uomo; ma il principio del governo di uno Stato è posto più in alto ed è «insidente nella volontà generale dei cittadini»²³⁴. Inevitabile, pertanto, la rivoluzione quando non vi sia accordo tra lo Stato e la società, perché assoluta è per lo Stato la necessità di uscire, ogniquale volta vi incorra, dalla contraddizione col proprio concetto²³⁵; e ciò perché il processo storico è affatto razionale, e logico il ritmo del suo corso. Assurdo, quindi, l'empirismo in politica, fermo alle manifestazioni visibili e non essenziali delle vicende storiche, e non adatto a cogliere in esse altro che una serie di eventi spaventosi, o anche un semplice gioco di interessi privati o fini particolari²³⁶. L'idea è «la razionalità» della rivoluzione, ciò per cui essa «è e vive, ha potere e dignità, abbatte ogni ostacolo, s'impone a tutte le menti, trascina tutti i cuori, rovescia l'esistente, s'impone in luogo di esso e prende un'organica attuazione», pervenendo alla sua concreta attuazione (nella quale consiste la sua «forma» e lo «scopo effettuato»), per mezzo dei uomini, materia e strumento del disegno razionale della storia²³⁷. Lo «sfascio continuo di uomini e cose», che caratterizza l'andamento del processo storico, «non tocca menomamente la sostanza della rivoluzione, anzi è opera sua; tocca solamente coloro ch'essa ripudia, perché più non la comprendono o la rinnegano; tocca i vecchi avanzi della sua prima vittoria, se osassero mai risorgere contro»²³⁸: essi sono solo «gl'individui, non il Popolo»²³⁹. Se da queste considerazioni, che riguardano l'aspetto formale e manifestante della rivoluzione, si passa alla determinazione del suo contenuto, si vedrà chiaramente che «l'idea di ogni rivoluzione è necessariamente l'idea della libertà»: di una libertà non astratta, ma resa concreta e attuale dalla sua applicazione all'«immediato sensibile» costituito dalla nazionalità²⁴⁰, la quale è «una conseguenza del nuovo principio della libertà che informa oggi la storia»²⁴¹, e pertanto «si determina nella indipendenza, nella comune origine, nel comune linguaggio, nella stessa religione, nella stessa tradizione»²⁴². Nel secolo decimottavo si oppose al diritto dei «fatti» e dell'«esistente storico», «che facevano ostacoli allo svolgimento razionale dell'uomo», il diritto della «libertà astratta, del volere libero e del pensiero in sé stesso»; il successivo ritorno delle monarchie è come il segno di un «difetto», dovuto alla mancanza «della personalità vera del diritto», che allora «si aveva come la forma astratta del volere, scompagnata dalla sua concretezza», e che oggi, invece, consiste nella comprensione «di tutte le parti della volontà, di tutti i fini, i bisogni e gl'interessi de' popoli», i quali, dunque, «oggi trovano questa personificazione in sé stessi»: perciò, o la monarchia si farà costituzionale, assecondando e servendo la nazionalità, oppure «i popoli faranno da sé»²⁴³.

²³⁴ Ivi, p. 42.

²³⁵ *Ibid.*

²³⁶ Ivi, p. 59; né le passioni, né l'arbitrio muovono la storia, ma le idee in virtù della loro «intrinseca ragionevolezza: onde conseguita che il loro processo d'attuazione è più continuo e concreto che non sarebbe, se fosse mosso da scomposti affetti e sollevamenti di fantasia» (ivi, p. 65).

²³⁷ Ivi, p. 60.

²³⁸ Ivi, pp. 61-62.

²³⁹ Ivi, p. 62.

²⁴⁰ *Ibid.*

²⁴¹ Ivi, p. 50. «Il principio che oggi governa il mondo è l'idea della libertà de' popoli fondata sulla nazionalità (ivi, p. 49).

²⁴² Ivi, p. 62; «così il concetto della nostra rivoluzione è quello della indipendenza italiana» (ivi, p. 64).

²⁴³ Ivi, pp. 49-50.

L'analisi di Silvio si avvale dei consueti argomenti che si sono già visti all'opera nella trattazione di Bertrando sul tema della nazionalità italiana. Quest'ultimo rilievo fa pensare che Bertrando, presa o meno parte attiva nella redazione del «Nazionale», partecipò senz'altro al cenacolo degli intellettuali che ne animarono il dibattito, attorno alle tematiche indicate nel programma del giornale. Dalla enunciazione delle note che costituiscono il concetto di nazionalità, si comprende perché la rivoluzione teorizzata negli articoli di Silvio (il cui «concetto» è «quello della indipendenza italiana») tenda a spogliarsi del suo carattere «particolare e finito» (già spregiato da intellettuali come Dante, Machiavelli e Alfieri) e a connettersi al «dominio più vasto» e «più sostanziale» della «coscienza italiana»: «la vera personalità d'uomo nato in qualunque canto d'Italia non può aggiungere la sua perfezione che nella personalità italiana»²⁴⁴. I tumulti rivoluzionari a Napoli rivelano l'«inganno» che si cela dietro la caduta del Governo cittadino; «ma il risultato di questo inganno è positivo e grande», perché ci dice che lo Stato «è risorto, ma non è qui: esso è in tutta Italia»²⁴⁵.

Il motivo per il quale lo Stato fu sempre «accidentale e non proprio» per la società italiana è da ricercare nella Chiesa: in questa «forma astrattissima ed universale, più alta e comprensiva della nazionalità», che fece sì che l'infinito e l'eterno si raccogliessero del tutto nella religione²⁴⁶. Ma ora, che «per opera del processo logico della storia questo Infinito fu ritrovato di nuovo nella vita mondana dello spirito, nel pensiero, nelle arti, e nel dritto; ed un uomo tenuto per infallibile, venne a riconoscere che l'infinito della religione è uno coll'Infinito della Società e che Dio regna negl'intelletti ed i cuori come nel proprio cielo che più prende della sua luce»; ora che «quest'uomo dall'alto del Vaticano disse quelle memorabili parole: Iddio è con noi; allora lo Stato italiano fu ricostituito sopra la vera base, la nostra nazionalità fu ravvivata di novello spirito e fu proclamata la nostra indipendenza»²⁴⁷. La storia «esteriore» del Risorgimento italiano comincia qui, con questo evento clamoroso. Ma del Risorgimento italiano c'è poi una «storia intima», che «ha una più alta origine e sebbene più oscura non è meno gloriosa, perché conta i nomi d'infiniti martiri»²⁴⁸. La fede nel progresso dello spirito umano e nella convergenza tra la sfera laica e la sfera religiosa sembrò dovesse definitivamente dissolversi dopo la sconfitta del '48, quando si offrirono nuovi elementi alla riflessione

²⁴⁴ Ivi, p. 52. «Noi non ci pensiamo essere altro la nazionalità che la coscienza dell'Infinito della Società, mediante la medesimezza del linguaggio e la memoria della comune origine: il quale infinito è lo Stato secondo il suo concetto» (ivi, p. 42).

²⁴⁵ Ivi, pp. 51-52. «L'idea dello Stato, ch'è quella dell'Infinito della società, non può congiungersi al concetto senza spirito, che l'Infinito si dovesse cercare qui in una parte estrinseca e particolare del tutto» (ivi, p. 51). «Dello Stato qui non c'è che la forma; lo spirito è in Italia tutta» (ivi, p. 52).

²⁴⁶ Ivi, pp. 42-43.

²⁴⁷ Ivi, p. 43: «Quest'uomo fu Pio IX», e «con Pio IX comincia la storia esteriore del risorgimento italiano» (*ibid.*).

²⁴⁸ *Ibid.* Italo Cubeddu (*Bertrando Spaventa*, cit., p. 43) sostiene di trovarci, con questa opposizione di storia esteriore e storia intima della rivoluzione, di fronte al documento del consenso dato al neoguelfismo, pur tra le riserve di ordine teorico che consentiranno di spiegare, dopo la famosa orazione del 29 aprile al Collegio dei cardinali, il brusco voltafaccia di papa Pio IX, a seguito del quale l'opinione pubblica si divise tra chi, richiamando le posizioni di Machiavelli, considerò impossibile l'accordo del potere temporale della Chiesa con l'unità e l'indipendenza dell'Italia, e chi, come i redattori del «Nazionale», tornò a ripetere che il principio della rivoluzione, inizialmente incarnato dal Pontefice, «anziché nella benevolenza di lui, stava nel progresso reale dello spirito umano medesimo, il quale riconoscendo in sé e in tutte le manifestazioni sue, e specialmente nell'ordine della società la parte divina che lo informa, non poteva non riabbracciarsi colla religione che n'è il culto e la riconoscenza speciale»: allo stesso modo che la religione non poteva non sentirsi «commossa» di questa riacquistata coscienza di sé degli italiani, associandosi «quasi suo malgrado» all'opera intrapresa («Il Nazionale», n. 50 del 5 maggio 1848).

Silvio²⁴⁹ e di Bertrando, che li sviluppò, guardando al metodo della *Fenomenologia dello spirito*, sulla quale si costituì il suo programma di studi di filosofia hegeliana e di «restaurazione compiuta della scienza e del suo metodo dialettico»²⁵⁰, che la *Fenomenologia*, offrendo il modello «del movimento del vero» e «della forma costitutiva di un tal movimento»²⁵¹, poteva fornire, nella consapevolezza che in Italia «la filosofia non ha raggiunto ancora la sua forma scientifica e manca interamente del metodo suo proprio»²⁵².

²⁴⁹ Nel febbraio 1854, Silvio, proponendosi di farlo «con quanto meno ira e lagrime possibile», tentò di svolgere una prima analisi della situazione italiana dopo il '48, sforzandosi di individuare la «contraddizione» che ne motivò il fallimento e di ricavarne qualche indicazione per il futuro. Il lungo frammento, dal titolo *La riazione e il progresso*, è raccolto nel volume S. Spaventa, *Dal 1848 al 1861*, cit., pp. 160-175.

²⁵⁰ B. Spaventa, *Studi sopra la filosofia di Hegel*, cit., p. 228

²⁵¹ Ivi, p. 227.

²⁵² Ivi, p. 228. B. Spaventa, *Pensieri sull'insegnamento della filosofia*, cit., p. 846: «Il metodo che io propongo per l'insegnamento della filosofia ha questo scopo, di restaurare cioè in Italia il concetto filosofico»; e cfr. B. Spaventa, *Epistolario*, cit., p. 122 (lettera a Silvio del 16 giugno 1856): «Immagina una critica della filosofia italiana moderna, per far vedere che il metodo unicamente possibile è quello di Hegel».

Capitolo 2

Filosofia e rivoluzione

1. *Definizione del programma*

Ricordando, nella prefazione ai *Principii di filosofia*, i *Frammenti di studi sulla filosofia italiana del secolo XVI*²⁵³, nati dalla rielaborazione di un discorso pronunciato all'Accademia di filosofia italiana di Torino il 23 giugno 1851 in occasione dell'inaugurazione del nuovo anno, Spaventa afferma che «la conclusione» di tutto il percorso tracciato nella prima fase dei suoi studi «era una brutale caratteristica di tutta la presente filosofia italiana (Mamiani, Rosmini, Gioberti)»²⁵⁴. Nel saggio del 1852, aveva spiegato infatti che «tutte e tre» quelle maniere di filosofare:

non hanno alcuna idea dello spirito, come essere in sé e per sé, come il processo che si genera, si svolge e rientra in sé medesimo, come una cosa con la libertà, anzi la libertà stessa. Tutte e tre negano la natura assoluta del pensiero, la cui essenza è l'essenza stessa dell'essere, le cui determinazioni sono le determinazioni stessa dell'essere, la cui dialettica è la dialettica stessa dell'essere. Tutte e tre negano la identità della natura divina e della natura umana, e però rigettano il principio del mondo moderno, il principio della società cristiana. Tutte e tre negano la scienza, perché questa senza il concetto di quella identità, che è il concetto stesso dello spirito, non è possibile. La prima ha il pregio di essere almeno una dottrina del senso comune, una specie di catechismo. La seconda è il puro nullismo, la terza è il realismo giudaico, è filosofia mosaica²⁵⁵.

Nelle fasi successive della sua opera, come si vedrà, Spaventa sarebbe tornato su quella prima valutazione negativa dei moderni filosofi italiani, per dimostrarne la capacità di innalzarsi, con le loro dottrine, al livello della filosofia dello spirito, che qui gli viene completamente negata, e di raggiungere così i risultati ultimi del progresso speculativo di epoca moderna, incarnati dalla dialettica hegeliana²⁵⁶. Per il momento, invece, l'azione

²⁵³ B. Spaventa, *Frammenti di studi sulla filosofia italiana del secolo XVI*, in Id., *Scritti sul Rinascimento*, cit., pp. 305-315.

²⁵⁴ B. Spaventa, *Logica e metafisica*, cit., p. 26. A questi nomi, come osserva correttamente Giuseppe Landolfi Petrone, andrebbe aggiunto, anche se non strettamente attuale, quello di Pasquale Galluppi, il quale, secondo lo schema di Spaventa è il più spiccatamente lockiano (B. Spaventa, *Scritti sul Rinascimento*, cit., p. 315 nota 278). Il lockismo di Galluppi è trattato da Spaventa principalmente nel saggio del 1856 (ma pubblicato nel 1860) *La filosofia di Kant e la sua relazione colla filosofia italiana*. Il testo è un estratto (di 72 pagine) della voce *Kant*, redatta da Spaventa per la «Nuova Enciclopedia Popolare» di Torino edita da Giuseppe Pomba. L'estratto è ristampato in B. Spaventa, *Opere*, vol. I, cit., pp. 173-255; la versione enciclopedica, da cui si cita, è ristampata in B. Spaventa, *Quattro articoli sulla filosofia tedesca*, cit., pp. 63-165. Il passo sul lockismo di Galluppi è a p. 85: «mentre Kant considera l'intelletto come vera forma della cognizione, non come una facoltà vuota in se stessa, ma come *determinata e determinante*, il Galluppi rinnova la teorica di Locke e non pone altro nel soggetto che l'apprensione e la intelligenza in generale (sensibilità, analisi o decomposizione, sintesi o ricomposizione), e tutti i concetti e tutte le forme le fa derivare dall'*oggetto*».

²⁵⁵ B. Spaventa, *Frammenti di studi sulla filosofia italiana del secolo XVI*, cit., pp. 314-315.

²⁵⁶ Bertrando comunicò al fratello Silvio la sua «scoperta», sopraggiunta al termine delle sue ricerche sui filosofi italiani del Rinascimento, con la lettera del 13 luglio 1857: «Tu riderai, ma pure te lo debbo dire, la mia *scoperta* consiste nell'aver trovato che la certezza sensibile hegeliana è né più né meno che la *percezione intellettuale* di Rosmini, che è il punto da cui comincia il *Nuovo Saggio*, la *sensazione* di Galluppi (contro la quale combatteva tanto il nostro buono D. Ottaviano senza pensare che la sensazione di Galluppi non era quella di Kant – come quella di Rosmini non è quella di Galluppi; che questa è la *coscienza* stessa nel suo primo grado – e la coscienza è impossibile senza l'*oggetto* –, e quella di Kant non appartiene ancora

della «forza prepotente e ingiusta» della Controriforma, aveva comportato la comparsa, in Italia, di filosofie contrarie «alla *forma* della scienza moderna» ed estranee alla «nostra grande tradizione del secolo decimosesto», con l'inevitabile «decadimento» della cultura filosofica italiana²⁵⁷ e la conseguente interruzione del processo di unificazione nazionale, a causa dell'impossibilità per il popolo italiano di maturare la «coscienza di se medesimo e delle sue determinazioni» (e «la nazionalità è la personalità dei popoli»: «così un popolo non è veramente un popolo se non è nazione»)²⁵⁸. L'analisi di Bertrando si fonda su alcune premesse già fissate da Silvio negli articoli del «Nazionale». In particolare, l'idea della necessità di «una riforma e dirò meglio una rivoluzione intellettuale», senza di cui «la rivoluzione politica, affidata alla sola forza materiale o all'aiuto degli stranieri, non sarà duratura»²⁵⁹, è ripresa dall'articolo n. 48 del 2 maggio 1848 dal titolo *La necessità della rivoluzione*: «La forza delle idee», si affermava in esso per sottolineare il rigore concreto delle idee nella conduzione della lotta politica, «si fa oggidì non tanto per rimbalzo nelle passioni, quanto per la loro intrinseca ragionevolezza: onde conseguita che il loro processo d'attuazione è più continuo e concreto che non sarebbe, se fosse mosso da scomposti affetti e sollevamenti di fantasia»²⁶⁰. Sulla base di «queste generalità», Bertrando potrà discendere all'«argomento particolare di *questo lavoro*» sulla filosofia italiana del secolo decimosesto, e affermare che:

ciò che importa massimamente agli italiani si è di rivendicare l'assoluta libertà di pensiero e della ragione umana. Senza di questa, ogni opera di rivoluzione nazionale, ogni tentativo di libertà sarà vano e passeggero. Senza una rivoluzione ideale, sarà impossibile una trasformazione politica²⁶¹.

alla coscienza, come quella di Rosmini, etc.; non pensava che il vero *punto di partenza* – non della scienza, ma della propedeutica della scienza – non può essere altro che la *coscienza* immediata, e tale è la sensazione di Galluppi; che cominciare da un punto inferiore alla coscienza non è cominciare dal fatto del *sapere*; etc.). Che poi Rosmini dal fatto (dall'immediato) della percezione intellettuale risalga all'*Essere possibile* da una parte e alla *sensazione* dall'altra (*intelletto* e *sensibilità* come l'una *accanto* all'altra), e che Galluppi vada innanzi dalla sua *sensazione* mediante la riflessione in generale, etc.: questa è un'altra quistione. Tutti e due mi pare che errino nel *separare* l'intelletto dalla sensibilità, senza vedere che lo spirito come *coscienza* non è altro *immediatamente* se non *intelletto come senso* (e non già senso e *anche* intelletto, o pure da prima *mero senso* e poi intelletto). Trovato questo punto (percez. intellettuale di Rosmini, sensazione di Galluppi, etc.), rimane a vedere chi ha ragione, se costoro o la dialettica hegeliana nel processo che seguono per risolvere il problema della verità del sapere. Etc.» (B. Spaventa, *Epistolario*, cit., pp. 141-142).

²⁵⁷ B. Spaventa, *Frammenti di studi sulla filosofia italiana del secolo XVI*, cit. p. 313. Cfr. *ivi*, p. 309: «Infatti sono ormai più di tre secoli, che mentre le altre nazioni si emancipavano e inauguravano realmente il regno dello spirito e della verità, il regno della ragione e della libertà, una forza prepotente e ingiusta, inesorabile come l'antico destino, ci arrestò nel cammino della civiltà, ci divise dalle nazioni sorelle, estinse i germi e gli elementi della vita nuova, perseguitò e uccise i nostri filosofi, corruppe i nostri artisti, disperse i nostri riformatori, indebolì i nostri stati, guastò la moralità del cuore, violò il libero sentimento religioso, e pose in luogo della scienza l'ignoranza, in luogo dell'amore l'odio, in luogo dell'unione la discordia, in luogo della libertà la cieca obbedienza, in luogo della virtù l'ipocrisia, in luogo della legge l'arbitrio umano, in luogo dello spirito la materia, in luogo della vita la morte. Talché ora noi siamo il risultato d'una contraddizione, il doppio effetto di questo governo stolto e bestiale, e di quella poca scintilla di civiltà vera che tutta non fu estinta, ma rimase occulta presso di noi, e che è divenuta presso le altre nazioni una gran fiamma di vita e di libertà».

²⁵⁸ *Ivi*, p. 312.

²⁵⁹ *Ibid.*

²⁶⁰ Silvio Spaventa e i moti del Quarantotto, cit., p. 65.

²⁶¹ B. Spaventa, *Frammenti di studi sulla filosofia italiana del secolo XVI*, cit. p. 313. Il tema del rapporto tra teoria e pratica, oltre a essere riproposto da Bertrando in termini kantiani, come ha giustamente osservato Giuseppe Landolfi Petrone (B. Spaventa, *Frammenti di studi sulla filosofia italiana del secolo XVI*, cit. p. 313 nota 277), in alcuni articoli sulla rivoluzione pubblicati nel «Progresso» (cfr. *Rivoluzione e utopia. Articoli di Bertrando Spaventa su «Il Progresso»*, in I. Cubeddu, *Bertrando Spaventa pubblicista*

Bertrando porta così chiaramente avanti le premesse teoriche gettate da Silvio nel programma napoletano del 1844 e successivamente sviluppate negli articoli del «Nazionale», proponendosi di «rivendicare all'Italia la eccellenza dell'intelletto speculativo con la esposizione delle dottrine filosofiche de' nostri maggiori, e aprire, per quanto potranno le mie deboli forze, i tesori della scienza alemanna: ecco lo scopo

(giugno-dicembre 1851), «Giornale critico della filosofia italiana», XLII, 1963, pp. 66-93), richiama un altro punto centrale del programma stilato da Silvio per il «Nazionale»: «Certamente noi siamo di credere che negli slanci del cuore sia una delle più potenti leve della politica, e abbiamo in conto di uomini di stato a corta vista coloro che presumendo di essere pratici conoscitori della scienza governativa, lasciano da banda nei loro calcoli, quasi elemento da trascurarsi, tutto il lato simpatico della natura umana, e purché adoprino a soddisfare gli interessi materiali, non accordano che poca importanza ai morali che nell'avanzata civiltà sono i più vivi e imperiosi. Costoro si reputano statisti, perché non sono filosofi. Credono che comandare sia legare il corpo, frenare pur l'anima e resti libera e minacciosa la mente; ma egliino, come già diceva un nostro confratello toscano, sono meccanici e non artisti, ignorando che la mente agita la mole dei pensieri, degli effetti, degli interessi e dei diritti umani, e che per reggerla e soddisfare all'esigenze dello spirito, a ogni grande trasformazione sociale sia d'uopo d'una compiuta riforma» (*Silvio Spaventa e i moti del Quarantotto*, cit., pp. 37-38). L'esigenza di promuovere, per conseguire l'obiettivo della nazionalità e della libertà in Italia, oltre la forza delle armi e dei mezzi materiali, l'assoluta indipendenza del pensiero e della ragione umana, che si era affermata nel «mondo moderno» come «la vera personalità umana» (B. Spaventa, *Frammenti di studi sulla filosofia italiana del secolo XVI*, cit. p. 312), fu ripresa particolarmente nella seconda lettera filosofica inviata al Direttore del «Progresso» e pubblicata sul quotidiano il 9 ottobre 1851. Il testo dell'articolo è stato ristampato, insieme all'altro con il quale costituisce la serie delle due «lettere filosofiche» di Spaventa pubblicate sul foglio torinese (23 agosto e 9 ottobre 1851), da Giovanni Gentile con il titolo *False accuse contro l'hegelismo*, «La Critica», XVIII, 1920, pp. 246-253, 312-320. Il testo è ristampato in B. Spaventa, *Opere*, vol. III, cit., pp. 611-637; cfr. soprattutto ivi, pp. 635-637: «La filosofia, si dice, in un popolo che non è libero ed indipendente non può giovare all'acquisto della nazionalità e della libertà.

Io non sono così fuori di questo mondo da credere che l'Italia debba cacciare gli austriaci, il papa, il re di Napoli, il granduca e i duchi, e divenire veramente libera, con gli esorcismi delle formule speculative, né che la guerra futura sarà combattuta da una schiera di filosofi. Io credo, quanto altri mai, nella potenza degli archibugi, del cannone e della mitraglia, e non ho bisogno di dire che i nostri nemici, di qualunque abito e natura, hanno la pelle così dura, che occorrono più i colpi di bastoni che le conclusioni sillogistiche. Ma non perché le armi sono necessarie e potentissime, è da affermare che le idee siano affatto inefficaci ed oziose. Se le braccia sono qualche cosa in una rivoluzione nazionale, lo spirito e la mente non sono certo una inezia.

E poi vi sono certe cose che non si possono disfare solamente col cannone, e richiedono un'arma più confacente alla loro natura. Se gli Austriaci non sono per noi altro che una *materia armata*, il papa, i cardinali, i preti, i frati, i gesuiti, gli ignorantelli e forse lo stesso Ferdinando Borbone sono metà materia e metà idea; e se l'archibugio è necessario per distruggere la prima, non basta quando si tratta di colpire a morte la seconda. Spesso accade che, stimando quella essere tutto e l'altra nulla, crediamo di aver combattuto l'ultima lotta quando siamo riusciti a disfarla; e poi con grande meraviglia e dolore la vediamo risorgere dalle sue rovine più potente che non era prima. Se ciò avviene, la cagione è che l'idea, a cui quella si appoggia per rialzarsi, non si vede, né si stringe colle mani né si calpesta coi piedi.

Ma checché sia di ciò, se grandissima è l'efficacia delle armi in una rivoluzione nazionale, si fa manifesto ad ognuno che quelle non valgono troppo nella costituzione *organica* della libertà e dell'indipendenza. Se le armi sono buone a distruggere, e, secondo alcuni, anche a mantenere gli Stati, l'unità vera d'una nazione, la libertà e la grandezza d'un popolo non si ottengono che con le grandi idee. E tra queste io non credo sia ultima la filosofia, particolarmente in Italia, dove, ogni legame puramente esteriore essendo inefficace rispetto all'immensa opera dell'unità nazionale, è necessario innanzi tutto un legame interiore per risuscitare l'antico genio della nazione, attenuato nello smembramento.

Questo legame interiore consiste principalmente nella filosofia e nella religione», ma dal momento che la seconda «è stata e sarà sempre la principale cagione della nostra rovina», «non rimane che la filosofia, la quale deve disfare quella forma, già logora ed imprecata da molti», e divenire «religione, la quale nella novella sua forma si svilupperà in tutta la sua grandezza, libertà ed indipendenza».

principale, anzi unico de' miei studi»²⁶². L'anno successivo, nel testo dei *Frammenti*, chiarì meglio l'«intento generale» del suo programma, il quale consisteva nel «dimostrare che la filosofia moderna da Cartesio a Hegel non è che la continuazione della filosofia italiana del secolo decimosesto, come questa era la continuazione dell'antica dopo la scolastica del medio evo, che quella e non le tre maniere sopra considerate è la vera filosofia e che abbracciarla non è ripudiare il genio nazionale, ma ravvivarlo col ridonargli la sua propria essenza»; perché, come affermava:

è tempo ormai che gl'italiani entrino francamente nel campo della intelligenza, che rompano le vecchie catene e divengano liberi pensatori, prima di divenir liberi cittadini. Allora solamente potranno ricordare di essere figli di Bruno, di Galileo e di Machiavelli, allora solamente la memoria del nostro glorioso passato non sarà, com'è al presente, una vergogna²⁶³.

2. *L'influsso delle "Lezioni sulla filosofia della storia"*

Che la Francia fosse il paese in cui continuava a verificarsi concretamente la dialettica dello spirito oggettivo, volta a produrre l'accordo fra lo Stato e la società, al centro del programma del «Nazionale», Bertrando lo poté assumere in maniera diretta da Hegel, il quale, nell'ultimo capitolo delle *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, dal titolo *Die Aufklärung und die Revolution*, aveva dichiarato che il «principio della libertà», che l'accordo fra lo Stato e la società esprime, «rimase per i Tedeschi tranquilla teoria, ma i francesi vollero realizzarlo nella pratica»²⁶⁴. L'assunto hegeliano aveva il significato di una vera e propria evoluzione dello «spirito alemanno», il quale, come affermò Bertrando negli *Studii sopra la filosofia di Hegel* del 1850, «è disceso nel campo dell'attività pratica, nella lotta degli elementi politici e sociali», e aveva cessato «di

²⁶² B. Spaventa, *Studii sopra la filosofia di Hegel*, cit., p. 216.

²⁶³ B. Spaventa, *Frammenti di studi sulla filosofia italiana del secolo XVI*, cit. p. 315. Nel programma del '44, Silvio aveva dichiarato: «Noi ci riserberemo di dimostrare che tutto il movimento filosofico, che oggi agita popoli interi, è venuto egualmente operato nel nostro paese dall'individuo filosofo, letterato, pensatore. Però là quel movimento prende forma ed organizzazione pubblica; qui resta secreto sotto la forma antica, in guardia di persecuzioni, tormenti, e povertà: là soffre tutte le crisi, a cui assoggetta l'organizzazione d'un pensiero finché non arrivi all'esaurimento di sé stesso; qui, casto ed assennato, s'ispira nei patimenti e nei bisogni dell'umanità, senza che la patria rispondesse finora al suo invito, ed osserva con attenzione il corso delle cose con saviezza e pazienza. Ma di ciò non è lecito parlar più. Sarà tema di tutte le nostre fatiche, fedeli sempre mai a questo principio: l'unità dello spirito umano; o, in altri termini, la solidarietà del suo perfezionamento» (S. Spaventa, *Dal 1848 al 1861*, cit., p. 11). A tal fine, individuava, per la sua rivista, questo doppio scopo: «1. ripigliare le fila sperdute della nostra tradizione, svolgerla in una dottrina, da cui possa rifluire qualche poco di luce sull'ideale incerto che governa il nostro avvenire; 2. rilevare i gradi del suo attuale sviluppo, raccoglierne ed accennare le pratiche conseguenze come dati della manifestazione sociale a cui aspira» (*ibid.*).

²⁶⁴ G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, a cura di G. Bonacina e L. Sichirollo, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 360. Il luogo hegeliano risulta centrale anche in Marx ed Engels, i quali, paragonando «la eguaglianza francese con la autocoscienza tedesca», in un passaggio significativo della *Sacra famiglia*, rilevarono «che il secondo principio esprime in tedesco, cioè nel pensiero astratto, ciò che il primo dice in francese, cioè nella lingua della politica e del pensiero intuitivo» (K. Marx - F. Engels, *La sacra famiglia*, a cura di A. Zanardo, Editori Riuniti, Roma 1979, p. 47). Lo spessore di questa analogia venne colto con chiarezza e precisione da Antonio Gramsci, il quale, in un denso luogo del Quaderno 8, ricondusse l'espressione alla originaria «fonte» hegeliana (A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, a cura di V. Gerratana, Quaderno 8, Einaudi, Torino 1975, p. 1066). Tanto nelle lezioni sulla storia della filosofia quanto in quelle sulla filosofia della storia, come Gramsci osservava, Hegel dichiarò effettivamente che il principio della libertà «rimase presso i Tedeschi una tranquilla teoria, ma i Francesi vollero eseguirlo praticamente» (*ibid.*).

apparire, come molti hanno creduto che fosse, una manifestazione puramente razionale», perché si era appunto incontrato, finalmente, «col movimento storico della società francese e della grande isola del mare settentrionale», predisponendo «la reale manifestazione dello spirito universale nella uguaglianza delle nazioni»²⁶⁵. Accolta anche da altri hegeliani, questa linea della hegeliana filosofia della storia, a Bertrando appare riproposta e integrata in uno scritto di Lorenz von Stein, che Spaventa ebbe sicuramente tra le mani e che anzi si propose di tradurre²⁶⁶. Il merito di Stein²⁶⁷ consisteva nell'aver costruito una più elaborata interpretazione e prosecuzione dello svolgimento della storia europea teorizzato da Hegel nelle *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in virtù di un'accurata analisi di una «scienza nuova, la scienza della Società, che si distingue essenzialmente da quella dello Stato»²⁶⁸.

Che l'opera di Stein abbia offerto a Spaventa qualcosa di più che il semplice materiale per alcune battaglie giornalistiche²⁶⁹, lo si può facilmente desumere da una rapida ricostruzione delle tesi centrali del libro. Partendo dalla constatazione che la questione e la rivoluzione sociale sono oggi ineludibili, l'autore spiega che la scienza tedesca ha l'alto compito di riconciliare in sé stessa tutte le contraddizioni del mondo europeo (*Vorrede*, IV). La logica di Hegel, in particolare, avrebbe dovuto ricercare la spiegazione dei moti sociali nati in Francia con la Rivoluzione, cercando di ricondurre a una sintesi superiore le componenti di una figura ancora intatta nel 1789: il Terzo stato, dalla quale, in seguito all'applicazione del principio dell'*égalité* all'industria, si era originata l'opposizione di borghesia e popolo. Era giunto il tempo, secondo Stein, che la scienza provasse a dare spiegazione della nascita di una nuova realtà sociale: il proletariato; una classe ormai consapevole del proprio peso e del proprio valore nella società (l'*Arbeitskraft*), e del suo diritto di appellarsi al principio, comune alle altre realtà sociali, della *freie Persönlichkeit*. L'intervento chiarificatore della scienza era tanto urgente quanto più si manifestavano gli effetti rovinosi del movimento sociale in Europa, aizzato dalla forza mostruosa del

²⁶⁵ B. Spaventa, *Studii sopra la filosofia di Hegel*, cit., p. 219.

²⁶⁶ La notizia sul progetto di Bertrando si deve a Eugenio Garin, il quale, dando conto della pubblicazione del libello antidemocratico del 1880, a cura di Pier Carlo Masini, segnala l'annuncio di una «stamperia degli artisti tipografi» di Torino, che nel 1850 dava per imminente l'uscita della traduzione spaventiana del volume *Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs, Ein Beitrag zur Zeitgeschichte* di Lorenz von Stein (E. Garin, *Un "pamphlet" antidemocratico inedito di B. Spaventa*, «Giornale critico della filosofia italiana», XXXVIII, 1959, pp. 572-574). L'annuncio de *Il Socialismo e il comunismo in Francia*, Supplemento alla storia del secolo per L. Stein professore in Kiel - prima versione italiana dall'originale tedesco, di Bertrando Spaventa, è poi stato ristampato in B. Spaventa, *Scritti inediti e rari (1840-1880)*, a cura di D. D'Orsi, Cedam, Padova 1966, pp. 27-29. La prima edizione del libro di Stein è del 1842; seguì una seconda edizione, riveduta e accresciuta, nel 1848, e infine una terza nel 1850, in tre volumi e con un titolo diverso: *Geschichte der socialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage* (ristampata a Monaco nel 1921). Dai ricordi di Silvio, che, in un inciso inserito nel discorso alla Camera del 26 gennaio 1884 (cfr. S. Spaventa, *La giustizia nell'amministrazione*, a cura di P. Alatri, Einaudi, Torino 1949, p. 182 nota), dichiara di aver letto il libro di Stein nel 1849, e dal foglio della stamperia è possibile desumere che il testo sul quale Spaventa lavorò fu probabilmente quello della prima o, tutt'al più, della seconda edizione. L'indicazione bibliografica dell'edizione del 1842 era già in una rassegna sui *Movimenti delle idee economiche in Alemagna* apparsa nel 1845 su un numero della «Rivista napoletana» (la citazione al volume di Stein si trova a p. 312 del vol. I dell'anno IV), da cui Bertrando avrebbe potuto apprendere la notizia del libro.

²⁶⁷ L'opera di Stein, professore di diritto a Kiel e di scienze politiche a Vienna, è considerata l'atto di nascita della sociologia tedesca.

²⁶⁸ *Il Socialismo e il comunismo in Francia*, cit., p. 27.

²⁶⁹ Sui rapporti tra l'opera di Stein e gli articoli di Spaventa apparsi sul «Progresso» si può vedere I. Cubeddu, *Bertrando Spaventa pubblicista (giugno-dicembre 1851)*, «Giornale critico della filosofia italiana», XLII, 1963, pp. 46-65.

comunismo, che la dissennata applicazione del principio dell'*égalité* al settore della produzione industriale aveva finito per generare nel mondo del proletariato, determinando l'immediato inasprimento dell'opposizione tra servi e padroni. Fedele al vuoto ideale di un Io assolutamente e astrattamente libero, il comunismo, spinto dal «fanatismo della distruzione di ogni ordine esistente» (per richiamare un'espressione hegeliana), persegue l'ideale di un'uguaglianza impossibile da realizzare, che in fin dei conti mette capo alla più assurda delle schiavitù, alla tirannia di tutti su ciascuno. Riconducendolo così ad un semplice prodotto dell'intelletto astratto, Stein può ormai trattare il comunismo come l'effetto di una situazione storica determinata e proiettata già verso il suo superamento, da effettuarsi tramite una scienza in possesso di un principio superiore. Dal punto di vista della negazione, il comunismo è il segnale di un bisogno che il socialismo esprime in positivo nei concetti di «associazione» e «organizzazione del lavoro». Le dottrine di Fourier e di Saint-Simon, assieme ai progressi conseguiti dalla filosofia tedesca nell'ambito della *Rechtsphilosophie*, sono gli estremi di due sviluppi paralleli destinati a convergere, come le esigenze espresse, sul piano degli eventi storici, dalle lotte sociali in Francia e il nuovo principio che la scienza tedesca (per Stein ormai la *Wissenschaft der Gesellschaft*) ha anticipato e ha ora il compito di sintetizzare e sviluppare teoricamente nei sistemi dei suoi filosofi.

È possibile che Spaventa nel 1851, al momento cioè di preparare la traduzione del testo di Stein, conoscesse il libro del sociologo tedesco già da qualche anno. L'opera è ricordata infatti in una rassegna sui *Movimenti delle idee economiche in Alemagna*, apparsa nel 1845 sulla «Rivista napoletana»; sappiamo inoltre che Silvio aveva letto il libro di Stein nel 1849, come risulta da una battuta inserita in un suo discorso alla Camera del 26 gennaio 1884²⁷⁰. Tra i motivi che ispirarono Spaventa dalla lettura del libro vi sono quelli che contraddistinguono la linea maggiormente progressista del suo pensiero di allora, che si resero evidenti in alcune delle più ardue e caratteristiche battaglie giornalistiche condotte dalle colonne del «Progresso», foglio torinese di sinistra, al quale Spaventa collaborò, in qualità di redattore, presumibilmente dal giugno al dicembre 1851²⁷¹.

²⁷⁰ Cfr. *supra*, nota 211.

²⁷¹ Il primo numero del «Progresso» uscì il 7 novembre 1850; vi si dichiarava che il giornale, retto da un «consiglio di direzione» tra i cui membri spicca il nome del fondatore Agostino Depretis (oltre ai deputati Borrella, Cabella, Pescatore, Tecchio e il sacerdote Giuseppe Robecchi), si proponeva di «difendere e far prevalere i principi e la politica dell'attuale opposizione parlamentare», in polemica, soprattutto, con la stampa di ispirazione Cavouriana, con il «Risorgimento» e con la «Croce di Savoia». Tra i nomi dei collaboratori vanno ricordati quelli di Francesco Crispi e di Cesare Correnti, di fatto il vero direttore del quotidiano. Spaventa cominciò presumibilmente a scrivere per il «Progresso» nel giugno 1851, e vi rimase fino alla chiusura del giornale, avvenuta nel dicembre 1851 (l'ultimo numero uscì, sembra, il 31 dicembre). Un primo e importante gruppo di 13 articoli di Spaventa pubblicati per il quotidiano è stato identificato e ristampato da Gentile nel volume *La libertà d'insegnamento* (Vallecchi, Firenze s.d. [ma 1920]); un'edizione più recente di questi 13 articoli è stata pubblicata nell'antologia di scritti del 1851 e 1854-1855, a cura di Felice Alderisio, *Lo Stato moderno e la libertà d'insegnamento* (La Nuova Italia, Firenze 1962). Nello stesso anno (1920), Gentile ristampava in «La Critica» (XIII, 1920, pp. 246-253, 312-320), con il titolo *False accuse contro l'hegelismo*, due «lettere filosofiche» di Spaventa indirizzate al Direttore del quotidiano e pubblicate in esso rispettivamente il 23 agosto e il 9 ottobre 1851. Agli scritti rintracciati da Gentile vanno aggiunti gli articoli identificati da Cubeddu e ristampati nella raccolta dal titolo *Rivoluzione e utopia*, in *Bertrando Spaventa pubblicista (giugno-dicembre 1851)*, cit., pp. 66-93. Sul «Progresso» si veda la prefazione di Giovanni Gentile *La libertà d'insegnamento*, cit., e, sempre di Gentile, l'introduzione a *False accuse contro l'hegelismo*, cit. Sugli articoli di Spaventa apparsi sul «Progresso» si può vedere I. Cubeddu, *Bertrando Spaventa pubblicista (giugno-dicembre 1851)*, cit. pp. 46-65. Sulla collaborazione di Spaventa al «Progresso», con l'individuazione degli articoli che possono essergli più o meno certamente attribuiti, si è soffermato lo stesso Cubeddu, nel saggio citato, pp. 51-52. Recentemente, sullo stesso tema

Riprendendo il tema di Stein, per cui l'eguaglianza applicata al settore della produzione industriale procura l'inasprimento del contrasto tra borghesia e classe dei lavoratori, Spaventa osserva che «finché un uomo non sarà che un semplice *proletario* e gli mancheranno gli strumenti di lavoro, egli non sarà veramente libero e uguale al possidente nell'esercizio del suo diritto politico»²⁷².

Il problema fu ripreso e approfondito, con specifico riferimento al problema della emancipazione dell'individuo umano, in un breve testo dello stesso periodo, rimasto a lungo inedito, dal titolo *Il lavoro e le macchine*²⁷³, che testimonia la fecondità dell'influenza di Stein in questa fase del pensiero di Spaventa, il quale, analizzando l'utilizzo delle macchine nel sistema di lavoro in fabbrica, ritiene le apparecchiature meccaniche non contrarie «né a natura né a ragione»; infatti, anziché essere «nemiche» dell'operaio e «usurpatrici del salario dell'uomo», lo liberano dalla schiavitù dei processi meccanici e della fatica fisica, determinando «la felicità del genere umano» e favorendo il compimento delle «opere spirituali e convenienti alla destinazione d'un essere morale e ragionevole»²⁷⁴. Nella moderna società industriale, pertanto, «i veri schiavi sono le macchine», e così «ora può dirsi con ogni ragione che lo spirito ha vinto la materia!»²⁷⁵. Senza negare la condizione miserevole del proletario, che affligge come una moderna «piaga» le grandi società industriali, Spaventa ne indicava subito il rimedio nell'azione della «meravigliosa intelligenza dell'uomo», la quale, rispecchiando la presenza di un'immanente «astuzia» che governa il mondo, «non è venuta mai meno alle gravi necessità sociali», e «saprà col tempo provvedere anche a questa»²⁷⁶.

L'altra fondamentale battaglia del periodo, sempre fiorita nell'ambito della collaborazione al «Progresso», fu quella per il suffragio universale, che andava condotta nella prospettiva di chi non dimentica, in linea con la posizione di Stein, la minaccia reale delle ineguaglianze sociali, che rischiavano di svuotare di significato il contenuto dei diritti politici e di vanificare gli sforzi di chi lotta per la loro affermazione: «il problema», spiegava Bertrando, «consiste nel trovare la base d'un novello ordine di cose, il quale faccia disparire tutte quelle ineguaglianze sociali che, anziché essere, come pretendono alcuni, l'effetto necessario della natura dell'uomo, sono piuttosto il risultato storico di certi principii, i quali ora la ragione più non riconosce»²⁷⁷. Per questa via, Spaventa chiedeva che l'esercizio dei diritti derivanti dall'affermazione del principio della libertà, che la Rivoluzione francese aveva posto a fondamento della «eguaglianza, non già nelle condizioni sociali, ma nel *diritto pubblico*»²⁷⁸, fosse esteso a ogni cittadino sulla base della creazione di una preliminare ed effettiva eguaglianza sociale, derivante a sua volta dal possesso degli «strumenti del lavoro»²⁷⁹.

Comune a Stein e Spaventa è la fiducia nel sapere e nel progresso della scienza, che offre gli strumenti per il superamento di ogni contraddizione dell'esistente e mette a

è tornato Nicola Capone nello scritto *Spaventa e la nuova immagine del diritto. Gli scritti del «Progresso» del 1851*, in *Bertrando Spaventa tra unificazione nazionale e filosofia europea*, cit., pp. 29-42.

²⁷² B. Spaventa, *Le utopie*, in Id., *Rivoluzione e utopia*, cit., p. 86.

²⁷³ Il testo è stato rintracciato da Domenico D'Orsi, che lo ha ristampato in «Sophia» (XXXI, 1963, n. 3-4, pp. 254-259) e in «Dialoghi» (XI, 1963, n. 3-5, pp. 191-197). Successivamente, il testo di Spaventa è stato incluso nel volume B. Spaventa, *Scritti inediti e rari (1840-1880)*, cit., pp. 35-41, da cui si cita.

²⁷⁴ B. Spaventa, *Il lavoro e le macchine*, cit., pp. 40-41.

²⁷⁵ Ivi, p. 41.

²⁷⁶ Ivi, p. 37.

²⁷⁷ B. Spaventa, *Le utopie*, in Id., *Rivoluzione e utopia*, cit., p. 87.

²⁷⁸ Ivi, p. 73.

²⁷⁹ Ivi, p. 90.

disposizione gli elementi teorici per rimediare ai mali estremi della società, nella cui attuale «riorganizzazione», dovuta a un «progresso» necessario, si nasconde il pericolo di una «voglia irragionevole di tutto distruggere», comune a ogni moto di rinnovamento, «che è obbligo del filosofo e dell'uomo politico studiare», «perché il movimento, regolato dalla sapienza teorica e pratica, non riesca violento e rovinoso»²⁸⁰. Su questa distinzione tra la trasformazione dell'esistente e la comprensione scientifica di essa riposa anche la replica che è opportuno rivolgere a chi, come Domenico Berti, filosofo redattore della rivista antagonista al «Progresso», la «Croce di Savoia», si lascia trascinare da identificazioni troppo facili e superficiali come quelle tra «il socialismo e comunismo moderno», ricondotti entrambi, senza distinzioni, al «risultato necessario» del panteismo hegeliano²⁸¹. In questa posizione, si nasconde il doppio errore che consiste, in primo luogo, nell'identificare e tenere insieme dottrine tra loro anche molto distanti, e come tali incompatibili concettualmente, come quella di Fourier e di Saint-Simon (riconducibili al «puro panteismo») e quella di Proudhon (l'unico che possa considerarsi in qualche modo vicino a Hegel); e, in secondo luogo, nell'avvicinare le posizioni di Considérant e di Luigi Blanch, discendenti diretti di Fourier e Saint-Simon e fautori della negazione dell'individuo in Dio, alla filosofia hegeliana, nella quale, come Spaventa osserva, non c'è traccia della «negazione di Dio, cioè dell'Essere», che si cela dietro il carattere egoistico ed individualistico della società liberale²⁸². Non a caso, Spaventa, sulle orme di Stein, in uno degli scritti precedentemente apparsi sul «Progresso» aveva distinto tra «la manifestazione scientifica, intellettuale» del socialismo in Saint-Simon e Fourier, e «la manifestazione istintiva, naturale e, per modo di dire, brutale del principio sociale» nel comunismo di Babeuf²⁸³.

3. Il «diritto» della rivoluzione

La traduzione dell'opera di Stein, con la quale Bertrando, tra le altre cose, pensava di «provvedere *stabilmente*» al fratello Silvio²⁸⁴, il quale dal 1849 si trovava prigioniero nelle carceri borboniche a scontare una pena per reati politici e oltraggio alla pubblica sicurezza²⁸⁵, non fu mai portata a termine; tuttavia, l'eco della lettura di quelle pagine

²⁸⁰ *Il Socialismo e il comunismo in Francia*, cit., p. 27. In Italia circolavano libelli e opuscoli polemici sui moti socialisti dilaganti in Europa all'epoca. Nel 1850, la contessa Marianna Florenzi Waddington, in un opuscolo pubblicato dalla tipografia Tofani a Firenze, dal titolo *Alcune riflessioni sopra il socialismo e comunismo*, mosse una critica severa ai moderni movimenti di rinnovamento politico e sociale, riconducendoli a una serie di «apparenze fallaci», scatenate dalla confusione di ciò che è «reale» con ciò che è «chimerico», o ciò che «utile» con ciò che è «dannoso», e capaci, in quanto tali, di mettere in discussione «i diritti più sacri», fino a compromettere l'integrità del «consorzio civile», e di determinare l'«estrema ruina» dell'umanità (p. 3).

²⁸¹ B. Spaventa, *False accuse contro l'hegelismo*, cit., p. 616. Ricordo che gli articoli ristampati in questo testo uscirono sul «Progresso» il 23 agosto e il 9 ottobre 1851.

²⁸² Ivi, pp. 622-623.

²⁸³ B. Spaventa, *Le utopie*, in Id., *Rivoluzione e utopia*, cit., p. 74.

²⁸⁴ «La traduzione di Stein è destinata per lui», come dichiarò nella lettera a Pasquale Villari del 14 ottobre 1850 (B. Spaventa, *Epistolario*, cit., p. 38). Bertrando, sin da quando si trovava a Firenze, aveva sempre provveduto al fratello prigioniero a Napoli, inviandogli quasi tutto il suo stipendio di precettore (cfr. F. Gallo, *Dalla patria allo Stato. Bertrando Spaventa, una biografia intellettuale*, Laterza, Bari 2012, p. 35).

²⁸⁵ Cfr. S. Spaventa, *Dal 1848 al 1861*, cit., p. 81. Silvio venne arrestato a Napoli il 19 marzo 1849; Bertrando lo ricorda nel carteggio con lui, ad esempio in una lettera del marzo 1859: «Mio carissimo Silvio, Questa lettera ti troverà libero, dopo dieci anni di carcere. Ricordo ancora, come se fosse oggi, e pure è passato tanto tempo, il giorno 19 marzo 1849, quando in via Toledo fosti arrestato dal commissario

continuò a risuonare con forza nella mente di Bertrando, e a ispirarne l'analisi dell'attuale situazione politica e sociale in Europa. Questa, come ad altri hegeliani, sembrò rispecchiare anche a Bertrando la previsione della hegeliana filosofia della storia, nella quale veniva affermata la continuità tra la Rivoluzione francese e «la rivoluzione *storica mondiale*»²⁸⁶, che tende a realizzare il «concetto della libertà», di cui la storia mondiale «non è altro che lo sviluppo»²⁸⁷. La libertà si configura quindi come il «fine ultimo» dello spirito:

il risultato al quale la storia mondiale ha lavorato, per il quale sono stati offerti sacrifici sul vasto altare della terra e nel corso del tempo in tutta la sua lunghezza. Solo questo fine ultimo, che si realizza e si perfeziona da sé stesso, è l'unico principio permanente nel mutare di tutti gli avvenimenti e di tutte le circostanze, così com'è il vero fattore che agisce in tali mutamenti. Questo fine ultimo è ciò che Dio e il mondo vogliono in comune; ma Dio è il massimo della perfezione, non può perciò volere altro che se stesso, che la sua propria volontà. Ciò che qui chiamiamo l'idea della libertà non è altro che la natura della volontà divina, ovvero è la natura di Dio in genere, è la rappresentazione religiosa della volontà di Dio concepita sotto forma di pensieri. La domanda che dobbiamo porci ora immediatamente può esser solo la seguente: quali mezzi adopera l'idea della libertà per realizzarsi?²⁸⁸.

Si è già visto quali fossero le convinzioni di Bertrando e di Silvio sul tema del rapporto tra teoria e pratica. Per favorire il raggiungimento di risultati duraturi e stabili nei processi politici era necessario promuovere l'attivazione e l'utilizzo di mezzi speculativi. La rivoluzione ha già affermato, grazie all'opera dei filosofi moderni²⁸⁹, il suo «diritto» e la sua necessità, ma ora il sentimento rivoluzionario deve trasformarsi «in un pensiero determinato»²⁹⁰, e per far questo è necessario l'esercizio della filosofia.

Sul piano dei contenuti occorre capire quale direzione dare allo svolgimento del pensiero rivoluzionario. Una volta ottenuta, con la Rivoluzione francese, la libertà politica, si tratta ora di mandare a effetto la «rivoluzione sociale», alla quale appunto è giunto «il pensiero rivoluzionario», che «mira alla riforma della società, dopo aver riformato lo Stato, fondandolo nella sovranità popolare», e quindi «a stabilire la libertà politica», muovendo dalle «conquiste» dalla Rivoluzione del 1789. Tali conquiste, come Spaventa afferma, «non sono che diversi lati, diverse applicazioni del principio unico

Campagna. Ma non ne parliamo più» (B. Spaventa, *Epistolario*, cit., p. 164); oppure, nella lettera del 19 marzo 1880, dove Bertrando afferma: «Oggi fa 31 anno, che tu fosti carcerato. Chi se ne ricorda più? Il mondo fa il suo cammino e non bada a chi soffre, o, come si dice, si sacrifica per esso» (ivi, p. 739). Vi sono altri luoghi del carteggio dove viene ricordato indirettamente l'episodio.

²⁸⁶ G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., p. 366.

²⁸⁷ Ivi, p. 370.

²⁸⁸ Ivi, p. 19.

²⁸⁹ La storia del mondo come storia della libertà che si realizza è opera dei filosofi moderni. Nelle pagine di Voltaire, di Helvétius, di Rousseau si trova esposto «il principio» che alimenta «il dramma meraviglioso» della Rivoluzione francese, che «distrusse gli ordini, le classi, le corporazioni, e proclamò il principio dell'uguaglianza», il quale è all'origine di una «nuova rivoluzione che distruggerà tutte le ineguaglianze sociali; non vi sarà più nobile, né plebeo, né borghese, né proletario; ma vi sarà l'uomo» (B. Spaventa, *Le utopie*, in Id., *Rivoluzione e utopia*, cit., p. 72). La libertà politica conseguita con la Rivoluzione francese implica, in primo luogo, «il principio di sovranità popolare»: «prima della rivoluzione, lo Stato, o sia il potere supremo, aveva fondamento in un diritto o in una volontà superiore al diritto ed alla volontà popolare»; ora, invece, «posto il principio di eguaglianza, non vi ha altro diritto, altra volontà nello Stato, che il diritto e il volere della universalità de' cittadini. Lo Stato è il popolo: il volere dello Stato non è altro che il volere popolare» (*ibid.*). Ciò significa che ogni popolo è «sempre libero di darsi una novella costituzione e di ritogliere agli amministratori del potere supremo il loro mandato» (*ibid.*).

²⁹⁰ B. Spaventa, *Le utopie*, in Id., *Rivoluzione e utopia*, cit., p. 69.

della libertà»: la libertà di pensiero, di parola, di stampa; il riconoscimento della ragione come unica fonte della vita etica; la libertà di culto e l'uguaglianza di tutti di fronte alla legge; la libertà di associazione e di esercizio di attività professionali; la libertà di commercio e scambio tra soggetti economici. Inoltre, come base di questi «articoli fondamentali del nuovo codice umano, che la ragione ha rivelato al mondo, e la rivoluzione ha conquistato a prezzo di tante vittime e di tanto sangue», c'è la «coscienza universale» dell'essere umano «come fine a sé medesimo, come re della terra, sua sede e suo soggiorno», e quindi del suo «diritto assoluto», che a sua volta fa da fondamento e base a «ogni diritto, ogni giustizia, ogni legge»²⁹¹.

4. Idee e utopie

Per difendere le dottrine dei filosofi moderni dall'ironia dei benpensanti, Spaventa individua l'origine delle cosiddette «utopie» nel «sentimento» di una «contraddizione», comune a ogni individuo umano, tra l'essere e il dover essere, «tra la realtà e la destinazione ideale della vita», nella quale consiste anche «il principio del movimento e del progresso delle società umane», senza del quale «o non sarebbe la civiltà o si perpetuerebbe come una forma primitiva ed immobile dello stato naturale»²⁹². Da queste formazioni mentali, che «nascono dal bisogno universalmente sentito dagli uomini, e particolarmente da' cultori della scienza, d'una felicità generale ed indeterminata», che come tale «è sempre il medesimo in ogni tempo e in ogni luogo, e non si differenzia per la qualità, ma piuttosto per la vivacità della sua natura, secondo le diversità degli individui, delle epoche e degli avvenimenti», si distinguono le «idee vive ed efficaci», che «nascono da' bisogni particolari, e in generale dalle condizioni attuali e determinate della vita d'uno stato, d'una nazione o d'un'epoca; e però quantunque possano, come le prime, aver la sembianza di creazioni fantastiche ed ingannevoli, nondimeno contengono un elemento potentissimo di verità, e corrispondono a' problemi nuovi, che si agitano nel seno della società, e vogliono essere presto o tardi risolti»²⁹³. A questo secondo genere di idee appartengono «la democrazia, la solidarietà dei popoli e la riforma sociale», perché «i bisogni, ai quali quelle idee corrispondono, sono veri e reali, né appartengono universalmente a tutti i tempi, ma particolarmente al nostro secolo»²⁹⁴. In primo luogo, infatti, la vittoria della Rivoluzione francese sull'«idea monarchica» (in qualunque forma essa si presenti)²⁹⁵, determinò il trionfo del principio «della libertà assoluta, cioè della libertà senz'altro fondamento e limite che la ragione e l'essenza della personalità umana»²⁹⁶, che accomuna tutti gli individui, senza distinzioni di ceto, di rango o di forza materiale. Questo dimostra che la democrazia, «anziché essere una utopia, come scrivono alcuni, è una necessità ragionevole del nostro tempo», perché non c'è più «vera

²⁹¹ Ivi, pp. 74-75.

²⁹² Ivi, p. 79.

²⁹³ Ivi, p. 80.

²⁹⁴ *Ibid.*

²⁹⁵ Cfr. ivi, p. 83: come «monarchia assoluta» o come «monarchia costituzionale moderna», inclusa la sua variante rappresentata dalla «monarchia costituzionale all'uso inglese». La monarchia costituzionale, in generale, è il mero risultato di una «conciliazione» tra «forze naturalmente opposte», realizzabile in «circostanze eccezionali», come frutto «d'artificio politico» o «di senno civile», ma non può essere assunta come «forma naturale e terminativa di tutte le società». La monarchia costituzionale inglese, pur essendo ancora «possibile per qualche tempo», essendo tuttavia «fondata sul principio, ormai dichiarato ingiusto ed irragionevole, della distinzione del popolo in ordini», è già in declino.

²⁹⁶ Ivi, p. 82.

manifestazione del principio di libertà ed eguaglianza»²⁹⁷. In secondo luogo, pur senza approvare risolutamente «alcuno de' sistemi che, sotto il nome di socialismo o di comunismo, hanno richiamato l'attenzione de' pensatori in Francia, in Inghilterra e in Alemagna, e sono stati cagione di timori e speranze grandi nell'animo de' popoli»²⁹⁸, è possibile affermare che «l'uguaglianza politica» non è «perfetta» né rispondente «al progresso della ragione filosofica», finché non siano tolte tutte «le inuguaglianze sociali»²⁹⁹, che dunque si collocano alla base di un bisogno e un'esigenza concreta. Infine, la «solidarietà dei popoli» non è un sogno irrealizzabile: proprio perché non si fonda sull'idea astratta di uguaglianza, ma «ha radice nella essenza medesima del pensiero»: e dunque, ciò che si toglie e che «l'umanità *perde* nel suo svolgimento progressivo» («la varietà e la diversità naturale e primitiva») viene compensato dall'acquisto dell'«unità nella differenza e distinzione spirituale e storica», che «è come il centro, al quale tende e si avvicina di continuo il movimento del genere umano, o, a dir meglio, quella è che muove e spinge le nazioni sulla loro via, acciò che essa medesima divenga a poco a poco una realtà vera»³⁰⁰.

In quest'ottica, dove si profila il superamento della natura nello spirito, dell'autorità nella libertà, della fede nella ragione o riflessione, dell'unità «come *origine*» nell'unità «come *risultato*», e, in definitiva, della monarchia nella democrazia, la guerra, l'occupazione, la conquista, che «furono i mezzi e le condizioni onde lo spirito del mondo si valse per fabbricare la propria storia e procedere alla unità reale delle nazioni»³⁰¹, si configurano ora come strumenti che «lo spirito del mondo» ha già sorpassato, in nome dell'affermazione del principio della libertà e dell'indipendenza, che rende la guerra non solo ingiusta, ma non più «necessaria né possibile», con la conseguente dimostrazione della perfetta realizzabilità della «solidarietà dei governi», a cui la storia dell'umanità tende come «una lenta e necessaria preparazione»³⁰². A tal proposito, Spaventa può affermare che la «guerra grande e terribile, quale è quella della nazionalità e della libertà dei popoli oppressi», che «pur troppo» ancora «rimane a fare», sarà anche «l'ultima che desolerà la terra» e che preparerà l'umanità alla definitiva attuazione della «fratellanza delle nazioni», in cui consiste «l'esplicazione più perfetta del principio di libertà e di eguaglianza, il quale è stato la prima cagione del movimento rivoluzionario dello scorso secolo»³⁰³.

5. “False accuse” contro la filosofia di Hegel

Come si è visto, la distinzione di socialismo e comunismo, ricavata dalla lettura di Stein, consentì a Spaventa di rispondere all'accusa mossa dal redattore della «Croce di Savoia» Domenico Berti, allora professore di filosofia morale all'università di Torino, contro la filosofia di Hegel, tacciata di essere all'origine dei tumulti socialisti e comunisti che si agitavano in Europa. Le due «lettere»³⁰⁴, firmate «uno studente di filosofia»,

²⁹⁷ Ivi, p. 83.

²⁹⁸ *Ibid.*

²⁹⁹ Ivi, p. 86.

³⁰⁰ Ivi, p. 88.

³⁰¹ *Ibid.*

³⁰² Ivi, p. 89.

³⁰³ *Ibid.*

³⁰⁴ Le due «lettere filosofiche» di Spaventa pubblicate sul foglio torinese (23 agosto e 9 ottobre 1851) sono state ristampate da Giovanni Gentile con il titolo *False accuse contro l'hegelismo* in «La Critica»,

costituiscono la risposta di Spaventa all'articolo di Berti dal titolo *Il diritto individuale e il panteismo in politica*, pubblicato sulla «Croce di Savoia» il 28 agosto 1851. Il dibattito, che avrebbe dovuto proseguire nel botta e risposta sulle due testate, si arrestò improvvisamente a causa della chiusura inaspettata del «Progresso» dopo il colpo di stato in Francia del 2 dicembre. Avvalendosi di Michelet e delle tradizionali fonti sulla storia della scuola hegeliana³⁰⁵, Spaventa riconosce nella tendenza di «estrema sinistra», alla quale appartiene la dottrina di Feuerbach, «la sola che possa essere ragionevolmente tacciata di favorire il socialismo, e, se così vuolsi, anche il comunismo»: «le altre», al contrario, «non hanno alcuna relazione co' sistemi sociali che si sono sviluppati in Germania ed in Francia: e ciò è così vero che i filosofi che appartengono a quelle categorie non riconoscono gli altri come discepoli fedeli del gran maestro. E però è un errore imperdonabile il dire, come fa lo scrittore dell'articolo: "il comunismo e il socialismo uscirono armati dal cervello di Hegel come Minerva dal capo di Giove"»³⁰⁶.

Questo argomento offrì a Spaventa l'occasione per soffermarsi su un altro punto importante, collegato al primo e relativo alla presunta relazione esistente tra la filosofia hegeliana e il panteismo, che «in verità non è nuova» in Italia, dove «Gioberti e Rosmini ne han fatto gran rumore», rilevando, il primo, nella filosofia di Hegel la deviazione panteistica della monadologia leibniziana generata dal cartesianismo³⁰⁷, e, il secondo, una «riproduzione della filosofia indiana, e specialmente di alcune scuole del Buddhismo», che perviene a una forma di «nullismo assoluto» e di «culto di Latria reso all'uomo come al solo Iddio»³⁰⁸. Spaventa replica osservando che «innanzitutto bisogna distinguere panteismo da panteismo»: «il panteismo degli antichi» da quello dei moderni, «di Giordano Bruno» e «di Spinoza»³⁰⁹. Già soltanto questo sarebbe stato sufficiente per rendersi conto «che la dottrina hegeliana non è una riproduzione di alcuno fra quelli, ma l'ultimo e più perfetto grado di sviluppo della speculazione in Germania»³¹⁰. Persino un mediocre conoscitore e interprete della filosofia classica tedesca, come Pasquale Galluppi³¹¹, nelle sue *Lettere sopra Fichte, Schelling ed Hegel* (pubblicate nel primo numero del «Museo di letteratura e filosofia» di Napoli), pur continuando ad attribuire a Schelling e a Hegel la scelta panteistica di identificare Dio con l'assoluto, aveva avuto l'accortezza di assegnare loro due diverse tipologie di panteismo: una forma

XVIII, 1920, pp. 246-253, 312-320. Il testo è ristampato in B. Spaventa, *Opere*, vol. III, cit., pp. 611-637, da cui si cita.

³⁰⁵ C.L. Michelet, *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel*, Zweiter Teil, Verlag von Duncker und Humblot, Berlin 1838, p. 627 e sgg.

³⁰⁶ B. Spaventa, *False accuse contro l'hegelismo*, cit., p. 616.

³⁰⁷ Cfr. Gioberti, *Introduzione allo studio della filosofia*, sulla seconda edizione riveduta e corretta dall'autore, 4 voll., Tipografia Elvetica, Capolago 1846: vol. IV, pp. 123-126.

³⁰⁸ Cfr. A. Rosmini-Serbati, *Psicologia libri dieci*, Tipografia e Libreria di Girolamo Miglio, Novara 1846, pp. 491-492; cfr. anche, dello stesso autore, *Il rinnovamento della filosofia in Italia proposto dal C. T. Mamiani della Rovere*, Tipografia Pogliani, Milano 1836, dove Rosmini espone e discute i principali sistemi di filosofia dall'antichità al presente, e a proposito di Hegel osserva che «l'unificazione dell'essere e del sapere», in cui il filosofo faceva coincidere «l'assoluto vero, non ha mai luogo» (p. 371); e ciò perché il principio della filosofia hegeliana consiste nell'«essere-nulla», nell'essere puro e indeterminato con cui la logica si avvia. In tal senso, come il maestro Schelling «cominciò la filosofia dal troppo», dall'unità di spirito e natura, così Hegel «venne diminuendo il sovrachio del suo maestro riducendosi al troppo poco», all'essere vuoto, privo di determinazioni (p. 360).

³⁰⁹ B. Spaventa, *False accuse contro l'hegelismo*, cit., p. 617.

³¹⁰ *Ibid.*

³¹¹ Galluppi fu autore delle già ricordate *Considerazioni filosofiche su l'idealismo trascendentale*, che Spaventa conosceva e che menziona negli *Studii sopra la filosofia di Hegel* (cit., p. 221) come unica esposizione critica italiana meritevole di essere ricordata sulla dottrina di Fichte.

di «*panteismo emanativo*», simile a quello di Plotino, a Schelling, e una tipologia affatto singolare di «*panteismo idealista*» a Hegel, nella cui dottrina l'Idèa «contiene l'essere e s'identifica coll'essere»³¹². Al pari di quello di Berti, il giudizio di Galluppi non teneva in considerazione il fatto che l'essere per Hegel «non è la sostanza immobile di Spinoza ma la sostanza vivente»: il «*movimento*» del farsi o del prodursi dell'essere, il quale, come lo stesso Hegel aveva spiegato in un luogo della introduzione alla *Fenomenologia dello spirito*, qui fedelmente riprodotto da Spaventa, «non è reale che “inquantoché è il movimento col quale pone sé medesimo, cioè mentreché diviene un altro, si riconcilia con sé stesso”»³¹³. Nella filosofia di Spinoza, viceversa, non c'è spazio per il divenire; nel suo sistema «l'essere è solamente sostanza assoluta, e però senza coscienza: non è *subbietto*, e però non è spirito»; «tutte le cose dispariscono nella infinita immobilità dell'essere», e dunque «il mondo», compatibilmente con la nozione hegeliana di acosmismo, «non è qualche cosa che in Dio, e però come mondo è nulla»³¹⁴. La stessa cosa, «salvo qualche differenza, si può affermare della filosofia di Bruno», ma non per quella di Hegel, dove l'essere «è *subbietto* assoluto»: «laonde, per Hegel, Dio non è fuori del mondo, ma è in quello; e senza il mondo, senza i fenomeni, senza gl'individui, senza la natura, senza la storia, ossia senza il movimento, non sarebbe che una semplice virtualità, un'astrazione, un essere, come egli dice, *in sé*»³¹⁵.

La distinzione tra la filosofia di Hegel e la dottrina di Spinoza, di Bruno e il moderno panteismo nella sua accezione generale consente a Spaventa di dissolvere l'altra grave accusa mossa alla dottrina hegeliana, che la considera come ciò che distrugge la libertà individuale e che annienta la personalità umana. La «ragione» di Hegel è «il contenuto» e «il fondamento assoluto» della libertà, l'elemento universale che fa da base al diritto ed eleva l'individualità umana a «vera personalità»³¹⁶; ma l'assoluto non è poi senza la natura, senza gli individui, senza la storia; la volontà oggettiva non è senza la volontà soggettiva, sebbene questa, da sola, non sia sufficiente a dare legittimità al diritto e alla giustizia, che non esisterebbero, «ossia non vi sarebbe altro diritto che la forza»³¹⁷. Legata all'accusa di negare la libertà individuale al soggetto, vi è l'opinione che vede la filosofia hegeliana costituire un regresso rispetto a quelle di Kant e di Fichte, sostenitrici dei diritti dell'individuo³¹⁸. A una simile opinione, si può rispondere che «se vi ha parte della filosofia, in cui Kant ed Hegel più si accordino, è appunto la filosofia pratica», perché «entrambi hanno cercato di dare all'uomo la coscienza di ciò che egli è, della sua vera natura, cioè di quel fondamento assoluto» di cui si costituisce l'universo etico e giuridico. L'unica effettiva differenza tra le due dottrine consiste nella capacità di determinare «il contenuto della volontà o la ragione stessa», che Hegel realizza, portando avanti l'opera di Kant, il quale, nonostante tutto, «è stato il primo a dare alla morale e al diritto un

³¹² P. Galluppi, *Lettere sopra Fichte, Schelling ed Hegel*, in «Museo di letteratura e filosofia», a. I, 1841, n. 1, p. 38. Il testo prosegue: «date a questa *Idea* l'esistenza assoluta; riguardate questa *Idea* relativamente al suo valore oggettivo, come l'Idealismo volgare riguarda l'insieme di tutte le idee», e «voi avrete il *panteismo idealista* di Hegel» (*ibid.*).

³¹³ B. Spaventa, *False accuse contro l'hegelismo*, cit., p. 617.

³¹⁴ *Ibid.*

³¹⁵ *Ibid.*

³¹⁶ *Ivi*, p. 618.

³¹⁷ *Ibid.*

³¹⁸ Come osserva Cubeddu (*Bertrando Spaventa*, cit., p. 79 nota 2), il giudizio si innesta in una fortunata ricostruzione dell'ultimo pensiero tedesco e ricorre anche nelle pagine di uno scrittore vicino a Spaventa, Cesare Correnti.

fondamento assoluto nella ragione»³¹⁹. Ma, aldilà di questo, l'uno e l'altro hanno indifferentemente cercato di andare oltre la libertà «come semplice forma, come semplice facoltà di volere e di non volere», che «è l'arbitrio, e corrisponde allo stato *naturale*, a ciò che potrebbe dirsi l'*animalità* dell'uomo»³²⁰. Spaventa tornò poi sulla questione nell'articolo su *Schelling*, scritto in occasione della morte del filosofo e pubblicato nel «Cimento» il 14 ottobre 1854³²¹. Citando dall'introduzione del *Vom Ich*, dove Schelling afferma il carattere «rivoluzionario» della filosofia, che precede e condiziona il progresso dell'uomo sulla via dell'unità³²², Spaventa ne attesta l'autenticità del messaggio: è questo il vero Schelling, lo stesso che nel 1795 si aspettava, con Hegel, il compirsi della «rivoluzione» preannunciata dal sistema kantiano³²³.

Seguendo Hegel, di cui Spaventa a questo punto della sua elaborazione tiene saldamente sottomano l'*Enciclopedia* e la *Storia della filosofia* (che si aggiungono alla *Filosofia della storia*, alla *Fenomenologia dello spirito* e alla *Filosofia del Diritto*, già ampiamente utilizzate)³²⁴, nel secondo e ultimo dei saggi che costituiscono la breve serie delle *False accuse contro l'hegelismo*, viene posta all'attenzione dei lettori la funzione della filosofia nella determinazione del vero oggetto della conoscenza, che «è lo stesso pensiero come Essere, principio e causa di tutte le cose»³²⁵. Su questa stessa definizione riposa anche la distinzione tra la filosofia e la religione, la cui «radice», come aveva spiegato Hegel, è riposta «nel pensiero», e il cui scopo è di liberarsi dalla sua «forma sensibile», accostandosi alla «riflessione in generale», e, se riesce, di trasformarsi in «riflessione speculativa», pareggiando la sua essenza con quella della filosofia, che è la «*coscienza pensante*» della religione³²⁶. Se la filosofia è una «manifestazione necessaria dello spirito», da ciò non segue «che ogni Stato o nazione debba avere una filosofia propria ed originale»³²⁷; ma, proprio perché si tratta della forma in cui si esprime «quella parte intima e sostanziale della vita nazionale, che sopravvive alla grandezza ed alla prosperità storica di uno Stato, ed è un momento particolare dello spirito del mondo», la filosofia, tra le diverse sfere della cognizione, è «quella nella quale meno si dimostra l'elemento naturale della nazionalità d'un popolo»³²⁸, e quindi la più «utile al

³¹⁹ B. Spaventa, *False accuse contro l'hegelismo*, cit., p. 621.

³²⁰ Ivi, p. 618.

³²¹ Il testo è ristampato in B. Spaventa, *Scritti inediti e rari (1840-1880)*, cit., pp. 47-58, da cui si cita.

³²² Cfr. F.W.J. Schelling, *Sämtliche Werke*, I, p. 159: «Alle Ideen müssen sich zuvor im Gebiete des Wissen realisirt haben, ehe sie sich in der Geschichte realisiren; und die Menschheit wird nie eines werden, ehe ihr Wissen zur Einheit gediehen ist».

³²³ Queste notizie sono attinte dallo *Hegels Leben* di Karl Rosenkranz (Berlino 1844), una delle fonti utilizzate da Spaventa in questi anni e che viene qui citato la prima volta. Il difetto di Schelling, messo in luce nella parte seguente dell'articolo, consiste nell'aver identificato Dio con una volontà assoluta, priva di necessità razionale. È uno sviluppo che ci si poteva attendere da una filosofia che non intese il vero concetto dell'assoluto e che volle elevare a principio supremo la natura, assumendola come la stessa indifferenza degli opposti. Eppure, nel *Bruno*, Schelling aveva rinnovato il pensiero del Nolano, secondo il quale «profonda magia è sapere trar il contrario dopo aver trovato il punto dell'unione» (*De la causa*, dialogo quinto). Ma solo Hegel tentò questa «deduzione» e intese mostrare nella logica come l'assoluto, «differenziandosi», diventi «necessariamente» natura e spirito (B. Spaventa, *Schelling*, in Id., *Scritti inediti e rari (1840-1880)*, cit., pp. 55-56).

³²⁴ Una precisa e completa ricognizione dei testi hegeliani utilizzati da Spaventa negli articoli che costituiscono la serie *False accuse contro l'hegelismo* si trova in I. Cubeddu, *Bertrando Spaventa*, cit., pp. 77-80.

³²⁵ B. Spaventa, *False accuse contro l'hegelismo*, cit., p. 629.

³²⁶ Ivi, p. 631.

³²⁷ Ivi, p. 632.

³²⁸ *Ibid.*

conseguimento dello scopo nazionale»³²⁹. Ogni popolo rappresenta, infatti, una forma determinata dell'idea, che sopravvive al mutamento delle condizioni storiche nelle quali ebbe origine, trasformandosi «in un'altra determinazione più perfetta dello spirito universale»³³⁰. Di qui l'efficacia della filosofia per l'«acquisto della nazionalità e della libertà»³³¹, specialmente in Italia, dove «la *forma*» assunta dalla religione non giova alla costituzione del «legame interiore» tra i cittadini, e contrasta dunque con l'«opera dell'unità nazionale»³³². Non rimane, quindi, che «la filosofia», la quale dovrà diventare «religione» e svilupparsi «in tutta la sua grandezza, libertà ed indipendenza»³³³.

6. *Gli scritti sulla libertà d'insegnamento*

Il tema del «diritto individuale» fu ripreso e sviluppato, a partire dalle osservazioni svolte nelle *False accuse contro l'hegelismo*, nella sezione finale di un gruppo di 13 articoli del «Progresso» che costituiscono la serie su *La libertà d'insegnamento*³³⁴. Subito prima, lo stesso Domenico Berti contro il quale Spaventa si era rivolto nelle *False accuse*, aveva pubblicato un articolo *Ai compilatori del «Progresso» intorno alla libertà d'insegnamento*³³⁵, nel quale prendeva in esame le principali obiezioni mosse dal «Progresso» all'azione politica governativa sulla libertà di insegnamento (che aveva acconsentito alla formazione di istituti privati parificati in mano al clero). Come era accaduto per la prima delle due «lettere filosofiche» al direttore del «Progresso», anche in questo caso le parole di Berti sulla «Croce di Savoia», offrirono a Spaventa l'occasione

³²⁹ Ivi, p. 636.

³³⁰ Ivi, p. 633.

³³¹ Ivi, p. 635.

³³² Ivi, p. 636.

³³³ Ivi, pp. 636-637.

³³⁴ Il nucleo di scritti che costituisce la serie su *La libertà d'insegnamento* fu identificato e ristampato per la prima volta da Giovanni Gentile nel 1920, in un volume che raccoglie anche i documenti essenziali per seguire e ricostruire la discussione intorno al tema: B. Spaventa, *La libertà d'insegnamento. Una polemica di settant'anni fa*, a cura di G. Gentile, Firenze 1920 (il testo è ristampato in B. Spaventa, *Opere*, vol. III, pp. 673-763). I documenti, illustrati nell'ampia prefazione di Gentile, si possono leggere nell'appendice del volume e comprendono lo scritto di Spaventa *Una riunione dell'Accademia di filosofia italiana*, pubblicato nel «Progresso», oltre ai più importanti articoli di Domenico Berti sullo stesso tema apparsi su «La Croce di Savoia» e «Il Risorgimento». Sono probabilmente di Spaventa altri tre articoli che riguardano la stessa materia e che apparvero sul «Progresso» il 12 agosto 1851 con il titolo *Una lezione ai fautori della libertà d'insegnamento*; il 4 ottobre 1851 con il titolo *La libertà d'insegnamento e il ministro della Pubblica Istruzione*; e il 28 ottobre 1851 con il titolo *La libertà dei Gesuiti* (cfr. I. Cubeddu, *Bertrando Spaventa pubblicista*, cit., p. 52 nota). La sezione finale del gruppo di articoli su *La libertà d'insegnamento* (artt. VIII-XIII) forma una sottoserie dal titolo generale *Filosofia politico-ufficiale*.

«Il diritto, il quale, inquantoché è fondamento dell'organismo sociale, con poca proprietà di linguaggio si chiama *individuale*, sebbene sia nell'individuo – non può essere considerato che come assoluto e senza altro principio che se medesimo. In questo senso esso non appartiene alla complessione particolare dell'individuo, siccome l'ingegno la capacità, la forza, la bellezza, e simili determinazioni; né è una proprietà comune ed astratta, come la figura, la forma e la dimensione; ma è reale insieme ed universale, come la ragione, il pensiero, lo spirito.

Esso non è altro che la libertà, non come arbitrio o semplice potenza del soggetto operativo, ma come principio che muove o indirizza le facoltà di quello, si manifesta negli effetti particolari, rimane e si trasforma quando questi e l'individuo sono spariti, e così diventa la tradizione perpetua, il vero patrimonio del genere umano. Questo patrimonio è quello che si suol chiamare diritto comune, autorità pubblica, giustizia sociale» (B. Spaventa, *La libertà d'insegnamento*, cit., p. 730).

³³⁵ L'articolo di Berti, *Ai compilatori del «Progresso» intorno alla libertà d'insegnamento. Lettera prima*, uscì il 30 agosto 1851 ed è stato ristampato nell'appendice di documenti al termine del volume *La libertà d'insegnamento*, cit., pp. 785-788.

per andare a fondo questa volta sul tema del «libero insegnamento», il quale, essendo «una conseguenza necessaria della libera ragione e delle libertà civile» è «una delle principali forme della diffusione e della manifestazione del pensiero», e come tale non può prescindere dall'esercizio della «libertà di coscienza e di culto»: una condizione preliminare per la corretta configurazione del libero insegnamento, «non tanto per la libertà di religione in sé, quanto perché la religione dello Stato è evidentemente un ostacolo alla libertà d'insegnamento»³³⁶. Un'espressione della libertà che non tenga conto del valore primario dell'individuo nella scelta dell'insegnante e nel giudizio della dottrina insegnata non potrebbe rappresentare la «libertà vera e compiuta d'insegnamento»³³⁷, ma solo una «mezza libertà, una trappola di dispotismo anonimo e irresponsabile»³³⁸.

Sapete che? Eccoci in pace! Fate che questa vostra *libertà d'insegnare contenga* ESPRESSAMENTE *la libertà di studiare, di educare, di credere e di pensare come si vuole*; e noi del miglior animo passiamo alla vostra bandiera armi e bagaglio³³⁹.

Prima che la questione sulla libertà d'insegnamento fosse dibattuta pubblicamente sui giornali, era stata oggetto di una lunga e travagliata discussione in Parlamento³⁴⁰. Il ministro dell'Istruzione Pietro Gioia, chiamato al dicastero da Massimo D'Azeglio l'1 novembre 1850, nella seduta del 13 marzo 1851 fu invitato da Berti a esprimersi in merito all'articolo 58 della Legge 5 ottobre 1848, che disponeva: «Niuna podestà, oltre quelle specificate nella presente legge, avrà diritto d'ingerirsi nella disciplina delle scuole, nel regolamento degli studi, nella collezione dei gradi, nella scelta ed approvazione dei professori e membri delle facoltà universitarie, dei professori, maestri e direttori di spirito delle scuole dipendenti dal Ministero di Pubblica Istruzione». Il ministro Gioia, distinguendo tra la questione in astratto e la questione in concreto, chiedeva che la soluzione al difficile problema fosse rimandata a quando si sarebbe affrontato il tema del riordinamento degli studi universitari. Il deputato Berti propose allora di chiudere qualunque scuola in cui non si accettasse un professore di teologia designato dal Governo, riaccendendo la disputa sugli insegnamenti teologici nei seminari non sorvegliati dal Governo. L'eliminazione del monopolio dell'istruzione di cui la Chiesa godeva in Piemonte dal 1844 era avvertita come una condizione irrinunciabile per realizzare la vera libertà d'insegnamento nello Stato sabauda. La discussione si ingigantì immediatamente durante il dibattito alla Camera. Il deputato Asproni insorse denunciando che «nei seminari non sorvegliati dal Governo s'insegnarono dottrine di lassa morale e corrompitrici che, guastando gli allievi destinati al sacerdozio, erano poi essi causa volontaria ed involontaria del male che facevano nei popoli ai quali quelle dottrine predicavano all'altare», e dichiarando che «nei seminari s'insegna la teologia morale, che è un'arma a doppio taglio, e può condurre, secondoché viene adoperata, alla civiltà e religione del Vangelo, e alla barbarie del Sanfedismo»³⁴¹. A questo punto, si levò improvvisamente il ministro di Marina, Agricoltura e Commercio, conte Cavour, protestando «altamente contro le dottrine esposte dal sig. deputato Asproni»: «io non reputo», così spiegava, «che il Governo debba intromettersi nell'insegnamento dei

³³⁶ B. Spaventa, *La libertà d'insegnamento*, cit., p. 717.

³³⁷ Ivi, p. 719.

³³⁸ Ivi, p. 706.

³³⁹ Ivi, pp. 717-718.

³⁴⁰ Le tappe principali del dibattito parlamentare sono riportate nell'introduzione di Gentile al volume *La libertà d'insegnamento*, cit., pp. 641-672.

³⁴¹ Traggio questa citazione dall'introduzione di Gentile a *La libertà d'insegnamento*, cit., p. 657.

seminari, perché questo sarebbe assolutamente contrario ai principi di libertà sanzionati dallo Statuto, e sarebbe un atto di assolutismo il più funesto che si potrebbe commettere»; «io credo», proseguiva, «che il Governo debba rimanere estraneo all'insegnamento della teologia; e che la vigilanza in questi studi debba essere affidata interamente ai vescovi», i quali, chiosava, «facciano i teologi, e non i deputati; e nella stessa guisa il Governo sia Governo, e non teologo», per modo che «ciascuno eserciti il suo ministero; il potere civile provveda all'insegnamento delle scienze civili, ed il clero vigili sull'insegnamento del clero». «Noi», concludeva, «siamo liberi di credere o non credere, siamo liberi di scegliere per direttore spirituale chi vogliamo. Se nei seminari adunque si insegna una cattiva morale, noi sceglieremo per direttori spirituali teologi, i quali saranno stati alla scuola del sig. Asproni»³⁴².

Nella seduta del giorno seguente, il ministro Cavour riprese la parola, dichiarando che la sua protesta, non premeditata, nasceva dal solo intento di combattere le massime «assolutamente perniciose» della sinistra, intenzionata a promuovere una radicale compressione dell'insegnamento clericale e quindi del principio della libertà, che egli reputava «di suprema importanza». Invitava così l'intera Camera ad «approfittare degli ammaestramenti della storia», e a «non voler combattere l'intolleranza del clero», del quale anch'egli si dichiarava fervente combattente e oppositore, «che coll'applicazione al medesimo delle massime di libertà»:

Forse – spiegava –, giunto a questo punto, qualcuno mi dirà che consente con me nella massima teorica, che conviene nei principii di libertà applicati all'insegnamento ecclesiastico, ma che versiamo in circostanze straordinarie, che siamo in un'epoca di transizione, che quindi è d'uopo adoperare mezzi straordinari onde porre al sicuro le nostre istituzioni dai pericoli e dalle insidie a cui una parte del clero potrebbe per avventura minacciare. A me pare che la premessa su cui si fondano questi timori sia esagerata: non nego esservi nel clero molti individui che lamentano i tempi passati, che sospirano i perduti privilegi, che vorrebbero veder distrutte le libere istituzioni; ma credo pure che la maggioranza del clero abbia ben altri sentimenti. Ed invero non saprei persuadermi come il clero che esce dalle fila cittadine, che appartiene per l'immensa maggioranza a quelle classi che non hanno mai goduti privilegi nel passato, professasse principî contrari allo Statuto. Ma quando anche ciò fosse, sarebbero eglino veramente da temere le insidie del partito clericale? Per provare il contrario mi varrò di un argomento, al quale io veramente non so che cosa si possa rispondere. Se nei tempi passati quando l'assolutismo ed il partito clericale erano strettamente uniti, quando il partito clericale aveva il sussidio del potere civile, quando aveva il monopolio della stampa e dell'insegnamento, se in queste circostanze non è stato da tanto da impedire lo sviluppo, il progresso e quindi il trionfo delle idee liberali, come mai ora che queste hanno gettate profonde radici, come mai ora che possiamo combattere il partito clericale e colla stampa, e coll'insegnamento, e colla parola, come mai possiamo temere realmente che col solo mezzo dell'insegnamento esso ci riconduca al regno delle tenebre?³⁴³

Altri illustri esponenti del parlamento subalpino intervennero personalmente nella discussione alla Camera. Casare Balbo, che si espresse nella stessa seduta in cui parlò Cavour, invitò gli onorevoli colleghi a prestare fede e ad aderire all'unica libertà che fosse stata realmente concessa: «la libertà politica conferitaci dallo Statuto» dell'«immortale Carlo Alberto»: «uno Statuto in cui si entrasse nei particolari della libertà», spiegava, «sarebbe compiutamente inconveniente». Principale intento del Governo sarebbe stato dunque quello di «svolgere mano a mano» tutte le libertà particolari virtualmente espresse nell'unità del documento costituzionale e nel principio che esso attestava. E per non tessere «un inutile encomio della libertà», restringeva il suo discorso al tema della libertà

³⁴² *Ibid.*

³⁴³ Ivi, p. 659.

d'insegnamento, su cui si era cominciato a discutere, auspicando che «le parole dette dagli autorevoli signori ministri, e principalmente quelle dette dal ministro d'agricoltura e commercio», portino nella direzione di una «libertà compiuta», che, nel suo parere, deve «consistere nel mantenere stabilimenti governativi in concorrenza con quelli dei privati»³⁴⁴.

Il ministro Gioia, combattuto dentro e fuori il Parlamento, si dimise nell'ottobre 1851. Il suo posto fu preso da Luigi Carlo Farini, che era stato dei più fieri sostenitori del libero insegnamento. I redattori del «Risorgimento», che aveva ospitato già la critica di Cavour al primo articolo dello Statuto albertino, si riorganizzarono per sviluppare il tema della libertà di insegnamento. Ruggero Bonghi, che aveva scritto per il giornale, il 28 dicembre 1851 tese la mano al ministro nuovo Ministro, codirettore del «Risorgimento», per contrastare le spinte contrarie al principio cavouriano della libertà di insegnamento. «Veggio», gli scriveva, «che il *Risorgimento* ha fortissime brighe col *Progresso*, gazzetta scritta in parte dai miei compaesani: se tu mi facessi mandare il giornale, forse ti aiuterei contro al suo avversario». E concludeva: «Mi procaccerò il *Progresso* d'altronde, e ci avrò gusto a combatterlo»³⁴⁵.

Alla vittoria in Parlamento e al Ministero, non seguì una vera e propria attuazione della libertà d'insegnamento. Nella seduta del 21 novembre 1851, Cavour invitava il Ministro della Pubblica Istruzione a far rispettare le leggi sull'insegnamento della teologia e del diritto canonico, con l'«intenzione d'introdurre dapprima il principio della libertà nella regione dell'alto insegnamento, e quindi col tempo e progressivamente di estendere questo principio all'insegnamento medio e poi al primario». Credeva così di evitare i «gravissimi inconvenienti» dovuti al passaggio repentino «al regime della libertà assoluta», in «un paese il quale per molta serie di secoli stette sotto il regime del monopolio»³⁴⁶. Nella seduta successiva, tutti questi aspetti della travagliata controversia non si tradussero in leggi e in ordinamenti, e di libertà di insegnamento si tornò a parlare solo dopo alcuni anni, in occasione dell'approvazione della Legge Lanza sul riordinamento amministrativo della Pubblica Istruzione, la cui discussione avvenne alla Camera il 22 giugno 1857. Dopo la parentesi parlamentare, la discussione sulla libertà d'insegnamento proseguì, proprio come si era aperta, sulle riviste e sui giornali, e in questa circostanza anche Bertrando Spaventa fece la sua comparsa.

Esponendo il pensiero di Cavour, il giovane scrittore Pier Carlo Boggio cominciò a trattare il tema del libero insegnamento in una serie di articoli apparsi sul «Risorgimento» a partire dal maggio 1850, e pubblicati sotto il titolo *Della libertà d'insegnamento*. Gli articoli del giovane redattore, come osserva Gentile, appassionarono «vivamente gli animi» e promossero una specifica letteratura sul tema³⁴⁷. Luigi Amedeo Melegari, allora professore di Diritto costituzionale, e animatore della rivista «Risorgimento» che dirigeva insieme ad altri collaboratori, fu incaricato di redigere la relazione di una commissione nominata dalla facoltà di Legge per studiare una riforma degli ordinamenti universitari. La relazione, improntata sul principio della libertà d'insegnamento, venne pubblicata, nei primi mesi del 1851, con il titolo *Studi e proposte intorno alla riforma degli ordinamenti universitari*. Domenico Berti, deputato in Parlamento e dal 1849 professore di Filosofia morale all'Università di Torino, prese spunto dalla relazione di Melegari per sviluppare anch'egli il tema ed elaborare un discorso che fu letto presso la Società d'istruzione e

³⁴⁴ Ivi, pp. 661-662.

³⁴⁵ Ivi, p. 667.

³⁴⁶ Ivi, p. 664.

³⁴⁷ Cfr. G. Gentile, Introduzione a *La libertà d'insegnamento*, cit., p. 653.

d'educazione fondata da Vincenzo Gioberti, in occasione dell'adunanza del 15 aprile 1851³⁴⁸. Il 22 giugno di quell'anno, i soci dell'Accademia di filosofia italiana, tra i quali Bertrando Spaventa, si riunirono in una pubblica seduta e discussero ampiamente la questione. Fu in quella circostanza, come ricorda Gentile, che Spaventa lesse, con grave scandalo dell'abate Ranyeri, la sua memoria sulla filosofia pratica di Giordano Bruno³⁴⁹. La discussione sulla libertà d'insegnamento, come scriveva la «Croce di Savoia» nel numero del 24 giugno, preparandosi a darne un sunto compiuto al termine, fu vivissima e «complicatissima», tanto che «non poté trattarsi con sufficiente chiarezza», «sebbene il prof. Bertini», come si legge nell'articolo, «si sia sforzato di ridurla a semplicissimi termini ed il sig. Farini con ordine, chiarezza e rara facilità di eloquio abbia cercato di percorrerla sommariamente considerandola nei suoi molteplici aspetti». Non a caso, infatti, il giovedì seguente l'Accademia di filosofia italiana tornò a riunirsi e a dibattere nuovamente la questione, questa volta con maggior successo. Fu a questo punto che il «Progresso», intervenendo anch'esso nella discussione, volle rendere omaggio alle importanti cose dette dal Berti e dal Mamiani, almeno «nel campo dell'astrazione e della libertà assoluta»³⁵⁰. Lo scrittore (anonimo) di questo elogio, prometteva di trattare un'altra volta della libertà d'insegnamento «in relazione con lo stato del nostro paese»³⁵¹. Questo scrittore anonimo era Bertrando Spaventa, il quale, mantenendo la promessa, dedicò al tema della libertà d'insegnamento 13 articoli (identificati e ristampati da Gentile nel volume *La libertà d'insegnamento*) apparsi sul «Progresso», sempre in forma anonima, tra il 27 luglio 1851 e l'11 dicembre 1851.

Centrale, nell'argomentazione di Spaventa, è il tema della libertà come «diritto» e bene inalienabile dell'individuo umano, emerso nel corso dell'età moderna. In tal senso, chiedersi se «l'insegnamento deve essere libero» equivale a domandarsi se «il pensiero ha il diritto di manifestarsi liberamente nella parola»³⁵². Ciò vuol dire, «parlando in modo assoluto», che non si può negare che l'insegnamento debba essere libero: «chi vuole la libertà», spiega Spaventa, «la vuole in tutto e da per tutto»³⁵³. Ma se dal punto di vista generico si passa alla «realtà» e alla «pratica», si deve fare i conti con il fatto che nella società, «nonostante i progressi della civiltà e la Rivoluzione del passato secolo, a onta delle idee dei filosofi e degli esempi di altre nazioni, dominano, sotto forma più o meno nascoste, l'intolleranza e la superstizione»³⁵⁴ e quindi con il pericolo delle «basse ambizioni»³⁵⁵. È vero che i tempi sono cambiati, che l'opinione pubblica ha maturato la

³⁴⁸ Il discorso di Berti fu riprodotto nel «Risorgimento» tra il 24 e il 27 ottobre 1851, nei numeri 1183, 1184, 1185 e 1187.

³⁴⁹ B. Spaventa, *Principii della filosofia pratica di Giordano Bruno*, in *Saggi di filosofia civile. Tolti dagli Atti dell'Accademia di filosofia italiana e pubblicati dal suo segretario prof. Girolamo Boccoardo*, Tipografia del R. I. de' Sordo-Muti, Genova 1852, pp. 440-470. Il testo è stato ristampato dall'autore nei suoi *Saggi di critica filosofica, politica e religiosa*, vol. I, Stabilimento Tipografico Ghio, Napoli 1867, pp. 139-175. Una recensione ai *Principii* è apparsa nella *Appendice alla filosofia delle scuole italiane* di Ausonio Franchi, Dalla Tipografia Botto, Genova 1853, pp. 217-243.

³⁵⁰ B. Spaventa, *Una riunione dell'Accademia di Filosofia Italiana*, «Progresso», 27 giugno 1851, n. 150. L'articolo è ristampato in appendice a B. Spaventa, *La libertà d'insegnamento*, cit., pp. 765-769; la citazione si trova a p. 769.

³⁵¹ *Ibid.*

³⁵² B. Spaventa, *La libertà d'insegnamento*, cit., p. 674; «Imperocché la libertà d'insegnamento non è altro che il doppio risultato del diritto del pensiero di manifestarsi liberamente, e del diritto che hanno gli uomini alla libera associazione» (*ibid.*).

³⁵³ *Ibid.*

³⁵⁴ *Ivi*, p. 678.

³⁵⁵ *Ivi*, p. 675.

coscienza del diritto e della libertà, la quale, dopo il «dramma meraviglioso» della Rivoluzione francese, era diventata un punto fermo e inalienabile della civiltà a livello universale:

Ma possiamo noi credere in buona pace che l'alto clero in generale e tutti coloro che nella Camera legislativa, nella stampa, ed in ogni faccenda pubblica, per educazione, per istinto, per odii ereditari si mostrano i più fieri nemici delle nostre libere istituzioni, invocano la libertà d'insegnamento perché amano la libertà? Coloro che negano la libertà del pensiero, che sottopongono la ragione ciecamente alla libertà individuale, che sono gli occulti alleati dei nemici d'Italia, che benedicono a tutti i principi traditori della nostra comune patria, sono sinceri quando si affaccendano a volere l'insegnamento libero?

Noi non lo crediamo. Essi invocano la libertà come mezzo per distruggere la libertà medesima³⁵⁶.

Non c'è da meravigliarsi «che il clero, dopo aver perduto il monopolio dell'insegnamento, invochi la libertà per acquistarlo»³⁵⁷. Furono 150 o poco più i gesuiti che il 7 agosto 1814, in piena Restaurazione, si presentarono alla chiesa del Gesù a Roma per assistere all'atto di "restituzione" del loro ordine e delle sue antiche funzioni. Papa Pio VII – il benedettino Barnaba Chiaramonti – a pochi mesi dal suo rientro a Roma dopo la prigionia napoleonica, con la bolla *Sollicitudo omnium ecclesiarum*, ricostituiva ufficialmente la Compagnia di Gesù, soppressa quarantuno anni prima da Clemente XIV con il breve e lapidario *Dominus ac redemptor* del 21 luglio 1773. L'evento della ricostituzione della Compagnia faceva in un certo senso "risorgere" l'antico ordine fondato da Ignazio di Loyola (l'unico soppresso in tutto il Settecento) e riconsegnava i suoi figli al loro antico ruolo di missionari, di scienziati e di educatori; ma soprattutto, come indicò Pio VII, di uomini «remiganti esperti e valorosi». Da quel giorno la Compagnia riprendeva ufficialmente il suo cammino nella storia della Chiesa cattolica, con i suoi seicento religiosi sparsi in tutto il mondo. «Fu un evento», spiega il gesuita e storico Miguel Coll, «che significò per i padri più anziani della Compagnia la fine di un lungo esilio, del dramma vissuto da molti religiosi durante gli anni della soppressione, a cominciare dall'ultimo generale dell'ordine, il fiorentino Lorenzo Ricci, che morì prigioniero tra le mura di Castel Sant'Angelo nel 1775»³⁵⁸. Ma rappresentò anche la fine di una condanna che gravò, per quarantuno anni, su circa ventitremila religiosi, costretti a vagare «quasi come appestati» per l'Europa, e ad essere accolti, nei casi più fortunati, come abati o precettori presso le diocesi o le corti europee. Riprendeva, con la restaurazione dell'Ordine dei Gesuiti, la grande tradizione pedagogica dei missionari, con i collegi e le università che riaprirono, e con un rinnovato e rafforzato programma di evangelizzazione in tutto il mondo. Una Compagnia che ripartiva, insomma, ma che in un certo senso era figlia del Congresso di Vienna, e assunse «le sembianze dell'*Ancien Régime*»³⁵⁹.

All'invio dell'«ultimatum» della «Croce di Savoia» al ministro dell'istruzione Gioia³⁶⁰, al quale veniva chiesta l'applicazione dei principi liberali in materia di insegnamento, Bertrando Spaventa metteva in guardia i suoi lettori dalle insidie di un

³⁵⁶ Ivi, p. 676; «Noi vogliamo il regno della libertà», «ma vogliamo che la libertà sia la vera regina, e non già la vittima che i sacerdoti dell'antichità incoronavano per immolarla sugli altari di un Dio sanguinario» (ivi, pp. 675-676).

³⁵⁷ Ivi, p. 681.

³⁵⁸ F. Rizzi, *1814, il ritorno dei gesuiti*, «Avvenire», sabato 19 luglio 2014.

³⁵⁹ F. Rizzi, articolo cit.

³⁶⁰ *Ultimatum al ministro di P. I.* di Domenico Berti, «Croce di Savoia» 22 agosto 1851, n. 356. L'articolo è ristampato in appendice a B. Spaventa, *La libertà d'insegnamento*, cit., pp. 782-784.

clero restaurato e pronto a riprendere il controllo delle pubbliche istituzioni. «Il clero», scriveva, «rimarrà qual è, disciplinato in formidabili corporazioni, in una permanente e legale società segreta, aprendo le sue scuole quasi gratuitamente, predicando dal pergamo, persuadendo dal confessionale, comandando dall'altare, minacciando al letto gl'infermi, perché a lui solo sia confidata l'educazione della gioventù»; al contrario, «la podestà laica non avrà neppure quel poco diritto, che ora ha, di penetrare, veramente più come esploratrice furtiva che come tutrice autorevole, nei chiusi recinti delle scuole cattoliche e dei seminari»³⁶¹. La Chiesa, insomma, mirava alla restaurazione dell'antico suo dominio sulle istituzioni laiche, minandone la libertà. Per di più, con l'ingresso del cattolicesimo come religione di Stato, come previsto dallo Statuto albertino, il processo di separazione della Chiesa dallo Stato subiva una brusca interruzione, facilitando la realizzazione di un dominio latente della Chiesa sulle libere istituzioni:

Quando in un paese, anche politicamente libero, il sentimento religioso è costretto a manifestarsi in una forma determinata, ed imposta esteriormente da un'autorità riconosciuta dallo Stato, e non esiste la separazione dello spirituale dal temporale, non si può con sincerità affermare che il principio di libertà, unica base ragionevole degli stati moderni, sia pienamente attuato e formi l'essere e la sostanza della vita nazionale³⁶².

La critica, che era la stessa di Cavour al primo articolo dello Statuto, colpiva le contraddizioni di uno Stato soltanto astrattamente libero e in realtà condizionato dalla presenza di una religione ufficiale, influente e vincolante. Ancora una volta, per intendersi sulla libertà d'insegnamento, per Spaventa «la prima quistione a risolvere è la seguente»:

in uno Stato, in cui non esiste la libertà religiosa e la separazione compiuta dello spirituale dal temporale; in cui la forma del culto è imposta da un'autorità unica e privilegiata; in cui questa autorità ha governato per lungo tempo il paese, ed è stata padrona assoluta della pubblica istruzione; in cui i nuovi elementi della libertà civile e politica cominciano appena a metter radice, e sono minacciati dalla reazione europea al di fuori, e da quella autorità privilegiata al di dentro; in cui quelli che più altamente invocano l'insegnamento libero, sono questa medesima autorità e i suoi fautori, nemici d'ogni diritto e d'ogni libertà che non sia un privilegio; in uno Stato, il quale fosse posto in queste condizioni, sarebbe utile ed opportuno applicare il principio assoluto della libertà d'insegnamento?

Noi rispondiamo francamente: No³⁶³.

Era cioè necessario provvedere al soddisfacimento «di alcune condizioni generali, richieste dallo stesso principio d'uguaglianza e di libertà, le quali ora non si trovano nel nostro paese»³⁶⁴, proprio a causa della presenza della chiesa cattolica e della sua lunga influenza sulle istituzioni. «La libertà», infatti, «è tal principio, che tutte le forme nelle quali si realizza vogliono essere ugualmente sviluppate»³⁶⁵, e come libertà di tutti richiede l'eguaglianza di tutti, la parità delle condizioni civili e sociali. In tal senso, «finché una parte della società rimane in possesso di privilegi i quali si risolvono in un'ineguaglianza sociale, noi crediamo giusto di togliere a quella tanto di libertà, che nella concorrenza universale non abbia il potere di restare padrona assoluta del campo»³⁶⁶.

³⁶¹ B. Spaventa, *La libertà d'insegnamento*, cit., p. 705.

³⁶² Ivi, p. 679.

³⁶³ Ivi, p. 680.

³⁶⁴ Ivi, p. 682.

³⁶⁵ Ivi, p. 680.

³⁶⁶ Ivi, p. 682.

Lo scrittore del «Progresso», dietro la cui identità anonima si nascondeva quella di Bertrando Spaventa, conosceva bene gli sviluppi della disputa parlamentare che seguirono lo scontro condotto sui giornali. Ne aveva tracciato un primo e particolareggiato resoconto in occasione del bilancio, pubblicato nel «Progresso» il 27 giugno 1851, delle due adunanze dell'Accademia torinese di filosofia italiana (tenute il 22 e il 26 giugno 1851), di cui faceva parte come socio³⁶⁷. Molti dei giudizi espressi da Bertrando in questa circostanza iniziale vennero poi ripresi e sviluppati negli articoli su *La libertà d'insegnamento*. Fu anzi proprio a partire da questa prima esercitazione critica che il filosofo poté farsi un'idea più precisa e chiara della questione. Se in un primo momento, infatti, anche per non mostrarsi irriverente verso la prestigiosa istituzione culturale che lo aveva accolto quando ne aveva avuto più bisogno, nei primi, difficili mesi dell'esilio, aveva «applaudito» al modo in cui la questione era stata esposta, «nel campo dell'astrazione», si riprometteva ciononostante di tornare a considerare nuovamente la questione per ciò che essa è nel concreto, vale a dire «in relazione con lo stato del nostro paese»³⁶⁸. Così, nel quarto articolo della serie, pubblicato il 20 agosto 1851, tornava con energia sul primo dei quattro discorsi pronunciati in occasione della seconda riunione all'Accademia di filosofia italiana: l'orazione del deputato Carlo Boncompagni, due volte ministro della Pubblica Istruzione nel 1848 e presidente del Comitato torinese dell'Accademia³⁶⁹, che «non vale meglio letta che ascoltata»³⁷⁰. Essa era incentrata sul principio della libertà assoluta del pensiero umano, sulla autonomia della ragione e sul fatto che «nessuna potenza celeste, terrestre o infernale» avesse il diritto di limitare lo sviluppo di un principio ritenuto assoluto e illimitato. L'opposizione esercitata dai critici della libertà d'insegnamento gli appariva quindi come la «negazione della libertà di tutti»³⁷¹. Ma la libertà, come ebbe modo di mostrare lo scrittore del «Progresso», è un «diritto comune», che non ammette vie privilegiate, perché si fonda sul riconoscimento dell'uguaglianza reciproca. «Non è quindi vero, come afferma il cavalier Boncompagni, che coloro i quali tengono la nostra opinione, anziché concedere alla Chiesa a libertà, la

³⁶⁷ *Una riunione dell'Accademia di Filosofia Italiana*, «Progresso» 27 giugno 1851, n. 150. L'articolo è ristampato in appendice a B. Spaventa, *La libertà d'insegnamento*, cit., pp. 765-769. Il fondatore dell'Accademia, Terenzio Mamiani, aveva espressamente chiesto di lui (cfr. B. Spaventa, *Epistolario*, cit., p. 49: lettera a P. Villari dell'11 marzo 1851): «Senti un aneddoto. Mamiani, al quale io non ho mandato il mio lavoro, non già per orgoglio, ma per la mia solita trascurataggine, al quale io non mi son fatto né nominare, né raccomandare, scrive ad un suo amico di aver letto la prima parte del mio articolo, di averlo trovato lucidissimo e dottissimo; che io sarei un prezioso acquisto per l'Accademia Italiana etc.; che è vero che io sono hegeliano, cioè non professo la filosofia italiana (quale?), ma che io sosterrai le parti dell'Alemagna ed essi (gli Accademici) quella dell'Italia, e dalla discussione nascerebbe sempre un bene». Mamiani, in una lettera a Luigi Carlo Farini dell'ottobre 1851, raccomandava all'amico di seguire l'attività dell'Accademia e lo invitava a spronare «lo zelo di Caracciolo, Spaventa, Bertini e di altri veramente devoti allo speculare» (*Epistolario di L. C. Farini*, a cura di L. Rava, Zanichelli, Bologna 1914, vol. III, p. 561). Nei mesi successivi Bertrando fu nominato socio dell'Accademia di filosofia italiana e la sera del 23 giugno 1851 lesse in una pubblica adunanza il saggio *Dei principî della filosofia pratica di G. Bruno*, pubblicato l'anno successivo nei *Saggi di filosofia civile tolti dagli Atti dell'Accademia dal suo segretario prof. Girolamo Boccoardo*, cit. Lo stesso Spaventa, come ricorda Gentile (*Bertrando Spaventa*, cit., pp. 32-33 nota 2) ne curò la recensione nel «Progresso» del 24 giugno 1851, n. 147.

³⁶⁸ B. Spaventa, *Una riunione dell'Accademia di Filosofia Italiana*, cit., p. 769.

³⁶⁹ Il discorso dell'onorevole Boncompagni *Sulla libertà d'insegnamento* fu poi messo per iscritto e pubblicato nel «Risorgimento», n. 1114, 5 agosto 1851 e sgg.

³⁷⁰ B. Spaventa, *La libertà d'insegnamento*, cit., pp. 700-701.

³⁷¹ Carlo Boncompagni, già due volte ministro della P.I. nel 1848, fu presidente del Comitato torinese dell'Accademia di filosofia italiana, e vi lesse, nell'adunanza del 26 giugno 1851, un discorso *Sulla libertà d'insegnamento*, che fu poi messo per iscritto e pubblicato nel «Risorgimento», n. 1114 del 5 agosto 1851.

vogliono negare a tutti»³⁷². La Chiesa è libera di esercitare il proprio magistero tanto quanto ognuno ha il diritto di professare la sua fede: dove non è uguaglianza non è libertà. È vero, come ricorda Spaventa, che la Legge Boncompagni del 4 ottobre 1848 ha sancito la «secolarizzazione delle università», e che «la legge del 9 aprile 1850», la nota Legge Siccardi, «abolì il foro ecclesiastico, dichiarando con ciò i ministri del culto cattolico ritornati alla comune eguaglianza»; ma finché con lo Statuto Albertino la religione cattolica sarà considerata religione di Stato, con il conseguente arresto del processo di separazione tra Stato e Chiesa, «solo il clero è giudice delle cose che insegna come divinamente a lui tramandate», e non ci sarà equilibrio tra le parti³⁷³. Il processo di secolarizzazione delle istituzioni pubbliche, come dimostrano i nuovi ordinamenti, va avanti, «ma le leggi dette più sopra stanno pur sempre»³⁷⁴.

Cavour, che fin dal 1844 si era fatto fiero sostenitore di una libertà estesa anche ai Gesuiti (a condizione però, come sintetizza efficacemente Giovanni Gentile³⁷⁵, che si pensasse prima a potenziare lo strato laico della cultura sabauda), non si discosta dalla linea di Boncompagni criticata da Spaventa. La sua pubblica riprovazione verso l'oltraggio alla libertà di culto, implicato dall'articolo 1 dello Statuto albertino, si equilibra con l'apprezzamento espresso per la seconda parte dello stesso articolo: un principio, precisava, che «non può essere introdotto nella costituzione di un popolo altamente civile, per via indiretta», ma che «deve essere proclamato come una delle basi fondamentali del patto sociale», perché, da questo momento in poi, «non si ometterà più nella Magna Carta italiana, di dichiarare nel modo più esplicito essere ogni coscienza un santuario inviolabile, e doversi accordare a tutti i culti una intera libertà»³⁷⁶. La fiducia di Cavour verso i principi della società liberale era tale da vincere ogni incertezza nella proclamazione di una illimitata libertà di insegnamento. È già nota la polemica scatenata dalle parole del deputato Asproni, alle quali seguirono la lunga replica di Cavour³⁷⁷, che aspirava a una libertà assoluta e senza limiti, senza riconoscere i pericoli che si nascondevano dietro a un principio simile, in uno Stato che non è ancora veramente libero. Le sue parole pronunciate alla Camera nella seduta del 13 marzo 1851 furono giudicate dal «Progresso», nella cui redazione non era ancora subentrato Spaventa, «degne di chi sospira il ritorno trionfale di quei di Loyola; ma indegnissime di un ministro che ha giurato di osservare le leggi, tra le quali è famosa quella dell'ottobre 1848»³⁷⁸ (la Legge Boncompagni), con la quale si era avviato il processo di secolarizzazione dell'insegnamento superiore sia pubblico che privato.

Bertrando Spaventa, che al tempo delle dispute parlamentari non era ancora entrato nella redazione del «Progresso», tornò, da collaboratore del giornale, a insistere sul bisogno di favorire la separazione tra stato e chiesa. «Finché», scriveva, «tra noi rimane in piedi quel sistema d'autorità governativa, *che fa sentire egualmente la forza del suo braccio dal centro a tutti i punti della circonferenza*; finché vi ha una Chiesa dello Stato, ricca, privilegiata, inattaccabile; finché gli stessi fautori della nuova libertà son disposti ad assentire al Governo il diritto d'*ispezione*, precursore del diritto di repressione», le

³⁷² B. Spaventa, *La libertà d'insegnamento*, cit., p. 694.

³⁷³ Ivi, p. 686.

³⁷⁴ *Ibid.*

³⁷⁵ G. Gentile, Introduzione a B. Spaventa, *La libertà d'insegnamento*, cit., p. 650.

³⁷⁶ *Gli scritti del conte di Cavour*, Zanichelli, Bologna 1892, p. 86; luogo citato da Gentile nell'introduzione a *La libertà d'insegnamento*, cit., p. 650.

³⁷⁷ Le dinamiche della vicenda si possono seguire nell'introduzione di Gentile a B. Spaventa, *La libertà d'insegnamento*, cit., pp. 656-663.

³⁷⁸ Luogo citato dal Gentile nell'introduzione a B. Spaventa, *La libertà d'insegnamento*, cit., p. 658.

«condizioni» della «vera e diretta libertà» non sono corrisposte, e per ottenere le «riforme» fondamentali, «le quali sono consentanee ai tempi, e richieste dalle nuove condizioni sociali», tutto è demandato al senso di responsabilità del Governo o all'autorità del Parlamento, cioè a un elemento *empirico* e particolare³⁷⁹. Alle parole di Cavour opponeva che il «*diritto individuale*», pur «vivendo» e albergando nei singoli, se non ha un fondamento assoluto, dà luogo di fatto al dominio dell'arbitrio e degli interessi particolari. Esso, come Spaventa afferma chiosando la *Filosofia del diritto* di Hegel, «è la sostanza e come la materia infinita dell'attività individuale, la quale con tutte le sue facoltà si sviluppa in una serie di forme organiche, nella famiglia, nella società, nello Stato, nella storia», dove l'individuo scompare, dando luogo alla «tradizione perpetua» e al «vero patrimonio del genere umano»³⁸⁰. Esso non ha quindi altro fondamento «che il diritto dell'uomo come uomo, come ragione, come pensiero, come spirito»³⁸¹, che «è assolutamente libero», e «non vi ha potenza che agguagli quella della ragione, del diritto, dell'uomo che vuole essere libero»³⁸². I veri «astratti» sono dunque i dottrinari, i quali «mentre predicano la *libertà* come principio d'ogni autorità, nel fatto innalzano l'edificio sociale sulle rovine di quella, e mettono come base l'arbitrio, l'interesse, la nascita, la grazia di Dio»³⁸³. Chi, come il ministro Cavour, per tener ferma la libertà come principio, vieta la prescrizione di principi illiberali, difende, ancora una volta, il principio astratto della libertà e non si accorge di contraddirsi sul piano della storia, di «questa filosofia pratica, comprensibile per tutti»³⁸⁴. Non si può volere la libertà d'insegnamento senza la libertà di coscienza e di culto³⁸⁵; non si può mantenere un atteggiamento neutrale che si ponga l'obiettivo di tutelare la libertà dell'individuo e poi nei fatti ammettere la separazione della Chiesa e dello Stato, dal momento che «la religione è necessariamente una scienza, una scuola, una filosofia»³⁸⁶, verso la quale lo Stato non può mostrarsi indifferente.

Si trattava di un esplicito attacco alla *Filosofia politico-ufficiale*³⁸⁷, nella quale Spaventa riconosceva «una trasformazione del materialismo»³⁸⁸. Essa, infatti, «dopo aver

³⁷⁹ Ivi, p. 723.

³⁸⁰ Ivi, p. 730. La *Filosofia del diritto* di Hegel era stata tradotta e pubblicata in italiano da Antonio Turchiarulo (Tipografia del Fibreno, Napoli 1848). Cfr. la «Prefazione del traduttore», ivi, p. 11: «Se dunque la sostanza non è che una, se ogni assoluto oggetto è identico all'uomo stesso, il principio della morale non può riporsi fuori di lui, non può essere che quello della libertà, stato in cui l'uomo è in sé stesso libero, non preoccupato dal di fuori, e quasi a sé stesso superiore. Il diritto è l'esistenza esterna del principio della libertà; e siccome questa si avvera nella proprietà, nella famiglia e nello stato, da ciò procede la stupenda trattazione di questa materia nell'opera dell'autore».

³⁸¹ B. Spaventa, *La libertà d'insegnamento*, cit., p. 729.

³⁸² B. Spaventa, *La rivoluzione e l'Italia*, cit., p. 68.

³⁸³ B. Spaventa, *La libertà d'insegnamento*, cit., p. 729.

³⁸⁴ Ivi, p. 725.

³⁸⁵ Cfr. ivi, pp. 709-710.

³⁸⁶ Ivi, p. 708.

³⁸⁷ Gli articoli di Spaventa pubblicati nel «Progresso» sulla libertà d'insegnamento dopo l'elezione ministeriale di Luigi Carlo Farini (articoli VIII-XIII della serie) sono raggruppati sotto questo titolo. Farini era già codirettore del «Risorgimento» (giornale con il quale si stava svolgendo la battaglia del «Progresso») quando subentrò a Pietro Gioia nell'ottobre 1851. Il neoministro era anche tra i più fieri sostenitori della libertà d'insegnamento e in seguito al suo ingresso al Ministero determinò il rafforzamento e la riorganizzazione della posizione cavouriana, condivisa anche da Vincenzo Gioberti, il quale, come ricorda Giovanni Gentile, congratolandosi con il ministro entrante, osservò che «quando la scienza è radicata in un paese, la libertà dell'addottrinare è utile, altrimenti è dannosissima» (G. Gentile, Introduzione a B. Spaventa, *La libertà d'insegnamento*, cit., p. 664).

³⁸⁸ B. Spaventa, *La libertà d'insegnamento*, cit., p. 733.

riconosciuto l'essenza assoluta del pensiero separandola arbitrariamente dalla sua manifestazione nella parola e nello scritto, la incatena secondo le norme d'una legge positiva e convenzionale», e così «trasforma un elemento necessario ed universale in una cosa particolare e mutabile», mentre «per contrario fa d'un elemento finito ed accidentale un principio assoluto»³⁸⁹. Il giusnaturalismo è insostenibile per la base empiristica della dottrina, che non può risolvere il problema della coesistenza e quindi della limitazione dei diritti individuali se non attraverso un processo di astrazione e «sottrazione», che va a favore dell'«autorità collettiva» e a scapito della «libertà» riconosciuta a fondamento di ogni positiva giurisdizione; «dove segue», come Spaventa scrisse:

che vi ha nella legge una parte accidentale e mutabile, la quale corrisponde ai varî interessi degli uomini: ed un'altra assoluta e necessaria, la quale corrisponde alla sostanza medesima dell'intelligenza e del volere umano, che è la ragione. Così, quando si dice che gli uomini fanno la legge, bisogna intendere che essi riconoscono e divulgano la essenza di quella e la esprimono in una forma la quale convenga al carattere determinato e diverso dei loro bisogni, della loro cultura e delle loro condizioni sociali³⁹⁰.

Gli stessi ordinamenti dello Stato, considerati “positivi”, «non sono che la *forma* della legge», una forma «né assoluta, né immutabile»³⁹¹, che si riferisce a ciò che invece ha il carattere dell'assolutezza e che si trova nel «diritto dell'uomo come uomo, come ragione, come spirito», senza il quale il «diritto individuale» resta un concetto astratto. È questa la vera «essenza» della legge, quel principio universale e necessario, «senza altro principio che se medesimo», che fa da base a ogni giurisdizione e legislazione positiva. E dal momento che non riconoscono la presenza dell'assoluto nell'essere umano, è inevitabile che gli «empiristi», come Spaventa designa i fautori della politica ministeriale, ricorrano prima o poi, per giustificare l'intervento dell'«autorità collettiva», a un qualche elemento di carattere «sopranaturale», «che ciascuno determina a suo modo rispetto alla costituzione della sovranità»: forse anche al «santo padre, unico e indefettibile organo della rivelazione»³⁹². Il dilemma è chiaro e richiede una decisiva presa di posizione: «se vi appellate alla ragione, non vi rimane che a riconoscere la sovranità del popolo, organizzare il suffragio universale e proclamare la repubblica»: «la ragione conduce alla democrazia; la fede alla teocrazia»³⁹³; non c'è via di mezzo. «Laonde», come Spaventa afferma, «il dichiarare immutabile ed eterna una costituzione politica», fosse anche direttamente ispirata al principio della libertà, «vuol dire: non solo confondere l'essenza con la forma della legge, ma riconoscere nella volontà, nell'arbitrio e nell'interesse umano un principio di perpetuità, il quale è la negazione della stessa idea di giustizia e della ragione»³⁹⁴.

7. Rousseau, Hegel, Gioberti

Il 13 dicembre 1851 il giornale «Risorgimento» accusò il «Progresso» di aver applicato in una serie di articoli (tra i quali quelli del 3 e dell'11 dicembre, dedicati alla libertà d'insegnamento) una confusa teoria della libertà fondata sulla distinzione di forma ed

³⁸⁹ Ivi, p. 753.

³⁹⁰ Ivi, pp. 758-759.

³⁹¹ Ivi, p. 755.

³⁹² Ivi, p. 741.

³⁹³ Ivi, pp. 742-743.

³⁹⁴ Ivi, pp. 759-760.

essenza della legge, frutto di una contaminazione delle idee espresse in proposito da Vincenzo Gioberti nel suo *Rinnovamento*. L'anonimo pubblicista rispose una prima volta il 17 dicembre 1851 (n. 298) con un articolo dal titolo *La scienza de' fratelli della dottrina cristiana*, citando largamente da numerosi articoli scritti in precedenza e pubblicati sul giornale prima dell'uscita del volume di Gioberti; e successivamente riprendeva l'argomento nello scritto intitolato *Rousseau, Hegel, Gioberti*³⁹⁵, mostrando che l'autore di quella dottrina della libertà era Hegel, come si poteva desumere dalla lettura delle *Lezioni sulla filosofia della storia*, in particolare, come registra Italo Cubeddu, delle pagine 536 e 537 della seconda edizione del testo hegeliano³⁹⁶.

Il confronto avveniva sul nodo della distinzione, all'interno della legge, tra l'elemento necessario, denominato «essenza» della legge, e l'elemento contingente, la «forma», che alla rivista «Risorgimento» parve un'inappropriata approssimazione dell'anonimo scrittore del «Progresso» alla dottrina giobertiana della subordinazione della sfera politica alla sfera morale, la quale conferisce alla politica un fondamento etico, che «non si contiene solamente fra i termini della morale privata, ma trapassa nel campo degli stati, de' reggimenti, e vi signoreggia sotto la forma augusta del diritto»³⁹⁷. Fu Kant a porre per primo il problema della distinzione tra l'essenza e la forma della legge: l'una assoluta e universale, l'altra particolare e contingente, ed espressione inadeguata della prima; «ma la sua teorica», come Spaventa afferma, «non oltrepassa il concetto della volontà *formale*, perché non determina speculativamente il contenuto di quella»³⁹⁸. Per Kant, in effetti, il contenuto della legge morale non si determina mai effettivamente e resta sempre – pena il decadimento nell'empirismo – un'entità astratta e indeterminata. Dopo di lui, «Hegel

³⁹⁵ L'articolo, scritto «nel breve spazio d'un'appendice», uscì sul «Progresso» nel n. 305 del 26 dicembre 1851, ed è ristampato in B. Spaventa, *Rivoluzione e utopia*, cit., pp. 90-93, da cui si cita. Il giornale non sopravvisse al terremoto politico provocato dal colpo di stato di Luigi Bonaparte, che determinò la fine del regime popolare in Francia e la conseguente delusione di molti sostenitori dell'ordinamento democratico, tra cui l'amico di Bertrando, Camillo De Meis, soggiornante a Parigi in quel periodo e in costante contatto con lui (cfr. B. Spaventa, *Epistolario*, cit., pp. 56-57: lettera a De Meis del 16 dicembre 1851). Il parere positivo inizialmente espresso in favore dei progressi della società francese, il cui popolo rappresentava l'espressione più matura dell'«ideale del popolo moderno» (lettera di A.C. De Meis a B. Spaventa, in *Unificazione nazionale ed egemonia culturale*, a cura di G. Vacca, Laterza, Bari 1969, p. 305), mutò repentinamente nella critica verso «una immensa impostura», «una fantasmagoria, uno spauracchio, senza quella grande estensione e realtà che vi si supponeva» (ivi, pp. 316-317).

³⁹⁶ Sono gli stessi luoghi addotti da Spaventa negli *Studi sopra la filosofia di Hegel* a proposito della dialettica di libertà soggettiva e libertà oggettiva. Nella seconda parte («Idea generale del sistema di Hegel») della introduzione alla complessa rielaborazione della *Vorrede* alla *Fenomenologia*, giunto a esporre la filosofia dello spirito oggettivo, Spaventa afferma che dialettica di Hegel consiste nell'enunciazione di «due idee contraddittorie, le quali poi trovano la loro unità e conciliazione in un'idea più elevata». Volendo fornire un esempio, trascrive dall'ultimo capitolo della *Filosofia della storia* (I lumi e la rivoluzione) la ripartizione in tre momenti del conflitto di oggettività e forma della libertà, distinguendo le «leggi della ragione e del diritto in sé» dall'attività che «realizza le leggi», dal «governo in generale», e riproponendo con Hegel le classiche difficoltà sulla partecipazione dei cittadini all'esercizio della sovranità, in uno Stato libero. La conciliazione dell'individuo con la legge avviene sul piano della *Gesinnung*, della «intenzione politica» resa matura dalla «convinzione» che la costituzione in generale è il principio più alto a cui è doveroso sottomettere le volontà particolari (B. Spaventa, *Studi sopra la filosofia di Hegel*, cit., pp. 250-252). Le stesse pagine della *Filosofia della storia* sono presupposte nel parallelo Bruno-Hegel tracciato nei *Principii della filosofia pratica di Giordano Bruno*, anch'essi del 1851 e ristampati dall'autore nei *Saggi di critica*, cit., pp. 137-173.

³⁹⁷ V. Gioberti, *Introduzione allo studio della filosofia*, t. III, S. Bonamici e Compagnia, Losanna 1847, p. 97. Cfr. M. Mustè, *La scienza ideale. Filosofia e politica in Vincenzo Gioberti*, Rubettino, Soveria Mannelli 2000, in particolare p. 193 sgg.

³⁹⁸ B. Spaventa, *Rousseau, Hegel, Gioberti*, cit., p. 91.

ha cercato di risolvere il problema», distinguendo «nella libertà una doppia determinazione»: «il contenuto, ossia l'*obiettività* della libertà, e la *forma* nella quale il soggetto ha la coscienza di sé come un'attività particolare»³⁹⁹. In questo modo, la ragione, che per Kant «non è che un *ideale*», diventa in Hegel il «contenuto» concreto della volontà, perché *coincide* con la libertà ed è la stessa libertà che si attua e si determina nei contenuti del volere. La ragione costituisce, in questo senso, il fondamento della legge, ed è l'espressione del diritto in quanto tale, perché anticipa, fondandola, «ogni legge o costituzione scritta»; essa si distingue, del pari, dal secondo momento (opposto al primo), che consiste nell'insieme delle «attività» in cui si esprimono e si realizzano le leggi dello Stato, «ossia il *governo*»: l'insieme delle condizioni reali e positive del diritto, che «è la *forma*», e non l'essenza della legge, «secondoché abbiamo detto noi»⁴⁰⁰. A queste condizioni, e solo a queste condizioni, è possibile indicare, nell'«accordo tra la volontà obbiettiva e la subbiettiva», «tra l'essenza e la forma» della legge, la «realtà vera della legge», la quale, come aveva detto non Gioberti, ma Hegel, «è il volere interno delle leggi», quel «sentire che le leggi sono qualcosa di solido e che sommo dovere degli individui è quello di sottomettere alle leggi le loro volontà particolari»⁴⁰¹. Possono esistere bensì, precisò Hegel in proposito, «svariate opinioni o vedute sulle leggi, sulla costituzione, sul governo, ma la disposizione d'animo dev'essere che tutte queste opinioni siano subordinate alla sostanza dello Stato e a questa vadano sacrificate»⁴⁰². Da tutto questo argomentare risultava chiaro «che la teorica della distinzione nella legge di un elemento assoluto e di un elemento relativo, non è né nostra né di Gioberti, ma di Hegel»⁴⁰³. Ma soprattutto, come l'articolaista tenne a precisare al termine del brano, basterebbe l'esposizione del «principio hegeliano» appena enunciato «per mostrare che il filosofo di Berlino non ha continuato gli errori di Rousseau»⁴⁰⁴. In primo luogo, infatti, Hegel «considera la volontà universale come semplice *espressione*, non come *essenza* della legge»: per lui, l'essenza della legge è il contenuto razionale che conferisce oggettività al diritto e che si manifesta in un soggetto che «si sappia» in esso «e vi faccia la sua parte», che sia spinto, cioè, da un «interesse» (il quale può chiamarsi appunto volontario) perché «la cosa riesca»; in secondo luogo, egli «non riconosce come ragionevole il dominio della maggioranza», relativa e mutevole⁴⁰⁵. Pertanto, come Spaventa afferma nella parte finale dell'articolo:

L'equivoco circa la *volontà generale* – aveva detto Hegel commentando la teoria dello Stato di Rousseau – incomincia da questo, che il concetto di libertà non deve esser inteso nel senso di casuale arbitrio individuale, ma nel senso di volontà razionale, di volontà in sé e per sé. La volontà generale non deve essere considerata come composta delle volontà espressamente individuali, in modo che queste ultime rimangano assolute, altrimenti sarebbe giusta la proposizione: «dove la minoranza deve obbedire alla maggioranza, là non è libertà». La volontà generale invece dev'essere la volontà razionale, anche se non se ne abbia coscienza⁴⁰⁶.

³⁹⁹ *Ibid.*

⁴⁰⁰ *Ibid.*

⁴⁰¹ G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, a cura di G. Bonacina e L. Sichirullo, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 364.

⁴⁰² G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia diritto*, a cura di G. Marini, con le Aggiunte di E. Gans, Laterza, Roma-Bari 2019, p. 364.

⁴⁰³ B. Spaventa, *Rousseau, Hegel, Gioberti*, cit., p. 91.

⁴⁰⁴ *Ibid.*

⁴⁰⁵ *Ivi*, p. 92.

⁴⁰⁶ G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, traduzione di E. Codignola e G. Sanna, vol. III.2, La Nuova Italia, Firenze 1945, p. 261

Sulla scorta di Hegel, «la *sovranità* non consiste nel *numero*, ma nella *ragione*», che è realtà universale e necessaria, e «lo Stato», come consegue, «non è una unione che venga stretta dall'arbitrio dei singoli»⁴⁰⁷. La filosofia hegeliana, a cui l'anonimo scrittore del «Progresso» si riferì per chiarire la propria posizione e più in generale l'orientamento del giornale, consentiva pertanto di rileggere il problema della legalità in senso più moderno, superando le aporie della teoria di Rousseau. Distinguendo all'interno della legge l'elemento soggettivo della «forma» dall'elemento oggettivo dell'«essenza», Hegel, e con lui Spaventa, conferiva stabilità e universalità al diritto, contro le concezioni empiristiche dagli esiti materialistici.

Perché il libero arbitrio – come Spaventa chiarì al riguardo –, considerato come l'unica essenza della volontà umana, senza quell'elemento assoluto ed universale che Hegel chiama libertà obbiettiva, ed è una cosa medesima con la necessità, non riesce ad altro che al dominio della forza e della violenza⁴⁰⁸.

Nel 1855, ritornando sull'argomento in risposta a un duro attacco di Niccolò Tommaseo alla filosofia del diritto hegeliana⁴⁰⁹, Spaventa è in grado di ricostruire il problema alla luce di un'analisi che poggia su un più ampio numero di testi giobertiani, e sull'accostamento caratteristico di Gioberti al filosofo del diritto Friedrich Julius Stahl, del quale, in quegli anni, Spaventa andava utilizzando il testo *Geschichte der Rechtsphilosophie*⁴¹⁰. Dal settimo capitolo della prima parte del *Rinnovamento*, Spaventa riassume i termini nei quali si manifestano i reali motivi ispiratori del filosofo italiano⁴¹¹, e dimostra che «Hegel considerando la volontà oggettiva, cioè la ragione, come essenza costitutiva della legge, contraddice espressamente alla dottrina di Rousseau, e dice piuttosto la stessa cosa che Gioberti, se non nella parole, certo nella sostanza»⁴¹², perché «quando si dice: volontà universale, non bisogna intendere sotto questo nome la somma delle volontà individuali o la volontà della maggioranza; la vera volontà universale è la volontà razionale e la sovranità non consiste nel numero ma nella ragione»⁴¹³. Infatti, in maniera non distante dal filosofo tedesco, «tutta la teorica di Gioberti si riduce, come si vede, a distinguere nella legge due elementi: l'uno necessario ed assoluto (la ragione e le idee), l'altro contingente e relativo (l'arbitrio umano)»⁴¹⁴. Eppure, benché Hegel e Gioberti adducano entrambi la ragione come fondamento della volontà e della legge, le loro concezioni sono tanto distanti quanto quelle dello stesso Hegel e di Stahl, il quale assume come principio del suo sistema la «*volontà divina*»: un fondamento tanto oscuro

⁴⁰⁷ *Ibid.*

⁴⁰⁸ B. Spaventa, *Rousseau, Hegel, Gioberti*, cit., p. 93.

⁴⁰⁹ Il testo della replica di Spaventa al giudizio di Tommaseo forma un articolo dal titolo *Sopra alcuni giudizi di N. Tommaseo*, pubblicato il 15 novembre 1855 sul «Cimento», pp. 730-741; il testo è stato ristampato da Gentile nella raccolta di scritti di Bertrando Spaventa dal titolo *Da Socrate a Hegel. Nuovi saggi di critica filosofica*, Laterza, Bari 1905, successivamente confluita in B. Spaventa, *Opere*, vol. II, cit., pp. 189-206, da cui si cita.

⁴¹⁰ Il testo, come informa Gentile, è quello della seconda edizione tedesca, Heidelberg 1847.

⁴¹¹ «La volontà del popolo conforme a ragione è la legge suprema; nella qual sentenza la ragione esprime l'elemento naturale ed essenziale della legge, e la volontà popolare ne significa la parte accidentale e positiva» (V. Gioberti, *Del Rinnovamento civile d'Italia*, Parigi-Torino, 1851, vol. I, p. 180).

⁴¹² B. Spaventa, *Sopra alcuni giudizi di N. Tommaseo*, cit., p. 200.

⁴¹³ *Ivi*, p. 201.

⁴¹⁴ *Ivi*, p. 198.

e indeterminato quanto lo è la «ragione» del filosofo italiano nei confronti dell'«idea hegeliana», la quale, come Spaventa afferma:

al contrario si *comprende* ed è assolutamente *determinata*, perché ha una esplicazione logica prima di essere *realtà assoluta*. L'idea giobertiana è appresa immediatamente dall'intuito in quanto crea l'esistente, e il *pensiero* della creazione rimane sempre un'*incognita*, un *di là* della scienza. Questa indeterminazione può produrre facilmente lo stesso effetto della volontà divina di Stahl: cioè di porre l'arbitrio in luogo della vera necessità razionale⁴¹⁵.

L'accusa di Tommaseo a Hegel non regge neanche interpretando posizione del filosofo tedesco come il sacrificio dell'individuo allo Stato: «l'equivoco», come Spaventa osserva con l'approvazione di Gentile, «dipende in gran parte dal confondere facilmente l'idea dello Stato con quella del governo»⁴¹⁶.

L'immagine di uno Hegel panteista, anarchico, ispiratore del socialismo e del comunismo, che proprio allora cominciò a insinuarsi nella critica, veniva ribaltata con chiarezza e decisione da Spaventa in quella di uno Hegel ispiratore della concezione moderna dello Stato, la cui costituzione poggia su di un principio superiore a ogni arbitrio o interesse particolare. Distinguendo nella legge l'elemento assoluto e universale (l'«essenza» della legge) dall'elemento particolare e relativo (la «forma»), Hegel aveva infatti superato le aporie del pensiero di Rousseau, conferendo al diritto un fondamento universale e necessario, che lo rende, assieme all'apparato di leggi dello Stato, «una forma della giustizia assoluta»⁴¹⁷, «una prescrizione al convitto umano», una realtà necessaria e immutabile, come la ragione da cui proviene: «il che in altri termini vuol dire che la legge deve essere giusta e ragionevole» e che non può essere «costituita dall'arbitrio degli uomini»⁴¹⁸. La filosofia hegeliana manifestava il più altro risultato del progresso civile e rappresentava «la condizione essenziale della civiltà nostra e di tutti i popoli»⁴¹⁹. Sicché, come Spaventa scrisse al termine della sua replica alle accuse mosse dal giornale «Risorgimento»:

Se questa identità della libertà e della necessità si vuol chiamare panteismo, sia pure: ma non si può negare che senza di quella non si può oggi fondare il diritto e la giustizia, e si cade o nell'empirismo degli *utilitarii*, o nel dogmatismo degli assolutisti⁴²⁰.

8. *La politica dei Gesuiti e la polemica con la «Civiltà cattolica»*

Nel solco della riflessione sulla natura del diritto, maturata a sua volta all'interno della disputa giornalistica sulla libertà di insegnamento, si inserisce anche la valutazione sulla politica dei Gesuiti⁴²¹, ricondotta da Spaventa a una forma di giusnaturalismo *ante*

⁴¹⁵ Ivi, p. 206.

⁴¹⁶ Ivi, p. 203.

⁴¹⁷ B. Spaventa, *La libertà d'insegnamento*, cit., p. 754.

⁴¹⁸ Ivi, p. 759.

⁴¹⁹ B. Spaventa, *Studi sopra la filosofia di Hegel*, cit., p. 214.

⁴²⁰ B. Spaventa, *Rousseau, Hegel, Gioberti*, cit., p. 94.

⁴²¹ Gli articoli di Spaventa che costituiscono la polemica con la «Civiltà cattolica» furono pubblicati sul «Cimento», diretto da Zenocrate Cesare e con il quale il filosofo collaborò, nel biennio 1854-1855. Questi articoli sono stati raccolti e ristampati da Gentile in un volume dal titolo *La politica dei Gesuiti nel secolo XVI e nel XIX. Polemica con la «Civiltà cattolica» (1854-55)*, Albrighi, Milano 1911, successivamente confluito in B. Spaventa, *Opere*, vol. II, cit., pp. 721-1020, da cui si cita. Da questa edizione dipendono altre due raccolte più recenti: B. Spaventa, *Polemiche coi Gesuiti*, scelta, introduzione e note a cura di F. Freggiani, Mastellone, Milano 1951; e B. Spaventa, *Lo Stato moderno e la libertà*

*litteram*⁴²², nella quale si riflette il più rigoroso materialismo ed è da riconoscere la più aspra espressione di «ateismo politico»: quella che nega il fondamento oggettivo dello stato, «l'ordine reale e concreto della vita», «la immanenza della legge etica nelle relazioni sociali», e dove «non esiste più alcuna misura di giustizia, di dritto, di santità»⁴²³; o che «nega, in altri termini, l'oggettività e l'attualità del *divino* per sé stesso nelle cose umane; e però considera lo stato come un puro finito, come una semplice relazione esterna o un aggregato di relazioni esterne»⁴²⁴; che quindi è «un'astrazione», come è «il corpo o la materia, la quale ha bisogno dell'anima per essere una cosa concreta e vivente, e quest'anima è la Chiesa»⁴²⁵, l'unico vero proprietario del divino, ridotto a «cosa che si può *possedere* da questo o da quello individuo, e non è più l'*idea*, l'*eterno*, l'*universale*»⁴²⁶, ma una mera entità materiale, appunto, proprietà della Chiesa cattolica o meglio dell'«*autorità che la governa*», cioè il papa⁴²⁷. Alla luce di questa concezione materialistica, da cui emerge la vera «essenza» del gesuitismo, si compie una drammatica «falsificazione del divino», che «è forse la cosa più mostruosa nella storia delle colpe umane»⁴²⁸, nella misura in cui il divino, teocraticamente allontanato dall'orizzonte umano, dalle relazioni concrete della vita e dallo Stato, e così è degradato a «un patrimonio particolare, di cui l'individuo fa quell'uso che più gli pare e piace»⁴²⁹, cessando di essere l'essenza stessa della natura umana, la stessa ragione, lo stesso pensiero che è nell'uomo, e diventando piuttosto «un privilegio, una specie di proprietà privata di questo o di quell'uomo»⁴³⁰.

Su questo meccanismo mistificante Spaventa torna a più riprese nei suoi articoli, compiacendosi di smascherarne la logica contraddittoria che consiste nell'ammettere «il progresso» della dottrina politica dei gesuiti, senza tuttavia riconoscere la reale trasformazione dei suoi principi, salvaguardandone in tal modo la coerenza a «spese» della «logica»⁴³¹, con la conseguenza di produrre un'interpretazione inevitabilmente falsa del pensiero di Suarez e dei gesuiti del secolo decimosesto⁴³², i quali furono realmente «i precursori degli scrittori del Dritto naturale e della Rivoluzione»⁴³³, nella misura in cui

d'insegnamento. Antologia di scritti degli anni 1851 e 1854-5, introduzione, scelta e note a cura di F. Alderisio, La Nuova Italia, Firenze 1962. Altri due scritti di Spaventa relativi alla polemica con la «Civiltà cattolica» ed esclusi dalle raccolte sopraindicate sono stati individuati e ristampati da Domenico D'Orsi nel volume B. Spaventa, *Scritti inediti e rari (1840-1880)*, cit., pp. 187-206. La raccolta gentiliana contiene anche i primi tre dei ventinove articoli che costituiscono la serie *I Sabbati dei Gesuiti*, apparsi anonimi nell'appendice del giornale «Piemonte», diretto da Luigi Carlo Farini, in due serie, tra il 16 gennaio 1855 e il 28 marzo 1856. L'intera serie dei ventinove articoli è ristampa in B. Spaventa, *Scritti inediti e rari (1840-1880)*, cit., pp. 213-489.

⁴²² Suarez fu in particolare precursore di Grozio: cfr. B. Spaventa, *La politica dei gesuiti* cit., pp. 757-761. Spaventa si serve, tra l'altro, della *Storia della filosofia moderna* di Heinrich Ritter (Amburgo 1850), e dell'opera di Karl von Kaltenborn-Stachau, *Die vorläufer des Hugo Grotius*, G. Mayer, Leipzig 1848.

⁴²³ B. Spaventa, *La politica dei gesuiti* cit., p. 833.

⁴²⁴ Ivi, p. 779.

⁴²⁵ *Ibid.*

⁴²⁶ Ivi, p. 780.

⁴²⁷ Ivi, p. 782.

⁴²⁸ Ivi, pp. 834-835.

⁴²⁹ Ivi, p. 835.

⁴³⁰ Ivi, p. 832.

⁴³¹ Ivi, pp. 854-855.

⁴³² Cfr. p. 907: «La *Civiltà cattolica* non ha avuto il coraggio di dire: *altri tempi, altri principii*. Invece, per difendere sé stessa, ha accusato Suarez: il quale da principii veri ha dedotto conseguenze false. Che ingratitude!».

⁴³³ Ivi, p. 873.

costoro riconoscevano «il *dito di Dio*, cioè un carattere divino anche nell'autorità in generale», che, per questo suo «essere una *legge naturale*»⁴³⁴, risultava, tanto per i filosofi e gli scrittori della rivoluzione quanto per i gesuiti del secolo decimosesto, legittima e inviolabile, con la sola differenza che «i primi non ammettevano alcuna autorità sulla terra superiore al popolo, i secondi l'ammettevano, e questa era il Papa»⁴³⁵. Negatori del fondamento oggettivo dello Stato e del diritto, e istitutori di un suo «organo *visibile e parlante*, che è la Chiesa (cioè il Papa)», i gesuiti svelano il loro carattere di «empiristi e materialisti»⁴³⁶. Vengono così chiariti, da Spaventa, i motivi per i quali i gesuiti portano avanti la critica della filosofia di Gioberti, sostenendo che la filosofia cristiana debba consistere non «nell'*intuito* dell'assoluto», ma «nell'empirismo e nello psicologismo»⁴³⁷. Al materialismo dei padri della «Civiltà cattolica», che nega «l'oggettività e l'attualità del *divino* per se stesso nelle cose umane; e però considera lo Stato come un puro finito», come «un'astrazione»⁴³⁸, Spaventa contrappone una concezione immanentistica del divino che alberga, come idea (e non come questa o quella rappresentazione empirica), «nell'uomo, nelle relazioni concrete della vita e nello Stato», e che dunque si identifica con «la stessa ragione», con lo stesso pensiero che è nell'essere umano⁴³⁹.

La polemica con la «Civiltà cattolica» si concluse nel gennaio 1856 con un articolo sul *Concetto e metodo della dottrina tomistica del diritto*, ristampato da Gentile nella raccolta *Da Socrate a Hegel*⁴⁴⁰, al quale, benché l'autore sul finire dell'articolo promettesse di continuare la controversia, non fecero seguito altri articoli a causa della cessazione dell'attività del «Cimento» e della sua fusione con la «Rivista contemporanea». Le teorie dei padri gesuiti del secolo XVI vengono ricondotte, nell'articolo di Spaventa, alla loro fonte originaria, nella quale si mostra il riflesso di una posizione speculativa insufficiente e limitata, che Spaventa rintraccia nella filosofia scolastica. La dottrina di San Tommaso si fonda infatti sulla distinzione tra «*legge eterna*» e legge «*naturale*», la quale «non è che una partecipazione dell'uomo, più o meno imperfetta», alla prima⁴⁴¹. In tal modo, Tommaso non riuscì a penetrare il vero concetto del divino (del divino come idea), ma considerò la «legge naturale» come uno sbiadito riflesso (per «partecipazione o imperfettamente») della legge divina, abbandonando la legge «positiva» all'universo dell'arbitrio e dell'accidentalità, e rinunciando così definitivamente all'«oggettività nel diritto, nello Stato e in generale nelle relazioni concrete della vita»⁴⁴². Né il diritto né lo Stato potevano avere dunque, in Tommaso, un fondamento oggettivo, assoluto, e non c'è da meravigliarsi se i padri gesuiti, i quali ereditarono dalla scolastica la concezione materialistica del divino (in cui il divino è «degradato» a «un patrimonio particolare» e la natura umana non è altro che «l'ombra» di se stessa⁴⁴³), abbiano storicamente assunto posizioni anche molto diverse tra loro, e abbiano potuto trasformarsi da teorici della sovranità popolare e del tirannicidio in strenui difensori dell'assolutismo.

⁴³⁴ *Ibid.*

⁴³⁵ *Ivi*, pp. 860-861.

⁴³⁶ *Ivi*, p. 783.

⁴³⁷ *Ivi*, p. 779.

⁴³⁸ *Ibid.*

⁴³⁹ *Ivi*, pp. 832-833.

⁴⁴⁰ B. Spaventa, *Concetto e metodo della dottrina tomistica del diritto*, in *Id.*, *Da Socrate a Hegel*, cit., pp. 59-69.

⁴⁴¹ *Ivi*, p. 59.

⁴⁴² *Ivi*, p. 61.

⁴⁴³ B. Spaventa, *La politica dei gesuiti* cit., p. 835.

La polemica di Spaventa contro la “restaurata” Compagnia di Gesù trova il suo compimento nella risposta data al problema della separazione della Chiesa dallo Stato, che proprio in quegli anni, tra il 1852 e il 1855, si andava delineando nell’azione politica del presidente del Consiglio dei ministri Cavour e del deputato Pier Carlo Boggio. Il materialismo dei padri gesuiti, ratificato dall’adesione alla dottrina scolastica, aveva portato alla degradazione del divino come idea e alla negazione di ogni forma di oggettività nelle relazioni concrete della vita, che non si addice più allo «spirito» del secolo decimonono, rigenerato in qualcosa non certo di «bigotto», ma di «più serio» e di «più profondo», perché «nel tempo stesso in cui viene ripudiata la incredulità del secolo passato, risorge e mette radici il principio della libertà di coscienza e di culto, e della *indifferenza* della professione religiosa nella vita civile e politica del cittadino»⁴⁴⁴. Il pensiero moderno fa valere il principio della «libertà dei culti» e della «separazione» dello spirituale dal temporale, proprio in quanto sostiene che «la regola generale e positiva dei costumi non consiste più nella opinione religiosa», ma nella libertà e nella indipendenza del pensiero che è nell’essere umano, unica vera essenza del divino⁴⁴⁵. Come aveva spiegato Hegel, anche per Spaventa lo Stato che ha portato a compimento la sua organizzazione e che opera secondo fini saputi, ossia «secondo leggi, che sono tali non soltanto *in sé*, bensì per la coscienza», fiducioso nella razionalità dei suoi istituti e nella forza dei nuovi costumi, può ben mostrarsi indifferente e tollerante nei riguardi delle chiese e delle confessioni religiose in esse accolte, mostrandosi al di sopra della loro stessa differenziazione nello Stato, e acquisendo l’universalità del pensiero, che così viene portata all’esistenza⁴⁴⁶.

È così attestata l’importanza della critica filosofica, la cui funzione consiste nell’innalzare la coscienza del singolo al livello della ragione, e nel guidare l’umanità alla consapevolezza della sua nuova dignità, in cui si incarna la figura dell’universale concreto e parimenti si esprime l’energia vivificatrice dell’idea che si attua e si realizza, per sua stessa natura, nell’esistenza effettuale. Al di fuori di questa rinnovata coscienza, l’essere umano vive in balia del fato, della necessità, del cieco arbitrio, dell’accidentale e del caso, come accade quando la vita «non è compresa» e appare come un eterno sogno, nel quale non è possibile comprendere il significato ultimo dei fatti. Ma è in contesti come questi, cioè in quelli «in cui», come spiegò all’amico Camillo De Meis, «pare che le leggi necessarie e razionali, che governano la vita de’ popoli, siano come sospese, e l’idea, lo spirito o quel che diavolo sia, si nasconda e si ritiri nel fondo dell’esistenza e degli avvenimenti, per modo che non basta la più acuta intelligenza e la più accesa voglia di speculare a scoprirlo e riconoscerlo»⁴⁴⁷, che occorre attendere pazientemente al lavoro del filosofo, il cui compito è quello di svelare il carattere parziale delle rappresentazioni che ostacolano lo sviluppo organico dell’umanità, mostrandone, di volta in volta, la genesi nell’indebita assolutizzazione dei prodotti della fede e del senso, del sentimento e della riflessione astratta. La fede sottopone l’essere umano alla grazia, e perciò all’arbitrio del divino, a ciò che nega la moralità e giustifica la teocrazia. La battaglia di Spaventa tende a colpire, attraverso una polemica serrata, la complessa figura di un «materialismo»,

⁴⁴⁴ Ivi, p. 770.

⁴⁴⁵ B. Spaventa, *La libertà d’insegnamento*, cit., pp. 677-679.

⁴⁴⁶ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, § 270 (per il testo italiano: *Lineamenti di filosofia del diritto*, introduzione, traduzione, note e apparati di Vincenzo Cicero, Bompiani, Milano 2006, pp. 439-459).

⁴⁴⁷ B. Spaventa, *Epistolario*, cit., p. 107: lettera a De Meis del 16 dicembre 1851.

nel quale l'assoluto è degradato al rango di «cosa», di realtà estranea all'intelletto o attinta come oggetto esclusivo dell'intuizione⁴⁴⁸.

Si profila, nel quadro contrassegnato dagli studi del primo periodo e dalle battaglie condotte da Spaventa sulle colonne dei periodici piemontesi, il disegno di una rivoluzione che determina il superamento dell'intellettualismo settecentesco e la maturazione di una nuova coscienza, che riconosce l'operato di una ragione superiore, nella quale consiste l'attuazione dei principi dell'età moderna (il cui sviluppo è iscritto nella storia delle lotte politiche e sociali in Francia dal 1789 al 1848), i quali, a loro volta, trovano la loro espressione più compiuta nel sistema filosofico di Hegel (al cui vertice si situa la filosofia della storia), che rappresenta il punto più alto mai raggiunto dal progresso speculativo, al quale deve in qualche modo riacciarsi anche lo «spirito» italiano, dal cui «sviluppo logico e necessario» dipende, per Spaventa, «tutta la filosofia moderna da Spinoza fino a Hegel», al cui centro si situa il pensiero di Giordano Bruno, che anticipa il disegno di una società nella quale l'individualità dell'essere umano si concilia con la necessità della legge. Questo «semplice pensiero», come lo definì in una lettera a Pasquale Villari dell'11 marzo 1851 (nella quale tracciava il disegno del suo programma di studi), ha ora bisogno «di essere provato» con uno specifico «lavoro», che, per quanto difficile, andava svolto e portato ai suoi risultati ultimi, perché da esso per Spaventa dipendeva la possibilità di risanare «la decadenza intellettuale e morale del nostro grande, ma sventurato paese», che, «bruciando vivo Bruno e non comprendendo Vico, ha rinunciato alla sostanza della vita moderna», e all'attuazione di quegli stessi principi, anticipati nel pensiero dei filosofi italiani del Rinascimento, di cui la filosofia moderna, da Spinoza a Hegel, è il risultato⁴⁴⁹.

⁴⁴⁸ B. Spaventa, *La politica dei gesuiti* cit., pp. 834-836.

⁴⁴⁹ Cfr. B. Spaventa, *Epistolario*, cit., pp. 97-98: lettera a Villari dell'11 marzo 1851.

Capitolo 3

Carattere e sviluppo della filosofia moderna

1. *Il «primo» filosofo moderno. Scritti su Giordano Bruno*

Centrale, nell'intervallo di anni 1850-1856, è l'attenzione rivolta da Spaventa al problema della «decadenza intellettuale e morale» dell'Italia, che si era delineata, nel corso dei suoi primi studi, come l'esigenza di promuovere una rivoluzione filosofica in Italia, senza la quale qualsiasi rivoluzione politica non sarebbe perdurata. «Io credo», dichiarava nei *Frammenti di studi sulla filosofia italiana del secolo XVI*, «che ciò che importa massimamente agli italiani è di rivendicare l'assoluta libertà di pensiero e della ragione umana. Senza di questa, ogni opera di rivoluzione nazionale, ogni tentativo di libertà sarà vano e passeggero. Senza una rivoluzione ideale, sarà impossibile una trasformazione politica»⁴⁵⁰. Per conseguire un simile obiettivo, occorreva in primo luogo soffermarsi sulla complessa evoluzione della filosofia moderna e sugli eventuali punti di contatto con la tradizione filosofica italiana, che nel presente versava in una condizione di profonda decadenza, a causa delle numerose dottrine contrarie «alla *forma* della scienza moderna»⁴⁵¹, che non riescono a costituire «momenti necessari dello stesso tutto»⁴⁵², pareggiando in tal modo l'antica cultura greca e quella moderna dei tedeschi. La ricerca sulla genesi della filosofia moderna, mediata dalla lettura di Hegel, lo aveva condotto a questa importante convinzione: «che tutta la filosofia moderna da Spinoza sino ad Hegel», come chiarì a Pasquale Villari nella lettera, già ricordata, dell'11 marzo 1851, «non è che uno sviluppo logico e necessario della filosofia italiana del secolo decimosesto», e che quindi «ogni altra maniera di filosofare che si allontana dalla nostra tradizione e dalla sua progressiva continuazione in Alemagna è infruttuosa e nociva all'Italia e la separa dalla vita attuale del mondo civile»⁴⁵³. Per diverse vie, fu sempre questo «lo stesso scopo» che Spaventa si propose di conseguire con il suo programma di studi⁴⁵⁴.

⁴⁵⁰ B. Spaventa, *Frammenti di studi sulla filosofia italiana del secolo XVI*, cit., p. 313.

⁴⁵¹ *Ibid.*

⁴⁵² B. Spaventa, *Pensieri sull'insegnamento della filosofia*, cit., p. 836.

⁴⁵³ B. Spaventa, *Epistolario*, cit., p. 48. I *Frammenti di studi sulla filosofia italiana del secolo XVI*, pubblicati nel 1852 sul «Monitore bibliografico» di Torino (n. 32-33, pp. 48-54), terminano con l'indicazione dell'intento generale del programma di Spaventa, che è «di dimostrare che la filosofia moderna da Cartesio a Hegel non è che la continuazione della filosofia italiana del secolo decimosesto, come questa era la continuazione dell'antica dopo la scolastica del medio evo, che quella e non le tre maniere sopra considerate [*scil.* le dottrine di Galluppi, Rosmini e Gioberti] è la vera filosofia e che abbracciarla non è ripudiare il genio nazionale, ma ravvivarlo col ridonargli la sua propria essenza» (B. Spaventa, *Frammenti di studi sulla filosofia italiana del secolo XVI*, cit., p. 315).

⁴⁵⁴ Cfr. la prefazione dell'autore (scritta nel maggio del 1867) al primo volume, poi rimasto il solo, dei *Principii di filosofia* (Stabilimento Tip. Ghio, Napoli 1867), ristampati da Giovanni Gentile, con l'aggiunta di parti inedite, con il titolo *Logica e metafisica* (Laterza, Bari 1911) e successivamente raccolti in B. Spaventa, *Opere*, vol. III, cit., pp. 1-442, da cui di cita. Il luogo del testo spaventiano al quale si fa riferimento si trova alle pp. 27-28: «bene o male, mi presentavo al pubblico sempre tutto d'un pezzo, incorreggibile, *semper idem*. A stringer tutto in brevi parole, io dunque sin d'allora, scontento com'era dello stato presenta della filosofia, in Italia, 1° mi proponevo di ripigliare il filo della nostra tradizione nel secolo XVI; giacché 2° abborriva la importazione, estrinseca e indifferente, delle idee e della filosofia di altri popoli, come si fa delle merci; e nondimeno, 3° non ammettevo che si potesse ripigliare quella tradizione,

I primi saggi di Spaventa su Giordano Bruno (1851 e 1855) e l'insieme degli scritti su Tommaso Campanella (1854-1855) costituiscono, con l'abbozzo sul principio della riforma del secolo XVI, il tentativo di passare al compimento del programma del 1850, con lo studio dei filosofi tedeschi, soprattutto Hegel, e dei filosofi italiani del Rinascimento, principalmente Bruno, che lo condussero a Spinoza e quindi a Jacobi⁴⁵⁵, preparando il terreno per l'altro importante studio sulla filosofia di Gioberti, con il quale si chiude la stagione di studi di Spaventa sul carattere e sviluppo della filosofia moderna. L'occasione per esporre il suo programma, e per portare a effetto «un piccolo frammento d'un tutto non ancora compiuto»⁴⁵⁶, gli fu data dalla lettura dello scritto sulla filosofia pratica di Giordano Bruno, che si svolse la sera del 23 giugno 1851 nel corso di una riunione torinese dell'Accademia di filosofia Italica⁴⁵⁷, fondata l'anno precedente a Genova dal conte Terenzio Mamiani della Rovere, il quale, avendo letto la prima parte del «lucidissimo e dottissimo» articolo di Spaventa sopra la filosofia hegeliana, volle reclutarlo come socio, reputandolo «un prezioso acquisto» per l'Accademia⁴⁵⁸.

2. Bruno e la rivoluzione "pratica" dell'età moderna

Nello scritto sui *Principi della filosofia pratica di Giordano Bruno*, il nolano è presentato come l'eroe della libertà del pensiero che non riconosce altra legge all'infuori di sé, perché egli fu tra i primi a identificare nella ragione la regola suprema della vita morale, e a concepire «l'idea della moralità» come ciò che si determina «assolutamente e in sé stessa»⁴⁵⁹. La filosofia di Giordano Bruno, in altri termini, ponendo «nel pensiero il supremo principio del sapere e del fare», consente di provare, «molti anni prima di Cartesio», che l'essere umano, «operando conforme alle leggi della ragione, che è la

alla lettere, dal punto in cui era stata interrotta presso di noi, senza tener conto del suo progresso in altre contrade; bisognava anzi ricominciare davvero dal punto in cui è arrivato lo spirito europeo.

Questa era, è stata sempre, ed è anche ora, la mia convinzione».

⁴⁵⁵ Cfr. *ivi*, p. 23.

⁴⁵⁶ B. Spaventa, *Principii della filosofia pratica di Giordano Bruno*, in *Id.*, *Scritti sul Rinascimento (1852-1872)*, cit., p. 134.

⁴⁵⁷ Il discorso *De' principii della filosofia pratica di Giordano Bruno*, letto la sera del 23 giugno 1851, venne pubblicato l'anno successivo dal segretario dell'Accademia prof. Girolamo Boccoardo nei *Saggi di filosofia civile. Tolti dagli Atti dell'Accademia* (Tipografia del R. I. de' Sordo-Muti, Genova 1852, pp. 440-470). Spaventa ristampò il testo nei *Saggi di critica filosofica, politica e religiosa* (Stabilimento Tipografico Ghio, Napoli 1867, pp. 139-175). Il testo è raccolto nel volume B. Spaventa, *Scritti sul Rinascimento (1852-1872)*, cit., pp. 131-154, da cui si cita. Sul volume di Atti dell'Accademia di filosofia italiana si veda l'Appendice alla *Filosofia delle scuole italiane*, scritta da Ausonio Franchi e pubblicata dalla Tipografia Botto (Genova 1853), dove, alle pagine 217-243, è presentata la recensione al testo di Spaventa. La recensione è ricordata da G. Vacca nel saggio *Gli hegeliani di Napoli nella politica e nella scuola. Carteggi*, estratto dagli «Annali della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Bari», 1966, p. 10.

⁴⁵⁸ Lo afferma Spaventa nella lettera a Villari dell'11 marzo 1851: B. Spaventa, *Epistolario*, cit., p. 49. Nella citata prefazione ai *Principii di filosofia*, cit., Spaventa ricorda il momento della lettura del suo discorso (p. 23): «Era la sera di S. Giovanni Battista, in cui i buoni torinesi solevano accendere il gran falò in piazza Castello. Le accoglienze furono così oneste e amichevoli, che qualche prete, se fosse stati altri tempi, mi avrebbe buttato lì, alimento alle fiamme, di tutto cuore. Pensandoci, rido ancora, e mi pare ancora di vederlo, quell'uomo dabbene, ritto e coll'indice della mano destra proteso verso di me, povero paziente, quasi in atto di accusa! Rido, pensando alla collera che si prese, per niente».

⁴⁵⁹ B. Spaventa, *Principii della filosofia pratica di Giordano Bruno*, cit., pp. 135-136: «Egli è il primo filosofo il quale fonda la filosofia morale non in un'autorità esteriore allo spirito, sia Dio, sia l'uomo, non nel sentimento e in qualunque altra facoltà, come questo relativa e mutabile, ma nella ragione come necessaria e assoluta. L'autorità dalla quale egli intende di trarre le leggi che regolano i diritti e i doveri degli uomini, è interna e parla e si rivela alla coscienza, è la essenza della coscienza stessa».

sostanza stessa dello spirito, è veramente libero, perché non fa che svilupparsi secondo la propria natura»⁴⁶⁰, con la conseguente sconfitta del materialismo e del relativismo imperanti nella scolastica, ossia in «coloro, i quali riponendo la libertà nell'arbitrio, non attribuiscono altro contenuto alle azioni morali, che l'autorità umana, sotto le sembianze di autorità divina, negando ogni elemento necessario e ragionevole»⁴⁶¹. Tornano, in questa circostanza, i giudizi positivi espressi sulla Rivoluzione francese e sui filosofi materialisti del Settecento, i quali proclamarono «la libertà assoluta dell'uomo, l'autonomia della ragione», e così restituirono «al concetto di Dio tutto il contenuto, che i secoli anteriori al secolo decimosesto gli avevano tolto»⁴⁶², facendone un concetto vuoto da riempire volta per volta di contenuto empirico. L'opera di Bruno viene ripresa e inserita da Spaventa negli schemi della hegeliana filosofia della storia, che fa coincidere con la Riforma religiosa l'inizio di una nuova era, in cui si afferma il principio dell'immanenza e della centralità dell'umano nella definizione del divino, in contrasto con le posizioni, ancora molto radicate in Italia nel momento in cui Spaventa scrive, dei rosminiani e dei giobertiani, secondo i quali il pensiero umano, da Cartesio a Hegel, è un continuo errore, derivante dallo sviluppo di un falso principio filosofico, perfettamente equivalente al falso principio della Riforma religiosa⁴⁶³.

L'azione morale si svolge, per Bruno, nel tempo; essa è perciò «lavoro», mediazione, unità dialettica di «libertà e necessità», contenuto che si realizza mediante il proprio farsi, e che coincide con l'opera della ragione, la cui esistenza si identifica con l'esistenza stessa della legge, e quindi dello Stato, dell'universale che accoglie in sé e orienta, senza annullarla, la libertà dell'individuo, elevandone la particolarità «al grado di ente sostanziale e morale»⁴⁶⁴. Nella interazione di libertà e necessità si esprime anche, per Spaventa, «il principio stesso della filosofia moderna»⁴⁶⁵, secondo il quale «l'elemento umano, l'elemento mondano è un momento essenziale in Dio», e «ciò che è divino, assoluto, ragionevole, deve apparire nel mondo, rivelarsi, comunicarsi, perché sia una cosa reale e vera»⁴⁶⁶. Ma il riconoscimento dell'assoluta autorità della ragione, in cui consiste «il diritto e la necessità» della ragione stessa, «come anima vivente dello Stato, come governatrice del mondo»⁴⁶⁷, è condizionato dalla comprensione dell'«elemento necessario, assoluto, cioè la legge, la ragione, Dio»; e tale comprensione universalmente si realizza solo nel sentimento religioso⁴⁶⁸. Bruno vide il profondo significato della religione, intuendone la funzione unificante e filosofica, che consiste nel considerare «la religione come un elemento necessario ed essenziale della vita dello spirito, come una forma universale della immanenza di Dio nella coscienza umana, eterna, assoluta, indistruttibile come la filosofia e l'arte»⁴⁶⁹, ma non seppe (né poté) elevare a concetto speculativo il contenuto del sentimento religioso: un compito, questo, che sarebbe spettato, per Spaventa, alla filosofia classica tedesca, da Kant e Hegel, nell'ambito della quale si realizza la vera unità di libertà e necessità, in cui consiste il vero «contenuto»

⁴⁶⁰ Ivi, p. 135.

⁴⁶¹ Ivi, p. 154.

⁴⁶² Ivi, p. 143.

⁴⁶³ La vera filosofia, osserva a tal proposito Spaventa, coinciderebbe allora con il sapere del medioevo: con il «realismo ontologico» di Gioberti o con l'«arido formalismo» di Rosmini (ivi, p. 144).

⁴⁶⁴ Ivi, p. 146.

⁴⁶⁵ Ivi, p. 142.

⁴⁶⁶ *Ibid.*

⁴⁶⁷ *Ibid.*

⁴⁶⁸ Ivi, p. 149.

⁴⁶⁹ Ivi, p. 150.

della legge, «l'elemento, per cui la libertà diventa una realtà concreta nella vita sociale e politica, per cui si svolge in tutta la ricchezza dell'attività sua nella storia del mondo», «cioè la ragione necessaria e assoluta, la quale sia una cosa medesima con la libertà»⁴⁷⁰.

Lo scritto del 1855 su *L'amore dell'eterno e del divino*⁴⁷¹ è dedicato all'esposizione del contenuto degli *Eroici furori*, seguendo l'esempio di quanto aveva fatto Jacobi per il dialogo *De la causa, principio e uno* in appendice alle sue lettere *Sulla dottrina di Spinoza*⁴⁷²: eliminando «la forma dialogica» e rimuovendo le «divagazioni» di cui si costituisce l'originale⁴⁷³. In questo saggio, Spaventa torna a esaltare la figura di Giordano Bruno, inserendola negli schemi della hegeliana filosofia della storia, al fine di affermarne la centralità nel progresso speculativo dell'età moderna, che ha inizio con la Riforma religiosa e che si riferisce alla «negazione assoluta di ogni mediazione esteriore» tra l'umano e il divino⁴⁷⁴. La celebrazione dell'intelletto umano e «finito» si attua attraverso la definizione della «infinita potenza» che gli è propria e che fa sì che la nostra facoltà di apprendere, la quale «mai non si quieti, mai non si appaga in verità compresa, se non sempre oltre e oltre procede alla verità incomprensibile», pareggi con la sua natura quella dell'oggetto «infinitamente infinito», riproducendo il movimento di un «discorso», ossia di «una persecuzione, una caccia», il cui oggetto è «il primo vero o la verità assoluta»⁴⁷⁵, e dove il desiderio e l'appetito sono alimentati dalla forza stessa dell'attività intellettuale inesauribile, «causa prima e principale» della volontà, che in tal modo si determina come volontà di apprendere, ossia come movimento del volere che si compie nel volere sé, nell'attività del ricongiungimento dell'individuo con se medesimo, che dà luogo al vero concetto di infinito, comune a Bruno e a Spinoza. Quest'ultimo, non diversamente dal nolano, identificò infatti la vera infinità nell'idea di «Dio come causa dell'universo e termine interminato dell'universo interminato», cioè nell'idea di «Dio con l'universo, nel quale egli è, e il quale è in lui»⁴⁷⁶. In queste parole, risuonano le osservazioni sulla determinazione concettuale dell'infinito matematico contenute nella *Logik* di Hegel, che Spaventa affronta in maniera diretta nel breve scritto sul *Concetto dell'infinito* in Bruno, fatto risalire dall'autore al 1853 e pubblicato nei «Rendiconti dell'Accademia delle scienze morali e politiche» di Napoli nel 1866⁴⁷⁷. Il mondo non è una somma o un aggregato di enti finiti; sebbene interminato, infatti, esso ha un termine che coincide con la sua attualità o realtà, e in tal senso fa tutt'uno con il proprio principio, cioè con Dio,

⁴⁷⁰ Ivi, p. 154.

⁴⁷¹ B. Spaventa, *Dell'amore dell'eterno e del divino in Giordano Bruno*, «Rivista enciclopedica italiana», vol. I, 1855, dispensa prima, pp. 44-58. Il testo è stato ristampato dall'autore nei vol. I dei *Saggi di critica*, cit., pp. 176-195, ed è ora raccolto nel volume B. Spaventa, *Scritti sul Rinascimento (1852-1872)*, cit., pp. 155-168, da cui si cita.

⁴⁷² Spaventa si riferisce alla seconda edizione di *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn* (1789), nella cui prima *Beilage* Jacobi compendia il testo *De la causa* di Bruno. Spaventa, come si vedrà più avanti, avviò anche un progetto di monografia su Bruno, mai pubblicata e ispirata ai *Briefe* di Jacobi.

⁴⁷³ B. Spaventa, *Dell'amore dell'eterno e del divino in Giordano Bruno*, cit., pp. 159-160.

⁴⁷⁴ Ivi, pp. 161-162.

⁴⁷⁵ Ivi, p. 165.

⁴⁷⁶ B. Spaventa, *Il concetto dell'infinità in Bruno*, in id., *Scritti sul Rinascimento (1852-1872)*, cit., p. 216.

⁴⁷⁷ B. Spaventa, *Il concetto dell'infinità in Bruno*, «Rendiconto delle tornate e dei lavori dell'Accademia di scienze morali e politiche» di Napoli, vol. V, 1866, pp. 155-164. Lo scritto fu ristampato da Spaventa nel vol. I dei suoi *Saggi di critica*, cit., pp. 256-267, e successivamente nel volume B. Spaventa, *Scritti sul Rinascimento (1852-1872)*, cit., pp. 211-217, da cui si cita. Nel testo, Spaventa svolge una lunga parafrasi della nota 1 apposta al paragrafo C, *L'infinità del quanto*, della seconda sezione della dottrina dell'essere della *Logik* di Hegel.

«termine interminato»⁴⁷⁸. La vera realtà consiste nell'unità di entrambi, nella coincidenza del principio e del principiato, del massimo e del minimo; mentre Dio senza l'universo e l'universo senza Dio cadono nell'infinito astratto. Il problema di Spaventa sembra ora quello di stabilire la natura del vero panteismo, che deve eliminare o correggere il suo lato difettoso: l'acosmismo, come pura antitesi di una grossolana deificazione del finito in quanto tale, che nega al mondo la realtà effettiva.

3. *La dottrina filosofica di Giordano Bruno*

Tra la fine del 1853 e l'inizio del 1854, Spaventa decide di formalizzare i suoi studi in un testo, per concentrare tutte le sue forze «intorno ad un oggetto, se non unico, almeno principale», e «smettere un poco la *vita errante* della letteratura», che aveva condotto sino a quel momento, collaborando con alcuni dei più importanti quotidiani torinesi⁴⁷⁹. Nasce in questo modo il testo su Giordano Bruno, che aveva annunciato nella lettera a Villari dell'11 marzo 1851, parlando di «un altro lavoro, che sarà di qualche mole», e nel quale dimostrare «che il principio di Bruno etc. si è continuato nello Spinoza e così innanzi sino ad Hegel»⁴⁸⁰, in modo tale da giustificare il suo assunto – esposto negli *Studii sopra la filosofia di Hegel* – che:

il pensiero filosofico italiano non fu spento sui roghi de' nostri filosofi, ma mutò stanza, e si continuò in una più libera terra e in menti più libere; talché il ricarlo nella nuova sua patria non è una servile imitazione della nazionalità alemanna, ma la riconquista di ciò che era nostro, e ora sotto altra forma è divenuto una proprietà dello spirito universale, e la condizione essenziale della civiltà nostra e di tutti i popoli⁴⁸¹.

Un manoscritto dello stesso anno dell'epistola a Villari traccia con chiarezza il programma preannunciato⁴⁸², mentre l'anno seguente il progetto inizia a prendere corpo con un «lavoro sulla filosofia italiana del secolo decimosesto», di cui diede notizia sempre a Villari⁴⁸³. Contestualmente, mentre escono a stampa il testo del discorso all'Accademia di filosofia italica sulla filosofia pratica di Bruno e i *Frammenti di studi sulla filosofia italiana del secolo XVI*, Spaventa andava raccogliendo, in un grosso quaderno di appunti, schedature, *excerpta*, osservazioni, sia sull'opera principale di Bruno sia sulla letteratura secondaria. Il lavoro su Bruno, che originariamente assunse la forma di «lettera» a un non meglio identificato «carissimo amico», sotto la cui non precisata identità presumibilmente si nasconde quella del fraterno compagno Angelo Camillo de Meis (anch'egli abruzzese

⁴⁷⁸ B. Spaventa, *Il concetto dell'infinità in Bruno*, cit., p. 216.

⁴⁷⁹ Cfr. la lettera del 14 febbraio 1854 allo zio Benedetto Croce, al quale si apprestò a chiedere un piccolo aiuto economico: B. Spaventa, *Epistolario*, cit., p. 70.

⁴⁸⁰ B. Spaventa, *Epistolario*, cit., pp. 48-49.

⁴⁸¹ B. Spaventa, *Studii sopra la filosofia di Hegel*, cit., p. 214. Da questo assunto, Spaventa faceva discendere l'esigenza programmatica di «ricominciare la storia del nostro pensiero dal punto in cui la scienza è giunta e nel quale esiste e informa la vita e le manifestazioni dello spirito» (*ibid.*), cioè dalla filosofia di Hegel: «il sistema più vasto e compiuto della scienza moderna, e che ha maggiore connessione con la nostra tradizione» (ivi, pp. 216-217).

⁴⁸² *La filosofia italiana del secolo XVI e Giordano Bruno* (BNN: ms. 1.1.15.); il testo è riprodotto in appendice al volume B. Spaventa, *Lettera sulla dottrina di Bruno. Scritti inediti 1853-1854*, a cura di M. Rascaglia e A. Savorelli, Bibliopolis, Napoli 2004, pp. 201-218. Cfr. ivi, p. 216: «esporrò principalmente il sistema di Bruno. Né questa esposizione sarà una disamina particolare delle sue diverse opere, ma sibbene la costruzione scientifica d'un tutto con quegli elementi, che come germi si sono svolti nella storia della filosofia moderna».

⁴⁸³ B. Spaventa, *Epistolario*, cit., p. 60: lettera a Villari del 1 maggio 1852.

ed esule dopo il 1848), confluì presto in un'altra iniziativa editoriale, l'edizione dei dialoghi di Bruno presso Le Monnier, con il quale Spaventa, tramite Pasquale Villari, si accordò per tre tomi: due di opere con singole prefazioni esplicative ai dialoghi, e un terzo in forma di monografia. La *Lettera* su Giordano Bruno divenne il nucleo centrale della progettata monografia, poi non realizzata⁴⁸⁴.

Al centro del lavoro sul pensiero di Bruno, che si svolse sulla scorta delle precedenti riflessioni sul concetto dell'infinità, si pone il giudizio dato da Hegel nelle sue *Lezioni sulla storia della filosofia*⁴⁸⁵, dove veniva assegnato una sorta di primato al pensiero del nolano rispetto allo spinozismo, nella misura in cui «Bruno comincia a pensare l'unità assoluta e concreta e tenta di cogliere e mostrare l'universo nel suo sviluppo, entro il sistema delle determinazioni di esso, e come ciò che è esteriore sia segno delle idee»⁴⁸⁶, mentre «la sostanza spinoziana è l'idea solo in astratto e non nella sua vitalità», perché «manca la forma infinita che chiamiamo sapere, libertà, spiritualità»⁴⁸⁷. Per tale ragione, «Spinoza rinuncia ad edificare un sistema della forma, a cogliere l'organizzazione dell'uno in sé stesso, come fa Bruno»⁴⁸⁸. Il primato attribuito da Hegel condiziona l'analisi di Spaventa sulla dottrina del filosofo di Nola, il quale, come si legge in un luogo centrale del testo che avrebbe costituito l'impianto della progettata monografia:

più che Spinoza, contemplando principalmente l'Universo, non solo come mutabile, accidentale e vario, ma come uno, infinito, immutabile, ha posto in luce l'elemento mondano, finito, negativo, come momento di Dio. Prima di Bruno, questo elemento era stato distrutto dalla scolastica, la quale considerava il mondo, la natura, il senso come il puro non essere. Il *naturalismo* di Bruno rivendica il diritto del mondo in Dio; così egli è il precursore della filosofia del decimottavo secolo, il primo filosofo moderno dopo il risorgimento⁴⁸⁹.

Come nel saggio sui *Principi della filosofia pratica di Giordano Bruno*, anche nella *Lettera sulla dottrina di Bruno* è ancora fortemente esplicito l'assunto che Bruno «è il predecessore di Cartesio e di Spinoza»; un assunto, tuttavia, destinato a dissolversi via via che Spaventa porta avanti lo studio della filosofia di Campanella, nel quale egli scopre il germe della «soggettività», che rende il filosofo di Stilo il vero anticipatore di Cartesio e del «principio» del pensiero moderno⁴⁹⁰. Il passaggio storico del «cogito» e dunque, come Spaventa si espresse in una lettera del maggio 1858 al fratello Silvio, «il germe della elevazione della sostanza a soggetto», che rappresenta il principio della «vera critica» dello spinozismo⁴⁹¹, è assente in Bruno ed è all'origine della frattura che nell'analisi spaventiana iniziò a porsi tra Bruno e Spinoza (e tra Bruno e Cartesio). Bruno,

⁴⁸⁴ Le vicende relative al testo della «lettera» possono essere seguite nell'introduzione del citato volume B. Spaventa, *Lettera sulla dottrina di Bruno. Scritti inediti 1853-1854*, che, oltre al testo della *Lettera*, riproduce lo scritto *Della coincidenza degli opposti*, e in appendice altri importanti manoscritti, compresi anch'essi, come gli altri, nel fondo spaventiano della Biblioteca di Napoli (XVI.C.1-34), che documentano l'attività di Spaventa su Giordano Bruno nel periodo cruciale 1853-1854.

⁴⁸⁵ G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di R. Bordoli, Laterza, Roma-Bari 2009, pp. 436-442: su Bruno.

⁴⁸⁶ Ivi, p. 442.

⁴⁸⁷ Ivi, p. 488.

⁴⁸⁸ *Ibid.*

⁴⁸⁹ B. Spaventa, *Lettera sulla dottrina di Bruno. Scritti inediti 1853-1854*, cit., p. 135.

⁴⁹⁰ Gli scritti su Tommaso Campanella del 1854-1855, raccolti da Spaventa nel primo volume già citato dei suoi *Saggi di critica*, sono ristampati nel volume B. Spaventa, *Scritti sul rinascimento (1852-1872)*, cit., pp. 41-127.

⁴⁹¹ B. Spaventa, *Epistolario*, cit., p. 155: lettera a Silvio Spaventa del 12 maggio 1858.

il quale «dice: *indifferenza*, e sta fermo a questa posizione», è rimasto a monte del processo storico-teoretico che condusse alla scoperta del pensiero come unità che «non è più semplice coincidenza, ma *continenza, insidenza*» rispetto all'essere. Solo Spinoza, mediante il cogito cartesiano, «fa chiaro» questo punto ancora oscuro in Bruno («in Bruno è oscura la *indifferenza*») e «concepisce il pensiero in quanto contiene il suo contrario, l'essere». Spinoza rappresenta dunque «la *chiarezza* di Bruno», in quanto l'elemento unificante della relazione tra il pensiero e l'essere «è il *pensiero*, e il pensiero non è tale che in quanto contiene o pone immediatamente o intuitivamente il suo contrario, l'essere»⁴⁹². Bruno, con il suo vitalismo neoplatonico, appare così improvvisamente retrocesso da precursore storico della dialettica moderna alla sua preistoria, e quindi fuori dalla riforma della dialettica hegeliana, che, con questa svolta nel segno della soggettività, cominciava a farsi avanti nel pensiero di Spaventa. Al suo posto, si afferma il panteismo spinoziano, dove «non ci è più» l'elemento «estramondano o soprannaturale del vecchio mondo», ancora presente, «sebbene ridotto a minime proporzioni», nella dottrina filosofica di Bruno⁴⁹³.

La svolta avvenne proprio intorno al 1855, in seguito quindi al caratteristico approfondimento del pensiero di Bruno che si svolse tra il 1853 e il 1854 e che sfociò nella serie di ambiziose iniziative editoriali sul nolano, tra le quali, appunto, l'edizione in due volumi dei dialoghi di Bruno presso l'editore Le Monnier, più un terzo volume con un «lavoro originale» di tipo monografico, che accompagnasse l'edizione dei dialoghi⁴⁹⁴. Il lavoro procedette in maniera piuttosto celere nei mesi immediatamente successivi all'accordo con Le Monnier, tra il marzo e il luglio 1853, quando era già pronto il nucleo centrale della monografia, dal momento che Spaventa ne stralciò tre distinti «frammenti» da inviare a Terenzio Mamiani, con la speranza di vederli pubblicati nei volumi di atti dell'Accademia di filosofia italiana⁴⁹⁵, dove era già apparso il testo del discorso sui principi della filosofia pratica di Giordano Bruno, esposto alla seduta pubblica del 23 giugno 1851. Contestualmente, Spaventa meditò di pubblicare a parte, forse nel «Cimento»⁴⁹⁶, un « frammento » su *Bruno precursore di Spinoza*⁴⁹⁷ e sperimentò anche il modello per la stesura delle prefazioni da anteporre ai singoli dialoghi, grazie a una breve esposizione degli *Eroici furori*, di cui si trova traccia nell'epistolario del filosofo⁴⁹⁸. Il lavoro crebbe a tal punto da richiedere una revisione del progetto originario. L'accordo con Le Monnier

⁴⁹² B. Spaventa, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, II. *Carattere e sviluppo della filosofia italiana dal secolo XVI sino al nostro tempo. Lezioni*, in Id., *Opere*, vol. II, cit., p. 534.

⁴⁹³ Ivi, p. 518.

⁴⁹⁴ Cfr. *Epistolario*, cit., pp. 90-91: lettera a Silvio Spaventa del 19 febbraio 1855.

⁴⁹⁵ Cfr. B. Spaventa, *Epistolario*, cit., pp. 79-80: lettera a Mamiani del 13 luglio 1854.

⁴⁹⁶ L'ipotesi è tracciata dai curatori della *Lettera sulla dottrina di Bruno*, cit. (cfr. ivi, p. 13), nel cui volume, alla terza appendice, viene riprodotto anche il testo in oggetto.

⁴⁹⁷ Il testo, il cui titolo completo è *Frammenti di storia della filosofia italiana nel secolo XVI. Bruno precursore di Spinoza. Avvertenza*, viene riprodotto in appendice alla *Lettera sulla dottrina di Bruno* (cit., pp. 221-223) ed è una diversa redazione del manoscritto (attualmente irreperibile) edito da Felice Alderisio con il titolo *Un articolo inedito di B. Spaventa circa l'unità organica della dottrina di Bruno e circa l'attinenza di questa con la filosofia di Spinoza* («Giornale critico della filosofia italiana», 1966, pp. 218-225), che è da considerarsi la stesura definitiva. La datazione al 1870-1872, proposta da Alderisio, come si dichiara nella nota al testo della *Lettera sulla dottrina di Bruno* (cit., p. 57) è errata.

⁴⁹⁸ B. Spaventa, *Dell'amore dell'eterno e del divino in Giordano Bruno*, «Rivista enciclopedica italiana», vol. I, 1855, dispensa prima, pp. 44-58. Il testo è stato ristampato dall'autore nei vol. I dei *Saggi di critica*, cit., pp. 176-195, ed è ora raccolto nel volume B. Spaventa, *Scritti sul Rinascimento (1852-1872)*, cit., pp. 155-168. Cfr. B. Spaventa, *Epistolario*, cit., pp. 90-91: lettera a Silvio Spaventa del 19 febbraio 1855; e pp. 98-99: lettera a Silvio del 30 giugno 1855, dove vengono discussi gli aggiustamenti alla breve esposizione di Bertrando proposti da Silvio.

si interruppe repentinamente quando il materiale disponibile per l'edizione non bastò più. «Si trattava prima», come chiarì al fratello Silvio, «di una parte della filosofia di Bruno, e la materia che avea raccolta qui nelle biblioteche mi bastava. Ma ora penso di fare un'opera compiuta», e il materiale di lavoro non basta più: «così il lavoro è sospeso»⁴⁹⁹. I lavori di ampliamento si conclusero con un definitivo abbandono del progetto, che andava sovrapponendosi ad altre singole proposte editoriali, alternativi o paralleli, tutti senza esito. Nel giugno 1855 scrive a Silvio: «Non so se farò più questo lavoro. Quello che avea già fatto non mi piace più, e sento il bisogno di sapere ancora altre cose prima di rifarlo. Vedrò»⁵⁰⁰. E poi di nuovo, qualche giorno dopo:

Il mio lavoro sopra Bruno è rimasto lì. Avea fatto qualche cosa che avrebbe potuto essere stampata come introduzione ad una nuova edizione delle opere italiane; ma poi ci ho pensato meglio, e quello che ho fatto non mi piace più. Ci sono delle cose che approvo ancora; ma mi sono accorto che per fare un lavoro che non finisca per dispiacermi dopo due mesi che l'ho fatto, come non di rado mi accade, ho bisogno di sapere ancora altre cose. Le cose che fo adesso sono tutte provvisorie; sono come materie che preparo. Insomma, scrivo più per chiarire a me stesso ciò che penso, che per altro⁵⁰¹.

Via via che lo studio su Bruno proseguiva emergeva con chiarezza la difficoltà reale di un lavoro originale sul pensiero del filosofo di Nola, un pensiero che Spaventa, nel testo sui *Principi della filosofia pratica*, esponendo il metodo del suo lavoro, non aveva esitato a definire confuso, oscuro e frammentario. Tale difficoltà consiste appunto nel «comporre», come scrisse a Le Monnier, «da tutta la materia sparsa nelle sue opere un tutto ordinato ed organico: un sistema»⁵⁰². «Questa unità», spiegò ancora nel frammento su *Bruno precursore di Spinoza*, chiarendo pubblicamente le motivazioni del lavoro monografico su Bruno, «ci è, ma bisogna trovarla, ricostruirla»: «essa», precisò, «come principio d'una nuova filosofia, si lega da una parte al sistema di Spinoza, dall'altra ad altri sistemi ed idee che si svilupparono due secoli dopo»⁵⁰³. Oscillando tra questi due estremi, lo scavo sull'opera di Bruno, alla ricerca di un'unità organica nella sua filosofia, divenne progressivamente al centro di un programma di ricerca, dove il “problema storico” di Bruno si perde nel tentativo, predominante, «di mostrare la continuità storica d'una certa maniera di filosofare», perché «in Bruno si annunzia già quella unità della logica e della metafisica, nella quale sembra consistere il carattere principale della filosofia del nostro secolo»⁵⁰⁴. L'opera di Bruno, per Spaventa, cominciò a rappresentare questa sintesi, e nella sua figura si celava l'«uomo, nel quale», come chiarì nella seconda parte del manoscritto del maggio 1851, da cui avrebbe tratto l'articolo per il «Monitore bibliografico»⁵⁰⁵, «tutti i sistemi, che sono altrettanti momenti della idea, che si realizza in ciascuna di quelle epoche, ricevono la loro forma perfetta, la loro unità, la loro vera

⁴⁹⁹ B. Spaventa, *Epistolario*, cit., p. 84: lettera a Silvio Spaventa del 18 novembre 1854.

⁵⁰⁰ Ivi, p. 97: lettera a Silvio Spaventa del 12 giugno 1855.

⁵⁰¹ Ivi, p. 98: lettera a Silvio Spaventa del 30 giugno 1855.

⁵⁰² Ivi, p. 74: lettera a Le Monnier del 23 marzo 1854.

⁵⁰³ B. Spaventa, *Bruno precursore di Spinoza*, cit., p. 223.

⁵⁰⁴ *Ibid.*

⁵⁰⁵ Il testo del manoscritto è riprodotto, con il titolo *La filosofia italiana del secolo XVI e Giordano Bruno*, nella appendice n. 1 del volume B. Spaventa, *Lettera sulla dottrina di Bruno*, cit., pp. 201-218, da cui si cita. Il testo comprende due parti: la prima (ms. 5.27.), intitolata *Introduzione* e datata «7 maggio»; la seconda (ms. 1.1.15.), intitolata *Divisione* e datata «9 maggio 1851. Biblioteca dell'Accademia della Scienze. Torino». Successivamente, Spaventa separò le due parti del testo, cassò la data della prima parte e ne mutò il titolo in *Frammenti di studi sulla filosofia italiana del secolo XVI*, ricavandone l'articolo per il «Monitore bibliografico» del 21 febbraio 1852 (n. 32-33, pp. 48-54).

espressione», e che dunque «rappresenta fedelmente tutta la potenza del genio filosofico d'una nazione»⁵⁰⁶. Assieme a lui, sul rogo, «si estinguevano la libertà, la purezza e la originalità del genio nazionale», e «il suo destino fu quello del pensiero italiano», costretto a rinunciare allo sviluppo dei principi della filosofia moderna, che però contribuì a determinare in maniera originale. Il tentativo di «determinare, per così dire il *luogo*, che Bruno occupa nella storia della filosofia moderna» iniziò a rappresentare, pertanto, «la parte più importante e più ampia» del programma spaventiano, perché da Bruno sembrava dipendere l'intero sviluppo della filosofia moderna, che si chiude in Hegel, nel cui sistema filosofico si compie appunto l'unità della logica e della metafisica. «Non sarà una storia compiuta e particolare»: alcuni aspetti, i più caratteristici e specifici dell'opera bruniana, andranno persi in questo lavoro di ricostruzione storica, ma almeno si avrà «la esposizione di que' concetti e di quelle forme, le quali si sono sviluppate ne' sistemi che vennero dopo, e sono vive ancora ed efficaci nella filosofia moderna»⁵⁰⁷. Del resto, come precisò:

La materia della storia della filosofia sono le *idee*, cioè il pensiero nella sua necessità; ora le idee sono sempre *attive*, sono eterne e la loro vita consiste in un perpetuo svolgimento, in una continua mutazione di forma. Laonde lo storico non deve riprodurle in quella stessa forma, che presero in un tempo determinato, ma sì bene nella forma del pensiero moderno, cioè come esistono attualmente nel mondo della intelligenza. Questo io ho cercato di fare della filosofia di Bruno⁵⁰⁸.

Il compito si rivelò più arduo del previsto. «La parte più difficile in tale impresa», che però fu anche la «più importante», «era il provare la unità organica nella filosofia di Bruno»⁵⁰⁹, e dimostrare che «egli è il predecessore di Cartesio e di Spinoza, e però uno dei padri della filosofia moderna»⁵¹⁰. Fallita questa operazione, sarebbe crollato l'intero programma, e lo stesso proposito, fondamentale, di «dimostrare che la filosofia moderna da Cartesio sino ad Hegel è la continuazione della filosofia italiana del secolo decimo sesto, come questa è la continuazione della filosofia antica, e che tutte insieme non sono che la vita stessa della filosofia, compresa come il movimento necessario ed assoluto del pensiero speculativo»⁵¹¹, sarebbe a sua volta venuto meno. Gli scritti che compongono la *Lettera sulla dottrina di Bruno*, composti tra il 1853 e il 1854, costituiscono il punto più alto mai raggiunto in questa direzione⁵¹². L'interruzione del lavoro, alla fine del 1854, segnò non soltanto l'abbandono del programma del 1851, ma contrassegnò anche una cesura netta nell'opera di Spaventa⁵¹³, perché cadeva, con la sospensione dell'indagine

⁵⁰⁶ B. Spaventa, *La filosofia italiana del secolo XVI e Giordano Bruno*, cit., p. 215.

⁵⁰⁷ Ivi, p. 216.

⁵⁰⁸ *Ibid.*

⁵⁰⁹ Ivi, p. 215.

⁵¹⁰ Ivi, p. 216.

⁵¹¹ Ivi, p. 214.

⁵¹² Questi testi rappresentano un passaggio primario nella produzione del filosofo, perché divennero il punto di partenza per articolare il senso di alcuni testi successivi di Spaventa, poi divenuti celebri: come la prolusione di Bologna del 1860 (pubblicata nello stesso anno a Modena con il titolo *Carattere e sviluppo della filosofia italiana dal secolo XVI sino al nostro tempo*), in cui viene proposta la nota tesi della «circolazione» del pensiero europeo; le sintetiche, ma classiche lezioni V e VI del corso sulla storia della filosofia italiana tenuto all'Università di Napoli nel 1861. Un paio di brani ne usciranno anche, debitamente rimessi a nuovo, tra il 1865 e il 1866 e verranno pubblicati da Spaventa nel citato volume I dei *Saggi di critica*; ma l'intero testo non prenderà più forma. Spaventa, inoltre, non accennerà mai più, in seguito, al suo libro non pubblicato.

⁵¹³ «La *Lettera* su Bruno», come affermano i curatori nell'introduzione al testo, «è qualcosa di più di un palinsesto dell'architettura barocca della "filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea" codificata e resa stereotipa nelle lezioni napoletane del 1861: è un progetto distinto, con una sua fisionomia

sin lì compiuta, il tentativo di costruire l'immagine di Hegel sull'anticipazione contenuta nel Rinascimento italiano e sul pensiero del nolano in qualità di predecessore di Cartesio e di Spinoza.

4. Bruno precursore dei filosofi moderni

La ricerca di Spaventa per determinare «il luogo» centrale occupato dal nolano nella storia della filosofia moderna, si basa su un nucleo ristretto dell'intera produzione del filosofo di Nola. Un tassello importante dell'intera indagine è però occupato dalle dottrine teoretiche di Bruno, come la teoria della cognizione e la metafisica, anche perché su di esse si era recentemente esercitata la critica del tempo⁵¹⁴. Questa letteratura, com'è stato osservato, era almeno in parte nota a Spaventa, che vi ricorre ampiamente, a cominciare dalla monografia di Bartholmèss e soprattutto dal manuale di Ritter⁵¹⁵. Non bisogna dimenticare, infatti, che l'inedito di Spaventa si situa in una stagione particolarmente intensa della cosiddetta *Bruno-Renaissance* ottocentesca, stimolata soprattutto dalle edizioni dei testi prodotte in Germania negli anni Trenta da Wagner e Gfrörer. In rapida successione, tra il 1846 e il 1847, erano usciti la biografia di Henrick Steffens, il *Jordano Bruno* di Christian Bartholmèss e il libro di Franz Jakob Clemens su Bruno e Cusano. Ampi capitoli bruniani, inoltre, iniziarono a comparire nelle trattazioni generali di carattere manualistico, come il libro di Moritz Carriere sulla Riforma, l'*Histoire de la philosophie moderne* di De Gérardo, che presentò Bruno come «l'homme, le plus extraordinaire qu'ait produit le philosophie moderne», e il già ricordato manuale di August Heinrich Ritter. Non vanno dimenticate, infine, le pagine di Edgar Quinet sulle *Rivoluzioni d'Italia*, che accostano Bruno a Hegel, e ne consacrano il mito nell'ideologia risorgimentale, che anche Spaventa condivide⁵¹⁶. L'immagine di Bruno proclamatore della «égalité du ciel et de la terre», che si ricava, non è molto distante da quella che caratterizza i risultati della ricerca di Spaventa sulla rivoluzione operata dal filosofo di Nola, il quale, dichiarando che «Dio è sulla terra» e «nell'uomo», volle affermare che «il

e struttura compiute, una diversa logica, un diverso approccio alla materia, un diverso modello del rapporto tra oggetto storico e quadro speculativo, anche se non avulso dai caratteri di fondo della storiografia spaventiana» (Introduzione a B. Spaventa, *Lettera sulla dottrina di Bruno*, cit., p. 17).

⁵¹⁴ La letteratura secondaria su Bruno, stimolata, tra gli anni Quaranta e Cinquanta dell'Ottocento, dalle edizioni di testi prodotte in Germania negli anni Trenta da A. Wagner (*Opere di Giordano Bruno Nolano*, ora per la prima volta raccolte e pubblicate da A. Wagner, Lipsia, Weidmann, 1830) e A. Fr. Gfrörer (J. Bruni Nolani, *Scripta quae latine confecit, omnia*, collegit, praefatione instruxit, medisque expurgavit innuneris a. Fr. Gfrörer, Stuttgartiae, ex Bibliopolio Brodhagiano, 1836), era almeno in parte nota a Spaventa, che vi ricorre ampiamente, a cominciare dalla monografia di Bartholmèss e soprattutto dal manuale di Ritter. Un'ampia rassegna degli studi su Bruno di questo periodo è contenuta nell'introduzione di M. Rascaglia e A. Savorelli alla *Lettera sulla dottrina di Bruno*, cit., p. 19 nota 27. Per sua stessa ammissione (cfr. B. Spaventa, *Rinascimento, Riforma Controriforma, e altri saggi critici*, La Nuova Italia, Venezia 1928, p. 333 n.), le conoscenze di Spaventa erano tuttavia limitate. Dello scritto di F. J. Clemens, *Giordano Bruno und Nikolaus von Cusa. Eine philosophische Abhandlung* (Bonn, Wittmann, 1847), ad esempio, sembra avere notizia solo dopo la stesura della *Lettera*; quello di M. Carriere, *Die Philosophische Weltanschauung der Reformationszeit in ihren Beziehungen zur Gegenwart* (Stuttgart-Tubingen, Cotta, 1847), invece, non è citato.

⁵¹⁵ Questo è quanto dichiarano, nell'introduzione al testo, i curatori della *Lettera sulla dottrina di Bruno*, cit., p. 20.

⁵¹⁶ «La pluspart des points de vue aperçus par Bruno ont passé de nos jours silencieusement dans les théories des Allemands. Il avait très nettement dé mêlé ces idées: que le développement de l'âme correspond au développement de la nature, ce qui est le fond de la logique de Hegel» (E. Quinet, *Les Révolutions d'Italie*, Vanderauwera, Bruxelles 1853², pp. 348-349 [1848-1851¹]).

vero Olimpo non è fuori nello spazio che circonda la terra, ma nel cuore ed intelletto dell'uomo», mentre «il cielo, posto fuori della coscienza, non è che vuoto, tenebre, nulla»⁵¹⁷.

Contro il giudizio della critica del tempo, che non riconosceva l'esistenza di un vero e proprio sistema della filosofia di Bruno, il cui pensiero era sparso e frammentato all'interno delle sue opere⁵¹⁸, Spaventa insiste nella possibilità di risalire a una «unità organica» nella filosofia di Bruno, da «provare», andando oltre l'apparenza di «una continua mutazione di fondamenti e principi», che caratterizza la lettura «poco diligente» e poco attenta della critica. «Questa unità ci è, ma bisogna trovarla, *ricostruirla*»⁵¹⁹. Passaggio obbligato per ricostruire e dunque dimostrare l'esistenza di un'unità organica nella filosofia di Bruno era la filosofia hegeliana, elemento di raffronto costante sia dal punto di vista speculativo che ermeneutico. Emblematica, in tal senso, è l'analisi del concetto di materia, svolta da entrambi i filosofi secondo un comune approccio interpretativo:

Bruno fa della materia un principio eterno, immanente, che ha dentro di sé tutte le forme possibili. Per la esplicazione delle forme la materia non patisce mutazioni; quindi non ha luogo l'*ex nihil fit* [...]. Con tale esplicazione il principio rimane immutabile, e non è subbietto. È necessario che la esplicazione sia considerata come un *altro* (però identico al primo esplicantesi), e che ritirandosi questo in sé stesso riconosca questa identità e così *si sappia*. Ecco il subbietto. L'Hegelismo è impossibile, se non si pone che l'Altro sia identico al *primo* e al principio. Bruno pone tutte le forme (l'Altro) nel seno della materia. E però è una condizione dell'Hegelismo. Di più, l'Hegelismo è impossibile, se non si pensa che la esplicazione è un movimento spontaneo del principio per ritornare in sé medesimo come totalità. In Bruno è il concetto di questo movimento spontaneo. Ma vi ha quello del ritorno in sé stesso? A me pare (sinora) che Bruno si arresta alla esplicazione, all'universo. Egli ammette il principio con tutte le forme (potenza ed atto identici, potenza ed atto assoluti) e lo chiama *incomprensibile*; ammette il principio *esplicato* per spontaneo movimento nell'universo (la natura di Hegel) e lo dichiara comprensibile; non giunge all'idea del principio ritornato in sé stesso – a traverso della *esplicazione* (l'*universo*), ossia all'Idea dello Spirito⁵²⁰.

Il processo di «esplicazione» attribuito da Bruno alla materia mal si coniuga con il movimento proprio della seconda figura della triade hegeliana, il momento della soggettività. Poco oltre, Spaventa non può quindi che sottolineare il passo in avanti compiuto da Bruno rispetto alle filosofie precedenti, consistente nel porre il mondo in Dio come suo momento finito. In maniera inconsapevole, Bruno ha restituito alla figura divina il respiro triadico che le era stato negato in precedenza. Il suo merito era stato dunque di aver posto filosoficamente le basi per questo recupero; il suo limite, invece, di non essere riuscito a passare al terzo momento del movimento triadico.

Tracciate le coordinate teoriche entro cui muoversi, Spaventa poteva iniziare il suo percorso all'interno della vasta produzione bruniana, richiamando l'elemento innovativo,

⁵¹⁷ B. Spaventa, *Rinascimento, Riforma Controriforma, e altri saggi critici*, cit., p. 136.

⁵¹⁸ C. Schaarschmidt, *Des Cartes und Spinoza. Urkundliche Darstellung der Philosophie Beider*, Bonn, A. Marcus, 1850, pp. 181-187: 182; A. Schwegler, *Die neueste Litteratur über Giordano Bruno*, «Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik», XVIII, 1847, pp. 246-264: 264.

⁵¹⁹ B. Spaventa, *Epistolario*, cit., p. 74: lettera a Le Monnier del 23 marzo 1854; B. Spaventa, *Bruno precursore di Spinoza*, cit., p. 223.

⁵²⁰ Il brano è tratto dal «quaderno» di appunti che Spaventa andava raccogliendo a partire dal 1852 per condurre la ricerca sull'opera di Bruno, come previsto dal programma tracciato l'anno precedente (cfr. l'epistola a Villari, cit., dell'11 marzo 1851 e lo scritto, cit., *La filosofia italiana del secolo XVI e Giordano Bruno*, in particolare p. 216), ed è preso dall'introduzione dei curatori a B. Spaventa *Lettera sulla dottrina di Bruno*, cit., pp. 24-25.

comune a Spinoza, della coincidenza tra ordine ideale e ordine reale, postulata dal nolano nel *De umbris idearum*: «pensare», scrive Spaventa, «è contemplare l'essere stesso, le forme positive del mondo, gli attributi di Dio»⁵²¹. Rispetto alla consueta distinzione tra metafisica e logica, per Bruno «gli attributi metafisici di Dio non sono che pensieri o determinazioni *logiche*; e però la metafisica si confonde con la logica»⁵²². In tal modo Bruno restituisce dignità filosofica alla «dialettica». Nel riassumere, poco oltre, i compiti che Bruno affida all'arte di penetrare la struttura dell'essere con le forme del pensiero, Spaventa non può fare a meno di ricorrere nuovamente al sistema hegeliano, traendo, questa volta dall'*Enciclopedia*, il termine per il confronto:

La scienza, che deve essere fondata dalla grande Arte, non è un insieme incoerente di dati sperimentali e di tradizioni; essa deve comprender in un ordine inflessibile tutti gli elementi essenziali della eterna natura delle cose, tutte le forme possibili dell'essere, tutto ciò che il triplice studio di Dio, del mondo e dell'uomo può acquistare sempre e da per tutto mediante i sensi e la ragione. In questa organizzazione enciclopedica delle idee umane, e, se si vuole così, in questa deduzione delle manifestazioni divine, la ragione più che il senso deve determinare l'ufficio, il posto, il valore di ciascun concetto [...]. Le leggi e i principi della ragione sono inviolabili, perché d'origine divina; l'esperienza contraddice ad essi solo in apparenza [...], l'universo è un riflesso di essi [...]. Adunque solamente raccogliendo le idee fondamentali della ragione si giunge a costruire l'insieme delle vere conoscenze umane, a delineare il quadro della scienza e a disegnare l'albero genealogico. (Ci è qualche cosa della Enciclopedia di Hegel). La dialettica, per Bruno, è la scienza del pensiero e la scienza dell'essere – la logica e l'ontologia – l'arte di penetrar l'essere col pensiero o di rivestirlo d'una forma data dal pensiero⁵²³.

L'esame delle carte di Spaventa porta in luce il confronto costante del filosofo con le opere bruniane. L'esigenza di un'analisi sistematica della produzione del nolano prende ora il sopravvento sul metodo adottato in precedenza, e spinge verso la lettura di testi decisivi sotto il profilo teorico, come *Della causa principio ed uno*, *Dell'infinito universo e mondi* e *La cena delle ceneri*. Emblematica l'osservazione che scandisce una parafrasi quasi interamente ininterrotta del *Della causa*, là dove, a proposito della critica di Bruno alla concezione dell'Ente come Uno (critica che viene mossa alla filosofia antica in generale, ma che riguarda in modo particolare il pensiero di Aristotele), Spaventa osserva:

Nessun filosofo conciliò le differenze e le opposizioni delle categorie dell'Ente nella unità ed indifferenza della costante natura. L'uno degli antichi è in certa maniera *inesplicato*, è l'essere puro. L'Uno che cerca Bruno e che rimprovera Aristotele di non aver trovato, non può darlo ce l'Idealismo moderno (Schelling ed Hegel) [...]. L'Uno vero esplicito nell'universo e ritornato in sé stesso, è Spirito. Questo rimprovero diretto contro Aristotele, è come il primo grido dell'Idealismo moderno; è dire: la filosofia antica (perché Aristotele rappresenta tutta la filosofia antica) ha fatto ciò (trovato le differenze, ma non l'unità), ma non ha fatto quest'altro. Quello che ora è da fare è questo. Bruno pone così il problema della filosofia moderna e ripiglia la tradizione filosofica dell'umanità⁵²⁴.

Conclusa l'analisi del *Della causa*, Spaventa inizia la lettura sistematica del *Dell'infinito universo e mondi*, per dedicarsi poi, a fine aprile, alla preparazione del discorso sui *Principi della filosofia pratica di Giordano Bruno*, la cui stesura sarebbe iniziata il 7 maggio 1851⁵²⁵. Prima di sospendere in maniera provvisoria il confronto con

⁵²¹ Ivi, p. 25.

⁵²² *Ibid.*

⁵²³ Ivi, p. 26.

⁵²⁴ Ivi, p. 27.

⁵²⁵ «Ho cominciato oggi appunto a stendere il mio lavoro sopra Bruno» (B. Spaventa, Epistolario, cit., p. 51: lettera a Giuseppe Del Re del 7 maggio 1851).

la sfera ontologica, per rivolgersi a quella morale, pressante è l'esigenza di ribadire la definizione dell'Assoluto come sostanza, comune sia a Bruno che a Spinoza⁵²⁶. L'orizzonte hegeliano su cui si imposta il riferimento a Bruno e a Spinoza è di nuovo quello della *Logik*⁵²⁷, con particolare attenzione al tema del limite, che verrà ripreso da Spaventa nello scritto, già citato, sul *Concetto dell'infinità* in Bruno, pubblicato nel 1866 nei «Rendiconti dell'Accademia della scienze morali e politica» di Napoli con la data Torino 1853-Napoli 1866.

Tra Dio e l'universo, secondo il concetto di Bruno, vi ha identità, in quanto l'uno e l'altro sono infiniti e tutto in tutto; questo è il simulacro infinito di quello infinito. Ma vi ha una differenza: il primo è complicatamente e totalmente infinito, l'altro esplicitamente e non totalmente infinito. Così Dio esplicandosi nell'universo è termine, interminato a sé medesimo interminato (vedi Hegel-Logica. Il limite è necessario per l'esistenza) Dio è altro da sé ed esiste. Ma a che questa esplicazione (negazione del *totalmente*), se non per ritornare in sé stesso e comprendersi come subbietto? Come spirito? Negando la negazione?⁵²⁸

La risposta, prevedibile, non fa che confermare la posizione subalterna di entrambi i pensatori rispetto all'idea di Spirito «che in Bruno come in Spinoza manca», nella misura in cui ciascuno concepisce una condizione di alterità tra il concetto di Dio uno, causa e principio da un lato, e quello di universo come suo «simulacro» ed «esplicazione» dall'altro; un tale «abbassamento» del primo termine al secondo può avvenire solo per il concetto di Spirito hegelianamente inteso⁵²⁹.

La stesura del discorso sui *Principi della filosofia pratica di Giordano Bruno* spinge Spaventa ad annotare osservazioni sugli scritti morali del filosofo nolano, dalla *Cena delle ceneri* agli *Eroici furori* allo *Spaccio della bestia trionfante*. Solo dopo averne data lettura il 23 giugno 1851, nella seduta pubblica dell'Accademia di filosofia italiana, potrà tornare nuovamente a dedicarsi alla lettura delle opere speculative, soffermandosi questa volta sugli scritti di mnemotecnica, e avviando un contestuale confronto con le opere di Lullo. L'assenza di citazioni dalle opere di quest'ultimo nelle carte spaventiane sembra confermare una conoscenza per lo più indiretta del suo pensiero, ottenuta mediante la consultazione della manualistica allora in circolazione. Il testo bruniano preso in considerazione è il *De compendiosa architectura*, a proposito soprattutto dell'attività intellettuale e della sua relazione con la sfera sensibile. Sullo sfondo, non a caso, si staglia il sistema conoscitivo kantiano con la caratteristica soluzione fornita al problema del rapporto tra senso e intelletto, nell'ambito dell'unità trascendentale di pensiero ed essere. Inevitabile è il passaggio al *De umbris idearum*, sottoposto al vaglio dei parametri idealistici: «in Bruno», come Spaventa osserva, «manca l'idea dello spirito, ecco perché nega la conoscenza della verità assoluta, ma afferma che se ne *conosce solamente l'ombra*»⁵³⁰. Le riflessioni di Spaventa registrano a questo punto una svolta nel suo itinerario all'interno dell'opera bruniana. Naturalmente è ancora la lettura hegeliana di

⁵²⁶ «L'Assoluto è l'unità dell'essere e dell'esistenza», ossia l'«identità dell'interno e dell'esterno» (il testo fa parte del «quaderno» di appunti preparatorio allo svolgimento del lavoro su Bruno ed è tratto dall'introduzione dei curatori al volume B. Spaventa, *Lettera sulla dottrina di Bruno*, cit., p. 27).

⁵²⁷ Che l'unico modo di affrontare il problema dell'infinito in Bruno fosse quello del confronto con le categorie della logica hegeliana è confermato da un piccolo fascicolo contenente appunti di traduzione della *Logica* inserito tra le pagine dei registi dell'opera bruniana (ms. 1.1.5.).

⁵²⁸ Brano del «quaderno» di appunti bruniani citato e tratto dall'introduzione dei curatori al volume B. Spaventa, *Lettera sulla dottrina di Bruno*, cit., pp. 27-28.

⁵²⁹ Ivi, p. 28.

⁵³⁰ Ivi, p. 29.

Spinoza a costituire il termine di confronto con il pensiero del nolano. La natura astratta dell'«intendimento» non consente a Bruno di superare la soglia teoretica e di cogliere il segreto della generazione delle cose, ma solo di «discorrere liberamente fuori dal contenuto reale dell'oggetto»⁵³¹. L'indagine sugli elementi costitutivi della concezione geometrica di Bruno, tratti dalla lettura del *De minimo*, spinge Spaventa a valutare la sua risposta al problema del metodo posto a fondamento di essa. Per Bruno, come per tutta la filosofia del secolo sedicesimo, la ricerca di un nuovo metodo rimarrà un'esigenza destinata a non essere soddisfatta fino all'avvento di Cartesio: «Dio», spiega Spaventa, «non era Spirito, era l'universo o meglio l'universo era Dio»⁵³². Il ricorso a forme matematiche per dimostrare la coincidenza degli opposti sottolinea il carattere astratto del formalismo di Bruno, incapace di superare il piano della logica pura, e di approdare a quello dell'unità con la sfera ontologica.

Lo studio del *De minimo* e del *De monade* induce Spaventa a impostare la riflessione sul delicato tema dell'identità di pensiero ed essere, che gli fornisce anche l'occasione per muovere una critica all'audace, e altamente improbabile, raffronto operato da Bartholmèss (che insieme a Buhle rappresenta una delle fonti principali dell'itinerario di Spaventa all'interno delle opere bruniane) tra Bruno e Cartesio, e quindi i capisaldi dello spiritualismo francese, che per Spaventa è certamente una delle peggiori «bestialità filosofiche» dell'interprete d'Oltralpe. Nel riproporre una lettura storicamente e teoreticamente corretta del rapporto tra i due pensatori, Spaventa chiama in causa Tommaso Campanella, portato a misurarsi con Bruno in merito alle definizioni di «sensibilità» e di «intuizione intellettuale». Se la teoria dell'errore rende Campanella un precursore di Hegel, l'analisi del concetto di «mens», e del suo ruolo nel processo conoscitivo, comporta un esplicito richiamo alla *Vorrede* della *Fenomenologia dello spirito*⁵³³. La presenza, in questa come nelle pagine seguenti del «quaderno», di alcune citazioni spinoziane sulla sostanza in rapporto al soggetto, e sul pensiero come attributo ripropongono il nodo tematico della funzione della dialettica hegeliana rispetto al suo ipotetico «antecedente» teoretico bruniano: il guadagno del «contrario» dal punto dell'unione.

Bruno ha detto bisogna trarre il contrario dopo aver trovato il punto dell'unione; e in ciò consiste la vera speculativa. Ciò importa che non si può restare nell'intuito. Ma come trarre il contrario? Che s'intende per trarre? Forse *esplicare*, come fa l'intendimento astratto? No; questa esplicazione è estrinseca al punto d'unione. Bruno stesso ha cercato di *differenziare* speculativamente l'indifferente... Il suo merito è di aver detto: *differenziare*; e così aver rinnovato il principio della dialettica; perché ha pensato l'intuito come presupposto e posto la necessità di venire agli opposti; ma che fare degli opposti? Far vedere che l'uno si trasforma nell'altro e così sono un terzo che è l'uno e l'altro, etc.; e così giungere alla vera identità, all'identità come risultato etc., alla identità del momento *speculativo*. Ciò non ha fatto Bruno, né Spinoza, né Schelling. Il solo Hegel⁵³⁴.

Ultima opera latina ad essere analizzata nel fascio di carte manoscritte di Spaventa è il *De imaginum, signorum et idearum compositione*. Il binomio sostanza-accidente procede di pari passo con quello costituito da materia e forma. Nel sintetizzare la posizione bruniana, Spaventa vi riconosce l'uso della definizione di «forma» come «sostanza delle cose», e si chiede se ad assolvere questa funzione non sia invece la

⁵³¹ *Ibid.*

⁵³² *Ivi*, p. 30.

⁵³³ *Ibid.*

⁵³⁴ *Ivi*, pp. 30-31.

materia, nella sua veste di «madre delle forme», ossia di «forma» per eccellenza. Della materia intesa come sostanza di tutte le cose sono parti i «generi» e le «specie» nel loro significato logico. Immediato e inevitabile è il rinvio ai corrispondenti concetti hegeliani di «Idea», che «per Hegel è l'assoluto - la filosofia - lo Spirito - la Logica. 2. La Natura. 3. Lo Spirito». Il movimento dell'Idea, che da forma si fa ombra, poi nota, etc. rende pienamente il concetto di «divenire»⁵³⁵. Su questi temi, Spaventa ritorna anche in altri punti del suo «quaderno» di appunti bruniani, ribadendo l'uso ambivalente che Bruno fece del concetto di dialettica. In una annotazione inserita nella parte finale delle carte si dichiara che:

La dialettica è per Bruno la *logica in azione* nella discussione e nella conversazione, e l'*ontologia* sotto la forma di quistioni, proposizioni, induzioni è la scienza del pensiero e la scienza dell'essere, *l'arte di penetrare l'essere col pensiero* (Bisogna trovare il passo corrispondente di Bruno. Sarebbe così la Dialettica Hegeliana). Ma Bruno non ha sempre fatto uso di questo concetto della dialettica. Spesso per lui, come pe' suoi contemporanei, la dialettica è l'arte di *far pensare*, piuttosto che quella di pensare per sé stesso (Così la *Mnemotecnica* diveniva necessaria, ma più nel senso di una semplice *depositaria* immobile, etc., che nel senso di un essere vivente e credente)⁵³⁶.

Sul retroterra di questi studi, Spaventa costruisce la sua *Lettera*. Si trattava dunque di «rifare» il sistema di Bruno, perché non si trovava nel *corpus* del nolano un'opera «che tratti del concetto fondamentale, un'altra della filosofia speculativa, una terza della filosofia della natura, e così via; ma tutte queste parti sono trattate in questa o in quell'opera promiscuamente»⁵³⁷. Senonché, proprio in Spaventa, com'è stato osservato dai curatori nell'introduzione all'edizione della *Lettera sulla dottrina di Bruno*, il compito di esporre «la filosofia del Bruno considerata in sé stessa e nelle sue relazioni coi principali sistemi di filosofia anteriori, contemporanei e posteriori che hanno più stretta attinenza con essa»⁵³⁸, finisce per esaurirsi in una serie di raffronti con gli autori vicini al suo pensiero: con Cusano, rispetto all'ambito della gnoseologia; con Lullo, rispetto alla logica; con Spinoza, rispetto all'ontologia⁵³⁹. Spaventa ebbe indubbiamente ragione, proseguono i curatori nell'introduzione al testo della *Lettera*, a contrapporsi alla riduzione della teoria della conoscenza di Bruno a quella di Cusano, operata da Ritter. Ma comunque, l'idea che in Bruno si annunziasse la novità della dialettica hegeliana – che Spaventa trae dalle poche ed eccezionali valutazioni positive dell'opera lulliana di Bruno disponibili nella critica dell'epoca, tra le quali è ovviamente da annoverare quella hegeliana⁵⁴⁰ – si esaurì progressivamente man mano che si chiariva il confronto con gli

⁵³⁵ Ivi, p. 31.

⁵³⁶ Ivi, pp. 31-32.

⁵³⁷ B. Spaventa, *Epistolario*, cit., p. 74: lettera a Le Monnier del 23 marzo 1854.

⁵³⁸ Ivi, p. 73.

⁵³⁹ Introduzione dei curatori al volume B. Spaventa, *Lettera sulla dottrina di Bruno*, cit., pp. 33-34.

⁵⁴⁰ Il punto chiave dell'interpretazione hegeliana è l'affermazione che Bruno ha tentato di trasformare il sistema mnemotecnico lulliano da artificio formale in un «sistema di determinazioni universali di pensiero». L'arte è perciò il processo attraverso cui «l'intelligenza soggettiva» ricostruisce «per mezzo di un'interiore scrittura nell'interno quello che la natura espone esternamente», e come tale non un procedimento arbitrario e relativo, ma il riflesso del «principio cosmico in generale». Alle tesi di Hegel si richiamò anche il Bartholmèss, il quale, pur riconoscendo ancora la componente «mistica», ribadiva che Bruno, proprio per «son lullisme», è precursore della dialettica hegeliana (cfr. G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. it., III.1, pp. 221 sgg; C. Bartholmèss, *Jordano Bruno*, 2 voll., Ladrance, Paris 1846-1847: II, pp. 155 sgg., 167, 407). Spaventa, secondo i curatori della *Lettera*, s'identifica con decisione in questa corrente interpretativa, di cui fu la consapevole «radicalizzazione» (Introduzione dei curatori a B.

altri filosofi dell'età moderna, a cominciare da Spinoza. Per l'instaurazione del parallelo tra i due pensatori fu certamente decisiva la lettura dell'opera *La dottrina di Spinoza* di Jacobi, il cui ritrovamento alimentò nei critici dell'epoca una vivace discussione intorno a un tema che si impose a lungo come base dell'analisi interpretativa dell'opera bruniana⁵⁴¹. Lo stesso Hegel, recuperando l'argomento jacobiano, che diede dunque il via alla possibilità di istituire un parallelo tra i due pensatori, aveva parlato del sistema di Bruno come di uno «spinozismo del tutto oggettivo». E tuttavia Spaventa prese le distanze dalla sua fonte principale, soprattutto in relazione alla caratterizzazione di Bruno come «mistico», di cui si avvale invece Victor Cousin, contrapponendo alla «freddezza» geometrica della dottrina di Spinoza la «genialità e la mancanza di metodo» di Bruno⁵⁴²; un contrasto che a Spaventa parve invece totalmente infondato, sulla base del fatto che, come scrisse, «la maggior differenza tra Spinoza e Bruno consiste piuttosto nella forma esteriore, che nella essenza o contenuto della dottrina». Infatti:

tutta la filosofia di Spinoza è contenuta in definizioni. Ora siccome queste definizioni non si trovano in Bruno, si potrebbe credere che la differenza tra i due sistemi fosse non solamente formale, ma soprattutto essenziale. La mancanza delle definizioni in Bruno dipende dalla diversità del metodo estrinseco e non fa nulla quanto al contenuto della dottrina; perché è tanta la identità tra le proposizioni di Bruno e quelle di Spinoza, che se il sistema del primo si volesse esporre in forma tutta geometrica, si avrebbe come fondamenti le definizioni dell'*Etica*⁵⁴³.

Più che un precursore, Bruno, appare piuttosto come un *alter ego* di Spinoza, che così può diventare il termine di confronto per rintracciare l'unità delle dottrine bruniane, di cui Spaventa va in cerca, dando quella «forma stabile e costante» ai «pensieri di Bruno, espressi in modo incerto e variabile». Così, la nozione fondamentale di *causa sui* sarebbe rintracciabile nell'idea di essenza prima, «che è medesima con il suo essere, perché la sua potenza è il suo atto, perché è tutto quel che può essere»⁵⁴⁴. Nella concezione attiva e dinamica della materia, Bruno può apparire inoltre un «anticipatore» del concetto di «natura naturans» di Spinoza, al punto che «il vero merito di Bruno consiste nell'aver concepito la materia come *realità assoluta* (unità dell'essere e del pensiero)»⁵⁴⁵, dove si cela ancora quell'implicito riferimento a Hegel e, attraverso Hegel, al problema della distinzione tra i termini della dialettica, che garantisca il divenire. Sarà dunque questo il tema su cui proseguirà l'analisi dell'opera di Bruno prima del definitivo abbandono del progetto, che avvenne con un improvviso annuncio di cui si ha notizia nella lettera a Villari del 14 gennaio 1857, dove Spaventa chiarì anche i motivi della decisione presa di

Spaventa, *Lettera sulla dottrina di Bruno*, cit., p. 38), con l'intento di contrastare la lettura riduttiva di Ritter, che accostava l'opera di Bruno a quella di Cusano.

⁵⁴¹ Cfr. C. Sigwart, *Spinoza's neuentdecker Tractat von Gott, dem Menschen un dessen Glückseligkeit*, Besser, Gotha 1866 (in particolare pp. 110-134); B. de Spinoza, *Kurzer Tractat von Gott, dem Menschen un dessen Glückseligkeit*, mit einer Einleitung, von C. Sigwart, Mohr, Freiburg i. B. und Tübingen 1868; R. Avenarius, *Ueber die Beiden ersten Phasen des spinozistischen Pantheismus und das Verhältnis der zweiten zur dritten Phase*, Fritsch, Leipzig 1868; A. Trendelenburg *Historische Beiträge zur Philosophie*, III, Bethge, Berlin 1867, p. 365; K. Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie*, Bassermann, München 1880³, II.1; H. Brunnhofer, *Giordano Bruno's Weltanschauung und Verhängniss. Aus den Quellen dargestellt*, Fues's (Reisland), Leipzig 1882, pp. XI sgg., 151 sgg.

⁵⁴² G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di E. Codignola e G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze 1945, vol. III.1, pp. 212, 215, 219; V. Cousin, *Fragments de philosophie cartésienne*, Paris, Charpentier, 1845, p. 9; e cfr. anche C. Bartholmèss, *op. cit.*, pp. 404-405.

⁵⁴³ B. Spaventa, *Lettera sulla dottrina di Bruno*, cit., p. 144.

⁵⁴⁴ Ivi, p. 148.

⁵⁴⁵ Ivi, p. 167.

non proseguire il lavoro iniziato anni prima, quando ancora era forte la fiducia nella possibilità di rintracciare i caratteri della soggettività della dialettica hegeliana nel modello vitalistico della coincidenza di Dio e Natura comune a Bruno e a Spinoza. «Lo dissi», chiari a Villari, «anche al Lemonnier, che su questo lavoro ho mutato pensiero: quello che avea fatto, ed era buona parte, non mi serve più»: «se avessi stampato due anni sono quello che avea fatto, pazienza. Ma ora no: non mi piace più»⁵⁴⁶. Già nei brani della *Lettera*, il sistema di Spinoza cominciava a fare acqua e a perdere la sua efficacia speculativa, lasciando il posto a Hegel e al momento soggettivo della dialettica, verso il quale tende tutta l'argomentazione. «La sostanza di Spinoza», spiegò, «è falsa, in quanto non ha energia, vita, movimento, cioè non è soggetto; l'attributo è falso, in quanto è considerato come un semplice atto della riflessione esterna; e lo stesso è dire del modo, in quanto è una mera dispersione dell'essere e del contenuto della sostanza»⁵⁴⁷. Occorreva, per compiere un effettivo passo in avanti, giustificare il movimento della sostanza: «annullare la parzialità di tali concetti, integrarli; cioè», come chiari, «considerare la sostanza come soggetto assoluto e conscio di sé, l'attributo non come determinazione della riflessione esterna, ma come movimento dell'assoluto, il modo non come esteriorità, ma come ritorno dell'assoluto in sé stesso»⁵⁴⁸.

Il problema della soggettività cominciò ad essere affrontato in modo diretto da Spaventa nel brano *Della coincidenza degli opposti*⁵⁴⁹, che può considerarsi come «l'ideale conclusione» del saggio bruniano⁵⁵⁰. Nel testo del 1854, infatti, l'analisi delle prime categorie della logica di Hegel, ossia, come lo descrisse nella presentazione al conte Mamiani, del «principio della logica dell'idealismo assoluto»⁵⁵¹, cominciò ad essere affrontata in relazione alla «coincidentia oppositorum» cusaniiano-bruniana. Passeranno otto anni prima che Spaventa riprenda il filo delle considerazioni espresse in questo saggio nel testo divenuto giustamente celebre per aver dato forma filosofica al problema della differenza e del momento negativo nella dialettica: *Le prime categorie della logica di Hegel*, nel quale prese avvio la nota riforma «nel concetto del nulla» della dialettica hegeliana, di cui, nel testo del 1854, c'è solo un vago sentore, soprattutto nella parte finale del saggio, dove il vero fondamento del movimento dialettico è ancora «l'*actuositas* dell'idea», «questa perpetua mobilità o circolazione» del reale, la quale «non è una figura tolta dal movimento delle cose nel tempo, un astratto d'una passione dell'ente puramente finito, ma esprime l'essenza logica dell'idea»⁵⁵². Siamo ancora lontani dalle lunghe e travagliate riflessioni sulle obiezioni di Trendelenburg alla dialettica di Hegel, che condussero Spaventa a istituire la «riforma» e a spostarne il fondamento dall'«idea» al «pensiero»; ma già qui comincia a delinarsi l'orizzonte di qualcosa di più profondo dell'idea e della sua concreta «attualità»; di qualcosa, vale a dire, che «l'intendimento non può apprendere», perché va al di là dell'orizzonte della logica ed è ciò «per cui il semplice è insieme composto e il composto è semplice. Questa attualità», spiegò meglio,

⁵⁴⁶ B. Spaventa, *Epistolario*, cit., p. 131.

⁵⁴⁷ B. Spaventa, *Lettera sulla dottrina di Bruno*, cit., p. 178.

⁵⁴⁸ *Ibid.*

⁵⁴⁹ B. Spaventa, *Della coincidenza degli opposti*, in Id., *Lettera sulla dottrina di Bruno*, cit., pp. 179-197.

⁵⁵⁰ Così affermano i curatori del volume B. Spaventa, *Lettera sulla dottrina di Bruno*, nella introduzione al testo, cit., p. 45.

⁵⁵¹ B. Spaventa, *Epistolario*, cit., p. 79: lettera a Mamiani del 13 luglio 1854.

⁵⁵² B. Spaventa, *Della coincidenza degli opposti*, cit., p. 189.

«è la vita della idea, la quale per l'intendimento è *cosa morta*, come il cadavere per l'osservatore anatomico»⁵⁵³.

Cominciò quindi ora, in altre parole, a delinearci quel vero e proprio *scavo all'indietro* su Hegel, che portò Spaventa ad abbandonare le certezze acquisite fin qui nel corso del suo faticoso apprendistato hegeliano. Queste certezze occupano ancora un posto centrale nello scritto *Della coincidenza degli opposti*, dove «l'atto o il movimento della conciliazione degli opposti», che può essere «appreso solamente dalla ragione», è «il momento vero e reale» della loro distinzione, e la «prova della identità» è il «movimento logico», la «negazione degli opposti come opposti, la trasformazione dell'uno nell'altro»⁵⁵⁴. Al suo posto emergerà l'orizzonte della mediazione originaria tra i distinti, in grado di scalzare l'«identità» bruniana – «uno essere ed una radice» – nella quale Spaventa aveva riconosciuto «il germe» speculativo dell'età moderna, «che poi si esplica nell'idealismo oggettivo di Schelling e nell'idealismo assoluto di Hegel»⁵⁵⁵. Sette anni più tardi, riprendendo l'esigenza già espressa negli *Studi* del 1850 della fenomenologia come «*dimostrazione dell'identità assoluta mediante il movimento dialettico della coscienza*»⁵⁵⁶, quella prova dell'identità non basta più e viene chiesto l'intervento della *Fenomenologia*, senza la quale la *Logica* non ha «valore reale» e il movimento dialettico non si costituisce. Il movimento logico della conciliazione degli opposti, dovuto all'immediato passare dell'uno nell'altro termine, lascia fuori «l'essere, il reale»; ovvero non consente di mettere sufficientemente bene in evidenza il fatto che, come Spaventa chiarì:

il pensare non è semplicemente una *funzione soggettiva*, ma *legge oggettiva*, realtà, essere; che *pensando* io non sono fuori della realtà delle cose, ma sono la *realtà stessa* delle cose, appunto perché la realtà, l'entità, la verità delle cose è il pensare: che, insomma, il pensare non è solo il mio pensare, ma la cosa stessa, la *vera cosa*⁵⁵⁷.

I termini del carteggio con il fratello Silvio sono in tal senso eloquenti, e consentono di attestare la progressiva fase di ripiegamento critico delle posizioni di Bertrando sul problema della dialettica: «rileggo, anzi leggo e studio veramente la fenomenologia. Scrivo, traduco, dichiaro; fo tutto questo per intendere»⁵⁵⁸. Così scriveva nel marzo 1855 a Silvio, mentre proseguiva il lavoro sulla prima età moderna e vi aggiungeva «il secondo articolo sul secolo XVI»⁵⁵⁹. Un mese più tardi, alla fine di giugno, lo studio della *Fenomenologia* lo richiamò alla *Logica*, «un'opera tremenda, specialmente la prima parte; difficile, difficilissima, ma bisogna cavarne le mani»: «leggo e rileggo», confidava ancora a Silvio, per «poi ritornare alla fenomenologia e così continuare», perché «se la *Logica* è difficile», come chiarì, «con la *Fenomenologia* non si scherza»⁵⁶⁰. Essa è infatti «l'opera principale di Hegel. Senza di essa (almeno così credo per ora, anzi così è) tutta

⁵⁵³ Ivi, p. 182.

⁵⁵⁴ Ivi, p. 187.

⁵⁵⁵ Ivi, p. 181.

⁵⁵⁶ B. Spaventa, *Studi sopra la filosofia di Hegel*, cit., p. 227.

⁵⁵⁷ B. Spaventa, *Schizzo di una storia della logica*, in Id., *Opere*, vol. II, cit., p. 655.

⁵⁵⁸ B. Spaventa, *Epistolario*, cit., p. 92: lettera a Silvio Spaventa del 26 marzo 1855.

⁵⁵⁹ *Ibid.* Degli studi compiuti in questi mesi sul testo hegeliano ci rimangono una serie di appunti e una traduzione accompagnata da note filologiche della sezione «Coscienza», conservati presso l'archivio della Biblioteca civica di Bergamo «Angelo Mai».

⁵⁶⁰ B. Spaventa, *Epistolario*, cit., p. 106: lettera a Silvio Spaventa del 10 settembre 1855.

la Logica e il resto sta in aria»⁵⁶¹. Ancora due anni più tardi, sempre rivolgendosi al fratello Silvio nell'ottica di impostare una critica efficace della «filosofia italiana moderna», dichiara di essere a buon punto negli studi e di voler andare «sempre più addentro» nel problema della *Fenomenologia*, dedicando al testo hegeliano «un lavoro» specifico, per afferrarne il concetto «più profondo»: quello «della mediazione, per cui la Verità non è qualcosa di puramente *immediato*, ma essenzialmente generazione di sé stessa – generazione, che è ad un tempo la prova della verità, la cui essenza è di *provare sé stessa*, il cui *essere* è il suo *provare sé stessa*». «La verità», spiegò ancora, «è come una regola, e questa regola non preesiste a ciò che si vuol misurare, ma *nasce* da questo, è *risultato* (causa sui)»⁵⁶².

Fu dunque dallo studio della *Fenomenologia* che maturò in Spaventa la consapevolezza di non poter costruire l'immagine di Hegel sull'anticipazione della sua filosofia contenuta nel Rinascimento italiano, e in particolare sull'immagine offerta dal pensiero di Bruno, il quale, con la sua dialettica del vitalismo e della risoluzione del mondo in Dio come suo momento finito, che Spaventa riprendeva da Hegel e nella quale l'interprete abruzzese aveva riconosciuto «la condizione» stessa dello hegelismo⁵⁶³, non avrebbe potuto più seguirlo sulla via del chiarimento della filosofia moderna. Mancava, nel Bruno «precursore della filosofia del secolo decimottavo», e «primo filosofo moderno dopo il risorgimento», il passaggio storico del «cogito» e dunque, come rivelò al fratello Silvio in una lettera del 12 maggio 1858, «il germe della elevazione della Sostanza a Soggetto, a spirito»⁵⁶⁴. Non c'è più posto, in altre parole, per la filosofia bruniana in un modello che faccia perno sulla «sintesi» kantiana e sulla *Fenomenologia* come punto di svolta della filosofia moderna. La nuova prospettiva teoretica vanificava il ricorso alla dialettica oggettiva dell'*ars lulliana*, centrale nel pensiero di Bruno e negli scritti del 1853-1854. Subentrava, al suo posto, la filosofia di Tommaso Campanella, vero scopritore della «soggettività» e degno «precursore» di Cartesio, nuovo *deus ex machina*, come fu definito⁵⁶⁵, della riflessione spaventiana sul pensiero moderno: colui che, come Spaventa chiarì, pose «per principio il soggetto e non l'oggetto, il pensiero e non l'ente», e in cui «non è il pensiero che dimostra estrinsecamente l'essere, ma l'essere che si dimostra da sé dal pensiero»⁵⁶⁶. Cominciò allora, per Spaventa, quel vero e proprio ripensamento della filosofia hegeliana, che lo condusse, attraverso quella che fu definita una crisi gnoseologica o fenomenologica, alla riforma della dialettica, che ha inizio

⁵⁶¹ *Ibid.* Questa osservazione consente di retrodatare la riforma della dialettica, formalizzata da Spaventa nella memoria su *Le prime categorie della logica di Hegel*, letta all'Accademia di scienze morali e politiche di Napoli nel 1863 e pubblicata nel volume di «Atti» l'anno successivo.

⁵⁶² B. Spaventa, *epistolario*, cit., p. 142: lettera a Silvio Spaventa del 13 luglio 1857. Del lavoro sulla *Fenomenologia* hegeliana, oltre al carteggio con il fratello Silvio, è testimonianza il continuo lavoro di traduzione e parafrasi, di cui si ha traccia nelle carte manoscritte del filosofo. Cfr. B. Spaventa, *Epistolario*, cit., pp. 91-92, 99-100, 103, 106, 140. Con questa sezione del carteggio tra Bertrando e Silvio Spaventa, siamo alla vigilia di un gruppo di ben note lettere (dal luglio 1857 in avanti, pp. 141-154), nel quale prende corpo la lettura del sistema hegeliano sempre più sbilanciata sul versante della *Fenomenologia*: per Bertrando, la vera *chiave* del sistema hegeliano; lo «*Standpunkt*», come la definì, dal quale è possibile comprendere la *Logica*, come ogni altro aspetto del sistema.

⁵⁶³ «Di più, l'Hegelismo è impossibile, se non si pensa che la esplicazione è un movimento spontaneo del principio per ritornare in sé medesimo come totalità» (da un passo del «Quaderno» di appunti bruniani, citato nell'introduzione dei curatori al volume B. Spaventa, *Lettera sulla dottrina di Bruno*, cit., p. 24).

⁵⁶⁴ B. Spaventa, *Epistolario*, cit., p. 155.

⁵⁶⁵ Dai curatori del volume B. Spaventa, *Lettera sulla dottrina di Bruno*, nell'introduzione, cit., p. 50.

⁵⁶⁶ B. Spaventa, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, I. *Della nazionalità della filosofia. Prolusione*, in *Id., Opere*, vol. II, cit., p. 435.

proprio nel crollo del progetto di avvicinamento della dialettica hegeliana a quella bruniana, tentato con gli scritti del 1853-1854. Il problema della «conoscenza», così come era stato trattato fino ad ora, in riferimento al tema dell'«identità» bruniana che si fonda sul «movimento *logico*» del superamento degli opposti, veniva ripensato, passando per così dire dall'«idea» al «pensiero», sulla scorta della filosofia di Kant, il quale, tra il 1856 e il 1858, balza in primo piano in importanti scritti come *La filosofia di Kant e la sua relazione colla filosofia italiana* e nella “parentesi” *Sul problema della cognizione e in generale dello spirito*⁵⁶⁷. Questi scritti avranno un importante seguito, nel quale si chiarisce il senso di tutta questa svolta gnoseologica, nelle celebri lezioni napoletane del 1861, nelle quali Kant è presentato come colui il quale, con la sintesi e priori, dove «il conoscere è l'effetto del suo effetto, cioè causa di se stesso: causa sui», aveva portato a compimento la rivoluzione cartesiano-spinoziana dell'età moderna.

5. *Sulle orme della soggettività in età moderna*

Gli scritti dedicati alla filosofia di Campanella videro la luce tra il 1854 e il 1855. Inizialmente apparsi sulla rivista diretta da Zenocrate Cesare, il «Cimento», Spaventa scelse successivamente di raccogliarli, insieme ad altri testi, nel primo volume dei *Saggi di critica filosofica, politica e religiosa*, pubblicato nel 1867 e rimasto poi unico⁵⁶⁸. L'occasione per la stesura degli scritti sul pensatore calabrese fu data dalla nuova edizione delle *Opere di Tommaso Campanella* curata da Alessandro D'Ancona e preceduta da un discorso sulla vita e le dottrine dell'autore, datata 1852, che si chiude con una dedica a Terenzio Mamiani, sostenitore della tradizionale sapienza italica e meritevole, secondo l'opinione del curatore, di aver tolto «dall'oblio», come si legge nell'encomio dedicatorio, «il nome e le dottrine di Tommaso Campanella». Un irresistibile richiamo per Bertrando, il quale, dopo il faticoso lavoro di ripensamento svolto sull'opera di Bruno, continuò a impegnarsi per costruire l'immagine di Hegel sulla anticipazione della sua dottrina offerta dal Rinascimento italiano, e quindi a ricercare i germi della filosofia moderna nell'opera dei pensatori italiani del secolo decimosesto. Così, sebbene Campanella mostri con i suoi scritti di non avere «la libertà e indipendenza filosofica di Bruno e neppure di Pomponazzi, di Achillini, di Cesalpino e dei filosofi della scuola padovana», egli «sta innanzi a Bruno perché cerca di fondare la filosofia nel principio della soggettività, come il suo maestro Telesio aveva fondato la conoscenza della natura nel senso»⁵⁶⁹. L'errore di D'Ancona, come quello dei sostenitori della tradizionale filosofia italica, sarebbe stato quello di ignorare il «grado al quale era salito lo spirito umano» al tempo di Campanella, la cui figura oscillò costantemente tra l'uomo vecchio e «l'uomo nuovo, con nuovi istinti e tendenze, il quale teme sempre di contraddire il primo»⁵⁷⁰. Trascurando «i nuovi elementi filosofici, religiosi e politici che si agitavano nelle intelligenze di quel tempo», l'errore, o se si vuole il rischio, in cui si poteva facilmente incorre, era di smarrire il senso della «riforma filosofica» in atto nell'Italia rinascimentale, presentandola come ciò che contribuì «a liberare il mondo dalle conseguenze delle cartesiane dottrine»:

⁵⁶⁷ B. Spaventa, *Sul problema della cognizione e in generale dello spirito*, a cura di F. Alderisio, Torino, Loescher, 1958; lo scritto su Kant, pubblicato nel 1860 (ora in *Opere*, I, pp. 173-255), risale al 1856.

⁵⁶⁸ I testi su Campanella pubblicati da Spaventa nel primo volume nei *Saggi di critica* sono stati ristampati nel volume B. Spaventa, *Scritti sul Rinascimento (1852-1872)*, cit., pp. 41-127, da cui si cita.

⁵⁶⁹ B. Spaventa, *Tommaso Campanella*, parte I: *Personalità di Campanella. Carattere generale della sua filosofia*, in Id., *Scritti sul Rinascimento (1852-1872)*, cit., p. 59.

⁵⁷⁰ Ivi, p. 56.

senza riflettere che Bruno è spinozista prima di Spinoza e Spinoza è cartesiano, e che Campanella fonda o almeno crede di fondare tutta la sua filosofia nell'io penso, dunque sono, o nella coscienza di sé, che è il principio stesso delle cartesiane dottrine⁵⁷¹.

Il testo, che l'autore dei *Saggi di critica* immaginava in apertura alla sezione su Campanella, fu subito seguito da un secondo scritto, che apparve sempre sul «Cimento», e che espone la gnoseologia campanelliana, mostrando la centralità di Campanella nella storia della filosofia moderna. La filosofia bruniana, con la sua dialettica del vitalismo e della risoluzione del mondo in Dio, come sappiamo, non avrebbe più potuto soddisfare l'esigenza di chiarire il significato della «vera filosofia moderna», che «si fonda nel principio della soggettività, e Campanella è stato il primo a porre questo principio come fondamento della filosofia dopo il medio evo»⁵⁷². Ancora nella prolusione di Bologna del 1860, Campanella viene rappresentato come il precedente immediato di Descartes, nella misura in cui, come Spaventa precisò in quella circostanza, «il principio di Campanella: *esse et scire certissimum principium primum, cognoscere est esse, notitia sui est esse suum*, diventa il *cogito ergo sum* di Cartesio»⁵⁷³. Nelle lezioni napoletane del 1861-1862, invece, Spaventa insiste sul carattere contraddittorio e ambivalente del pensiero di Campanella, oscillante, come già affermato nella recensione a D'Ancona, tra l'uomo medioevale e l'uomo nuovo, e non più riconducibile alle premesse del razionalismo cartesiano, ma piuttosto all'ultimo baluardo della conciliazione fra teologia e filosofia⁵⁷⁴. Il senso di questa oscillazione non fu mai del tutto smentita e si ripresentò, in maniera più o meno esplicita, a ogni livello della riflessione di Spaventa sulla filosofia di Campanella, nella quale «il principio della soggettività si mostra nella sua prima forma», ed è ben lungi dal rappresentare la reale conciliazione di razionalismo ed empirismo, come avverrà nella filosofia di Hegel, nella quale le determinazioni del pensiero vengono dedotte dal pensiero stesso considerato come essenza della cose, e il principio cartesiano del *cogito* si trasforma in quello, mediato, della «coscienza di sé»⁵⁷⁵. Più precisamente, Campanella:

invece di comprendere e sviluppare il principio della *coscienza di sé* e di fondare in esso realmente quella conciliazione, si vale d'un altro principio, il quale non bisogna confondere col primo ed è come la ragione comune del difetto delle due direzioni opposte, cioè il principio della pura esperienza (senso interno e senso esterno), il principio del *sensu* in generale (*sapere est sentire*)⁵⁷⁶.

Ma nell'idea del senso come «fondamento universale della conoscenza», «il *sensu* non è pura passione, ma è insieme *passione* e *percezione*»; «non è solamente *intuizione* (cognizione immediata dell'oggetto), ma nozione, concetto, cognizione mediata, discorsiva (intendimento)», ossia «il senso è la *esperienza* in generale (sensibilità e

⁵⁷¹ Ivi, p. 61.

⁵⁷² B. Spaventa, *Tommaso Campanella*, parte II: *Teoria della cognizione*, in Id., *Scritti sul Rinascimento (1852-1872)*, cit., p. 67.

⁵⁷³ B. Spaventa, *Carattere e sviluppo della filosofia italiana dal secolo XVI sino al nostro tempo. Prolusione alle lezioni di storia della filosofia nell'Università di Bologna (1860)*, in Id., *Opere*, vol. I, cit., pp. 315-316.

⁵⁷⁴ Cfr. B. Spaventa, *Carattere e sviluppo della filosofia italiana dal secolo XVI sino al nostro tempo. Lezioni*, in Id., *Opere*, vol. II, cit., p. 504 (la lezione quarta su *Tommaso Campanella*, esattamente come la successiva su *Giordano Bruno*, è riprodotta anche in B. Spaventa, *Scritti sul Rinascimento (1852-1872)*, cit.; il luogo citato si trova a p. 323).

⁵⁷⁵ B. Spaventa, *Tommaso Campanella*, parte II: *Teoria della cognizione*, cit., p. 69.

⁵⁷⁶ *Ibid.*

intendimento: Kant), è la scienza stessa della cose»⁵⁷⁷. Esattamente come in Descartes, «in Campanella il principio in sé è la identità del pensiero e dell'essere (*cognoscere est esse*), ma viene espresso nella forma del senso, dell'immediato, dell'essere»⁵⁷⁸; per questo la «gloria di fondare la filosofia nella *coscienza di sé*», e di restituire «la certezza al contenuto della cognizione», «spetta anche a Campanella», nella misura in cui anche in lui si pone «un principio nel quale il pensiero e l'essere, la forma e il contenuto, il certo e il vero s'immedesimano immediatamente, cioè il *cogito, ero sum*»; «solo che Campanella comprende l'io principalmente come *sensio*», e «per lui la forma della certezza è la intuizione immediata, la intuizione sensibile», là dove «Cartesio comprende l'io principalmente come pensiero», che «è l'immediato nel mediato», mentre «il senso è il puro immediato»⁵⁷⁹. Ma «per entrambi l'io è certo e vero, è un'attività spontanea, originaria, e fondamento di ogni certezza»⁵⁸⁰, e quindi, come Spaventa poté affermare in conclusione alla sua esposizione:

Campanella ha preceduto Cartesio, e tra le due forme dello stesso principio rappresentate da loro vi ha una relazione necessaria e di progresso che corrisponde allo sviluppo della vita dello spirito, quella stessa relazione che è tra la coscienza sensitiva e la coscienza pensante: senza la prima che precede sempre, la seconda è impossibile⁵⁸¹.

In particolare, lo sviluppo del principio della gnoseologia di Campanella porta a una precisa idea di soggetto, che «sa di kantismo», perché in certo senso anticipa «di qualche tempo la rinnovazione kantiana»⁵⁸², senza però elevarsi ai risultati ultimi del kantismo stesso. Sebbene, infatti, secondo la gnoseologia campanelliana, «la *notizia dell'altro* presuppone come fondamento la *notizia di sé* (l'io, cioè *notitia = esse*), adunque l'essere (l'oggettività) dell'*altro* consiste nell'essere (nella oggettività) dell'io», e «il senso è *oggettivo*» non semplicemente «come senso, come pura *passione* (quindi come semplice materia della cognizione)», ma solo in quanto «esso stesso non sarebbe nulla senza l'attività o spontaneità originaria dell'anima»⁵⁸³, il filosofo in definitiva «non vede nell'altro», nel vario e nel molteplice, «una esplicazione vera dell'essenza, ma il puro non-essere opposto assolutamente all'essere», ossia «un allontanamento dalla *essenza*, dall'*essere*, e però un offuscamento della *cognitio abdita*, un'alienazione dello spirito da se stesso. Da ciò segue, che in tutta la scienza dell'*altro*, nella esperienza, non vi ha nulla di veramente *essenziale* e divino»⁵⁸⁴, e l'esperienza stessa rimarrà un'esperienza sostanzialmente estranea alla coscienza, che non potrà mai realizzare l'unità di senso e intelletto, per la quale è richiesto il riferimento anticipato alla possibilità del vario, ossia «qualcosa che sia come una relazione fra l'*uno* e il vario per cui il vario diventi *uno* senza cessare di essere vario», che Kant identificò nella «*categoria*», «che è l'unità determinata che l'io pone nel vario»⁵⁸⁵, senza di cui «la conoscenza del vario apparirebbe come una pura *perdita* dell'io», che è esattamente ciò che accade in Campanella. Quest'ultimo, dunque, «non ammettendo nella cognizione del vario alcuna determinazione originario

⁵⁷⁷ Ivi, p. 77.

⁵⁷⁸ Ivi, p. 81.

⁵⁷⁹ Ivi, p. 80.

⁵⁸⁰ Ivi, p. 81.

⁵⁸¹ *Ibid.*

⁵⁸² Ivi, p. 88.

⁵⁸³ Ivi, p. 86.

⁵⁸⁴ Ivi, pp. 99-100.

⁵⁸⁵ Ivi, p. 95.

dell'io, deve di necessità considerarla come un offuscamento della cognizione dell'io»⁵⁸⁶, come non essere, qualcosa di estraneo, esterno e contrapposto all'essere, che quindi resta privo di determinazione: vuoto, direbbe Kant, come se «l'oggettività della conoscenza» si fondasse «nella sensazione come tale» e non nella «*presenza*» anticipata dell'io nell'esperienza.

La gnoseologia campanelliana dà luogo a un caratteristico passaggio alla dimensione metafisica, nella misura in cui la questione della «*mescolanza della *cognitio abdita* e della *cognitio addita*», si trasforma nel problema della «mescolanza dell'essere e del non-essere»⁵⁸⁷. La conoscenza delle cose resta infatti un mero «offuscamento» della conoscenza originaria, «una contaminazione della nostra essenza», che nel dar luogo all'essere e all'oggettività dell'altro, nega inesorabilmente la sua essenza e lascia l'essere dell'altro, il finito, escluso e come tale incomprendibile nella sua essenza. L'errore di Campanella consiste nel *trovare*, piuttosto che nel *derivare*, le proprietà della coscienza di sé, e nel trasportare quelle stesse proprietà nella natura, che rappresenta la negazione del pensiero, invece di rappresentare il luogo della trasfigurazione dell'Idea che si fa e che, nel farsi, diviene altro da sé e istituisce l'essere come un suo momento. «Tale è il metodo di Campanella, il quale non potendo spiegare il mistero della mescolanza dell'essere e del non-essere, si eleva alla considerazione del puro essere», dell'«essere in sé», che non prova nulla e non giustifica alcunché, incluso sé medesimo, nella misura in cui, essendo «semplicissimo», cioè assolutamente contrapposto e separato dal non essere, «è più incomprendibile della stessa composizione dell'essere e del non essere (che è il finito), appunto perché è semplicissimo», e «abbaglia» come la pura «luce divina», che è «senza verbo»⁵⁸⁸, non comunica e non *dice*. «Ora il verbo è appunto il *relativo* come momento di Dio»⁵⁸⁹. Risuonano le espressioni tipiche della riforma della dialettica hegeliana, formalizzata nella memoria del 1863 su *Le prime categorie della logica di Hegel*, e che qui comincia dunque a delinearsi⁵⁹⁰, nella misura in cui solo «così», a patto cioè di considerare l'essere come al tempo stesso identico e differente dal non essere, «il problema della cognizione si trasforma in quello della universale filosofia o della metafisica», che consiste, in ultima analisi, «nello spiegare la unità degli opposti», senza presupporla⁵⁹¹. Questa spiegazione, la spiegazione della unità dell'essere e del non essere, necessaria affinché la conoscenza non resti inattuabile, avviene, «per quanto io so», come afferma Spaventa, solo in Hegel, il quale soltanto «ha giustificato il suo principio»⁵⁹², cioè ha offerto la *prova* della differenza nella identità di essere e nulla. Questa prova, come cominciò a emergere nel carteggio con fratello Silvio, per Bertrando è offerta dalla *Fenomenologia*, senza la quale la *Logica*, ossia l'identità dei termini opposti, non è *reale*. In Hegel, spiegò meglio, «questa unità non è un presupposto, come per esempio nel*

⁵⁸⁶ Ivi, pp. 95-96.

⁵⁸⁷ B. Spaventa, *Tommaso Campanella*, parte III: *Metafisica*, in Id., *Scritti sul Rinascimento (1852-1872)*, cit., p. 110.

⁵⁸⁸ Ivi, p. 123.

⁵⁸⁹ *Ibid.*

⁵⁹⁰ Il testo fu pubblicato negli «Atti della R. Accademia della Scienza Morali e Politiche» di Napoli, vol. I, 1864, pp. 123-185, ed è ristampato in B. Spaventa, *Opere*, vol. I, cit., pp. 367-437, da cui si cita. La riforma «nel concetto del nulla» di cui parla Spaventa nella sua memoria all'Accademia di scienze morali e politiche di Napoli consiste nell'intendere il non essere come «l'originalità» dell'essere, l'orizzonte entro il quale si costituisce l'essere stesso, il quale, «quando si va a vedere», considerato in se stesso, come «l'Essere stesso, solo l'Essere, non dice: Essere, non dice È, non dice punto» (ivi, p. 399).

⁵⁹¹ B. Spaventa, *Tommaso Campanella*, parte III: *Metafisica*, cit., p. 110.

⁵⁹² *Ibid.*

giobertismo, un oggetto immediato dell'intuito», «ma è il risultato del movimento dialettico della coscienza», la quale, «come riflessione infinita in se medesima, *come essere per sé*» perviene a quella forma in cui essa coincide «assolutamente con la infinità del contenuto come essenza o essere in se della coscienza stessa»⁵⁹³, e così costituisce la verità dell'essere senza presupporlo, ma dimostrando la sua identità con esso. «Quindi la vera fenomenologia non è altro che la esposizione dell'assoluto (dell'essere) nella sua unità con la coscienza»⁵⁹⁴. In tal senso, «nel nostro tempo», come ribadì nel breve articolo su Schelling pubblicato in questo stesso periodo sempre nel «Cimento»⁵⁹⁵, «il solo Hegel ha fatto quella *deduzione*», perché Hegel, come chiarì:

non solo espone nella *Logica* il concetto dell'assoluto come identità degli opposti e però tale che non può essere come assoluto né la natura né lo spirito in quanto conosce, ma fa vedere come l'assoluto *differenziandosi* in sé stesso originariamente ed essendo la eterna mediazione con sé medesimo diventa necessariamente natura e spirito⁵⁹⁶.

Questa unità non si costituisce in Campanella, il cui limite consiste nell'aver concepito la coscienza come un principio *accanto* all'essere, e non uno con l'essere. «Questa mancanza si manifesta in una doppia forma: nella teorica della cognizione, come impossibilità di conciliare la *cognitio abdita* con la *cognitio addita* e nella metafisica, come impossibilità di conciliare l'essere e il non essere»⁵⁹⁷. Campanella, infatti:

non considera il fenomeno (*cognitio addita*) come una esplicazione della *essenza* della coscienza (*cognitio abdita*) e però non può riconoscere nelle forme qualche cosa d'immanente o d'infinito e medesimamente non considera l'essere come opposto assolutamente al nulla e però senza momenti e movimento dialettico⁵⁹⁸.

6. *L'Abbozzo sulla riforma filosofica, politica e religiosa del secolo XVI*

Il problema della deduzione del principio continuò a rappresentare, per Spaventa, il tema principale a cui guardare per dimostrare la validità del «metodo unicamente possibile», quello cioè, come mise in evidenza nei saggi su Campanella, in cui è riunita «la certezza e la verità», ed è quindi «vero» e «necessario a ogni filosofia che vuol essere un sistema scientifico»⁵⁹⁹. Guardando alla medesima questione, perfezionò il criterio della critica delle «opere de' nostri filosofi del secolo decimosesto», il cui valore non consiste tanto, o soltanto, nel significato delle «diverse dottrine in sé stesse», ma soprattutto nella possibilità «di determinare» questo stesso significato guardando all'intero svolgimento della «storia della filosofia», dal momento che, come affermò nel frammento sul *Principio della riforma religiosa, politica e filosofica nel secolo XVI*⁶⁰⁰:

⁵⁹³ Ivi, p. 127.

⁵⁹⁴ *Ibid.*

⁵⁹⁵ Anno II, serie 2^a, vol. IV, 1854, pp. 521-532. Il testo è ristampato in B. Spaventa, *Scritti inediti e rari (1840-1880)*, cit., pp. 47-58, da cui si cita.

⁵⁹⁶ Ivi, pp. 55-56.

⁵⁹⁷ B. Spaventa, *Tommaso Campanella*, parte III: *Metafisica*, cit., p. 126.

⁵⁹⁸ Ivi, p. 127.

⁵⁹⁹ Ivi, p. 126.

⁶⁰⁰ B. Spaventa, *Del principio della riforma religiosa, politica e filosofica nel secolo XVI*, stampato dall'autore nel vol. I dei suoi *Saggi di critica*, cit., pp. 269-340. La ristampa anastatica dei *Saggi di critica filosofica, politica e religiosa* di B. Spaventa è stata pubblicata con l'introduzione di B. De Giovanni nel 2008 a Napoli dalla Scuola di Pitagora Editrice.

la cosa principale non è tanto di sapere ciò che ha pensato questo o quel filosofo e come egli abbia risolto le questioni più essenziali della filosofia, quanto il conoscere i sistemi come momenti della esplicazione del pensiero filosofico nella storia. E se per la prima ricerca si richiede non lieve fatica, tanto è il disordine di esposizione e il difetto di metodo scientifico nelle opere de' nostri filosofi; la seconda riesce oltremodo malagevole, perché il periodo della storia a cui essi appartengono non ha un carattere così determinato e facile a riconoscere, come quello del medioevo o della filosofia moderna dopo Cartesio⁶⁰¹.

L'ampio frammento sul principio della riforma religiosa ci consente non soltanto di cogliere alcuni aspetti non immediatamente evidenti degli studi di Spaventa fin qui compiuti su Bruno e Campanella, ma anche di confermare la presenza della fonte hegeliana principale, costituita dalle *Lezioni sulla storia della filosofia*, integrata dai manuali degli storici della filosofia che si è avuto occasione di menzionare a proposito degli studi sul pensiero bruniano. Alle osservazioni di carattere generale, che riproducono i motivi consueti del progetto spaventiano, si aggiunge ora la dichiarazione che il presente lavoro dovrà servire da introduzione allo studio della «moderna filosofia italiana»⁶⁰². Per comprendere in tutta la sua semplicità e chiarezza il significato dello spezzarsi dell'unità religiosa del secolo XVI, occorre in primo luogo interrogarsi sulle diverse forme dell'«idea della identità della natura divina e della natura umana» assunte nel corso dell'età medievale, a partire dall'opera di Agostino, che rappresenta la prima elaborazione speculativa della mediazione di natura umana e divina⁶⁰³, nella quale Dio è, eternamente e semplicemente, e «la vera riconciliazione dell'uomo con Dio» può avvenire solo in un «futuro» da cui il presente si distacca continuamente, perché «non può aver luogo su questa terra»⁶⁰⁴. Sul fondamento della unificazione agostiniana, che ha la forma esclusiva della immediatezza e che, come aveva chiarito Hegel, non giunge a riflettersi in una propria cultura, né in una filosofia, trae la sua forza la concezione astratta della divinità, che si identifica nel «puro Ente supremo» e non nel «Creatore»⁶⁰⁵. Ma giunge anche a configurarsi quel rapporto tra il divino e l'umano che vede nel mondo il naturale prolungamento del divino, assunto ancora come una «presenza esterna» che si concretizza nella Chiesa, a cui soltanto è concesso di rendere sacre le opere umane e il mondo umano, che assume un esplicito carattere divino nello Stato (il Sacro romano impero), mentre la Chiesa stessa acquista una figura mondana, perché ha una «esistenza materiale e terrena»⁶⁰⁶. Lo Stato, le attività umane e ogni aspetto della realtà naturale è consacrato, ma attraverso un rapporto di «partecipazione» al divino, che continua a presentare il carattere del «soprannaturale»⁶⁰⁷, che non risolve l'opposizione e che costituisce il presupposto per la dottrina della morale e del diritto in Tommaso d'Aquino⁶⁰⁸. La

⁶⁰¹ Ivi, p. 271.

⁶⁰² Ivi, p. 272; e poi, a p. 314, parlando del valore della esplicazione del principio dell'età moderna nella filosofia dopo Cartesio, che si accingeva a compiere nell'ultima parte del saggio, l'autore afferma: «Questa esposizione può essere considerata come una introduzione a' miei scritti su' moderni filosofi italiani». Nel volume dei *Saggi di critica*, al testo sul principio della riforma, Spaventa farà seguire alcuni «chiarimenti» tratti dalle sue lezioni tenute all'Università di Bologna nel 1860-1861 e all'Università di Napoli nel 1864-1865 (cfr. *Saggi di critica*, vol. I, cit., pp. 329 sgg.).

⁶⁰³ Ivi, pp. 275-276.

⁶⁰⁴ Ivi, p. 280.

⁶⁰⁵ *Ibid.*

⁶⁰⁶ Ivi, pp. 285-286.

⁶⁰⁷ Ivi, p. 287.

⁶⁰⁸ Ivi, pp. 288-293. L'argomento, come si è già visto a proposito della polemica con la «Civiltà Cattolica», è trattato da Spaventa nell'articolo conclusivo della controversia con i Gesuiti, nella misura in cui, come mette in evidenza nell'abbozzo sulla riforma religiosa, i principi della morale e del diritto nel

mediazione si esprime ora nella concezione teocratica, dove il divino assume il carattere sensibile della rappresentazione nelle figure della gerarchia ecclesiastica, esteriore manifestazione di una conciliazione che è ancora «un *di là*» non immanente nelle cose, da venire e da attuarsi indefinitamente nell'universo.

A livello speculativo, la posizione medievale dà luogo al formalismo tipico dell'intelletto astratto, che «cerca di esporre e *provare* il contenuto religioso», senza riuscirci: «perché la relazione tra l'intelletto e il contenuto è puramente *esteriore*», e «la prova non ha nulla di speculativo», anzi riproduce il meccanismo della «*prova geometrica*», che muove da un qualsiasi contenuto e non riesce a stabilire se esso, proprio per il suo essere dato o presupposto, «sia *vero* in sé e per sé»⁶⁰⁹. Ripetendo le antiche osservazioni riprodotte dalla «Vorrede» della *Fenomenologia dello spirito*, Spaventa pone l'attenzione sulla «*intimità* tra l'intelletto e il contenuto, nella quale consiste la natura della prova filosofica», che si realizza nel processo dialettico del superamento dell'opposizione, mostrando cioè:

come il pensiero, considerato per sé, nella sua propria natura, nega sé stesso e in questa negazione consiste appunto la determinazione dell'*essere*; cioè il pensiero si determina come essere, diventa essere, il suo opposto. E similmente bisogna far vedere come la natura dell'essere consiste nel negare sé stesso, nel divenire un concetto universale, un pensiero. Allora è manifesto che il pensato ha per contenuto lo stesso pensiero, e per questa ragione l'essere e il pensiero sono identici. Ma per giungere a questo punto, è necessario di *comprendere* la natura del pensiero e dell'essere e non già di *presupporla*. Ora questa natura non si comprende che nella esplicazione *dialettica* di entrambi⁶¹⁰.

Viceversa, come l'intelletto astratto rendeva finito l'infinito, perché «il principio di determinazione non consisteva nell'universale medesimo, ma in questo o quel particolare ad arbitrio»⁶¹¹, così la Chiesa in epoca scolastica andava accentuando il suo carattere mondano, rendendo ancora più lontano ed estraneo il divino rispetto alla vita presente. Alla caduta della scolastica corrisponde lo sviluppo dell'età moderna e l'affermazione del principio della «*coscienza di sé*»⁶¹², che investe la vita dello stato, la sfera religiosa e la stessa filosofia. In questa nuova fase della vita dello spirito, lo stato e la chiesa si separano affermandosi nella propria sfera di influenza, non più in contrasto l'una con quella dell'altra: la sfera dell'ordinamento giuridico, in cui si esprime la potestà laica indipendente dall'egemonia ecclesiastica, e la «*intimità della coscienza e del sentimento*», in cui si esprime la potenza esercitata dalla potestà ecclesiastica e il vero valore dell'elemento religioso, al quale corrisponde l'evento della Riforma, che «non è stata un movimento accidentale, ma un fatto storico, indipendente dall'arbitrio umano»⁶¹³, e come tale è da ricondurre al carattere non più esteriore e trascendente, ma immanente, dell'elemento razionale, assoluto e divino, nel quale si esprime il principio dell'età moderna: che «equivale a porre come momento essenziale della vita dello spirito il principio della *soggettività*»⁶¹⁴.

Nell'ultima parte del saggio, Spaventa riprende la riflessione sul formalismo della scolastica, accostato al pensiero libero della Rivoluzione francese, che respinge ogni

pensiero di Tommaso «furono i germi della dottrina de' Gesuiti sulla *sovranità del popolo*, come si può vedere nelle opere di Bellarmino, di Suarez, di Mariana, ecc.» (ivi, p. 293).

⁶⁰⁹ Ivi, p. 294.

⁶¹⁰ Ivi, p. 295.

⁶¹¹ Ivi, p. 299.

⁶¹² Ivi, p. 304.

⁶¹³ Ivi, p. 308.

⁶¹⁴ Ivi, p. 313.

contenuto in quanto esistente, e nel quale «il pensiero non vuol riconoscere sé stesso nella sua universalità indeterminata e senza limite», ma si restringe in «un sol lato» della vita spirituale⁶¹⁵. Tra la scolastica e Cartesio si pone un periodo di transizione, della durata di duecento anni, nel quale matura «la *critica* dell'intelletto scolastico» e la conseguente negazione della libertà astratta, lo scetticismo e l'affermazione dell'impossibilità di giungere alla verità mediante il pensiero formale⁶¹⁶. Se infatti il contenuto della conoscenza è estraneo all'intelletto, allora la scienza ha per oggetto un'«*ombra*» o un'«*apparenza*» che non corrisponde a nulla di reale, ma è un semplice «congettura»⁶¹⁷: il fenomeno, del quale abbiamo la certezza, ma che non coincide con la verità; l'oggetto in cui «sparisce il contenuto esterno, e non rimane altro che lo stesso pensiero»⁶¹⁸. La realtà si sdoppia in questo contesto teorico in un assoluto trascendente e in un mondo di oggetti disponibili (di fenomeni), che già la Scolastica si sforzava di avvicinare tra loro e all'essere attraverso il fumoso concetto di «partecipazione», che presuppone un tipo di dialettica puramente quantitativa e che in definitiva lascia «indifferente» la realtà. A questa «relazione di exteriorità tra lo spirito finito e il contenuto assoluto» del Medioevo si sostituisce a poco a poco, in epoca moderna, un rapporto perfettamente inverso: dove l'uomo diventa la «sede» del divino, la terra il trono di Dio e la trascendenza lascia il posto all'immanenza, che costituisce «il risultato finale» di questa critica⁶¹⁹, che Spaventa identifica significativamente con il principio della filosofia di Cartesio, in cui «lo spirito ha trovato il suo proprio fondamento in sé stesso, comincia solamente da sé, senza ammettere altro cominciamento o principio nel sapere»⁶²⁰, e in tal modo supera il contenuto trascendente della fede medievale e si rivolge completamente al proprio oggetto, «deducendolo da sé medesimo», derivandolo «dalla sua propria natura, e per conseguenza facendolo sparire come contenuto esterno» e contrapposto allo spirito medesimo⁶²¹. La filosofia non sa ancora il come della propria esperienza, ma «questa coscienza era necessaria alla scienza», perché «la scienza è tutta nella coscienza del proprio metodo o processo, e dove manca questa coscienza non vi può essere vera scienza»⁶²². Sulla soglia di questa conciliazione ancora da raggiungere, e prima ancora di illustrare le determinazioni storiche del processo, il testo si interrompe. In una nota apposta nel momento della pubblicazione, l'autore spiega che la continuazione dello scritto (dedicata ai «Momenti essenziali del nuovo principio ne' filosofi del Risorgimento» e alla «esplicazione del principio nella filosofia moderna dopo Cartesio») non fu mai pubblicata, e tuttavia può considerarsi come tale, «sebbene con maggiore sviluppo», il testo della *Prolusione e Introduzione alle lezioni di filosofia nella Università di Napoli* del 1861, che raccoglie i risultati fondamentali delle ricerche di Spaventa sul «carattere» e sullo «sviluppo» della filosofia italiana dell'età del Rinascimento fino a Gioberti.

7. Oltre Descartes (Campanella e Bruno): Vico

⁶¹⁵ Ivi, pp. 317-318.

⁶¹⁶ Ivi, p. 318.

⁶¹⁷ Ivi, p. 320.

⁶¹⁸ *Ibid.*

⁶¹⁹ Ivi, p. 322.

⁶²⁰ Ivi, p. 328.

⁶²¹ Ivi, p. 327.

⁶²² Ivi, p. 326.

Gli studi su Bruno e Campanella avevano messo in evidenza la presenza, nella filosofia italiana del Rinascimento, di un nucleo speculativo destinato a svolgersi nei sistemi dei filosofi d'oltralpe nel corso dell'età moderna. L'esigenza antica di approfondire «il concetto universale della filosofia del secolo decimosesto», che Spaventa riprese anche nell'abbozzo sulla riforma filosofica, politica e religiosa del secolo XVI, si venne in seguito affermando al solo scopo di «vedere se quella, che oggidì si chiama *italiana*, continua la nostra tradizione filosofica del secolo decimosesto e corrisponde alla essenza del pensiero moderno»⁶²³. Nel primo e unico volume dei *Saggi di critica filosofica, politica e religiosa*, Spaventa cercò di perseguire questo intento, definendo il corso di una indagine che lo avrebbe portato, come egli stesso ammise in un famoso luogo della prefazione ai *Principii di filosofia* (scritta nello stesso anno in cui uscì il volume dei *Saggi di critica*), a «ripigliare il filo della nostra tradizione filosofica nel secolo XVI», tenendo però conto del «punto a cui è arrivato lo spirito europeo», perché, come chiarì, non era possibile «ripigliare quella tradizione, alla lettera, dal punto in cui era stata interrotta presso di noi, senza tener conto del suo progresso in altre contrade»⁶²⁴. Nel corso di questa indagine, Spaventa fu spinto, non seppe neppure lui spiegare bene come, «a' nostri di questo secolo e a Vico», che significativamente gli parve, come scrisse:

il precursore della nuova metafisica, che dissi poi metafisica non più dell'*ente*, ma della *mente* (non più mero ontologismo, né mero psicologismo, ma *psicologismo trascendente*), e perciò il fondatore della filosofia della storia; colui che scoperse la *distinzione* reale delle due provvidenze, la naturale e l'umana, e divinò nella loro unità il libero e assoluto spirito, cioè il vero Dio, risolvendo l'assoluta identità (il principio della filosofia moderna: l'*Ente* cartesiano) come semplice infinita *Sostanza* e *Causa* (Bruno e Spinoza) nella identità come infinito *Soggetto* (atto creativo); colui, quindi, che pose, anzi anticipò, una nuova *esigenza* nella filosofia, alla quale, non compresa in principio, rispose la filosofia tedesca, e, prima di ogni altro filosofo, Kant⁶²⁵.

Decaduti Bruno e Campanella dal ruolo di anticipatori della filosofia moderna, e subentrati al loro posto Spinoza e Cartesio, la filosofia italiana ritrovava il suo primato e tornava in primo piano grazie a Vico, che fa da anello di giuntura tra il pensiero italiano del Rinascimento e Kant. Nei quasi cento anni che intercorrono da Bruno e Campanella a Vico «non vi ha», infatti, «un filosofo originale in Italia», e «all'Italia non appartiene nessuna idea nuova»⁶²⁶. Infatti, come Spaventa chiarì, «Cartesio, Spinoza, Locke, Leibniz non sono italiani» e gli stessi filosofi italiani di epoca contemporanea, come Galluppi, Rosmini e Gioberti, sviluppandosi «originalmente fuori dall'Italia» i due indirizzi principali della speculazione dopo Cartesio, si ritrovarono a seguire «una via», per così dire, «già tenuta, per non dire aperta e spianata da altri»⁶²⁷. Ma questo non vuol dire screditare l'ingegno degli italiani o negare loro «l'originalità» speculativa, quanto piuttosto riconoscere che «i nuovi germi, nati in Italia, si formarono liberamente a sistemi fuori del nostro paese»⁶²⁸. Peraltro, come Spaventa chiarì, «non è screditare l'originalità di nessuno il dire, che vien dopo è preceduto da chi è venuto prima. Siamo arrivati tardi, dopo essere stati i primi: ecco tutto»⁶²⁹. Intanto, il «vuoto» lasciato nella storia della

⁶²³ B. Spaventa, *Del principio della riforma religiosa, politica e filosofica nel secolo XVI*, cit., p. 272.

⁶²⁴ B. Spaventa, *Logica e metafisica*, cit., p. 28.

⁶²⁵ Ivi, p. 29.

⁶²⁶ B. Spaventa, *Carattere e sviluppo della filosofia italiana dal secolo XVI sino al nostro tempo. Lezioni*, cit., p. 524.

⁶²⁷ Ivi, p. 609.

⁶²⁸ Ivi, p. 524.

⁶²⁹ Ivi, p. 609.

filosofia italiana dopo Bruno e Campanella sarebbe stato sanato, cent'anni più tardi, da Giambattista Vico, che portò avanti i risultati del pensiero europeo moderno e preparò il terreno al «nuovo *cogito ergo sum*», e quindi a Kant: al «nuovo pensiero, che non è la posizione immediata, ma la mediazione assoluta e perciò perfetta trasparenza dell'essere»⁶³⁰.

Come si è osservato a proposito del passo indietro compiuto da Spaventa rispetto alla centralità di Bruno nell'opera di formazione del mondo moderno, ad affermarsi, in questa evoluzione dello spirito, è la figura di Spinoza, la cui immagine della divinità, a differenza di quanto accadeva in Bruno, che pone al centro l'assoluta indifferenza di Dio e natura, ha il carattere del soggetto, perché «la Sostanza, non è semplice Essere, pura immobilità, ma *causa sui*»⁶³¹, movimento del tornare a sé dell'essere stesso. «Per Bruno», viceversa, «l'Assoluto è l'identità o indifferenza assoluta del pensiero e dell'estensione (la Sostanza)», e come tale «è *essenzialmente Causa*: la sua *essenza è causare*», un processo che lascia fuori di sé l'effetto, il quale, a ben vedere, «non è il vero infinito, ma l'infinito, come *effetto, fatto, causato*», distinto e separato dalla causa⁶³². A differenza di Spinoza, quindi, «in Bruno ci è ancora l'ente sopramondano o soprannaturale del vecchio mondo», e «quando si parla del panteismo di Bruno», come di fatto si era cominciato a fare anche in Italia, sulla scorta degli studi schellinghiani⁶³³, «si offende un po', almeno così a me pare, la verità storica»⁶³⁴. Dio è pura causa, «causalità infinita»; l'universo, come effetto che deriva dalla causa, «operazione o *effetto infinito*», «non è altro che le *cose*, in quanto *sono* in Dio (Natura naturata), non le cose per sé»⁶³⁵.

Rispetto a questa posizione, Vico pone «la *distinzione reale* de' due universi», del naturale e del divino, «e questa differenza è espressa nel concetto delle due Provvidenze», della provvidenza naturale e della provvidenza umana. Esattamente come in Bruno, «tutte le cose sono in Dio», e lo sono «immediatamente», ossia continuano ad avere «la loro *entità* in Dio», che, come tale, rappresenta «la loro entità vera»; ma diversamente rispetto al filosofo di Nola, le cose in Dio «sono poste come semplici *enti*, e non altro»⁶³⁶. Il vero essere non è l'essere naturale e immediato, ma quello in cui «essere e fare sono lo stesso», e in cui «*essere* davvero è *farsi*», «di maniera che il suo essere è la sua stessa libera attività: la libera produzione di sé stesso»⁶³⁷. In Vico, dunque, si distinguono due tipi di attività: un'attività «semplicemente divina (naturale)», come in Bruno, e un'attività «divina e umana insieme (cioè veramente divina)»⁶³⁸, dove l'essere coincide con il farsi e l'effetto è interna produzione della causa. Ma «perché questo passaggio fosse *storico*», e nella filosofia di Vico si potessero determinare questi importanti passi in avanti rispetto a Bruno, «era necessario che il naturalismo (di Bruno) prendesse la sua forma schietta e rigorosa nello spinozismo»⁶³⁹, dove, come si è visto, l'essere «non è semplice Essere,

⁶³⁰ Ivi, pp. 524, 547.

⁶³¹ Ivi, p. 516.

⁶³² Ivi, pp. 519-520.

⁶³³ L'opera di Schelling *Bruno, oder das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge* del 1802 era stata tradotta in italiano, nel 1844, dalla marchesa Marianna Florenzi Waddington. La traduzione, peraltro molto apprezzata dallo stesso Schelling, conobbe una seconda edizione pubblicata a Firenze dall'editore Le Monnier nel 1859.

⁶³⁴ B. Spaventa, *Carattere e sviluppo della filosofia italiana dal secolo XVI sino al nostro tempo. Lezioni*, cit., p. 518.

⁶³⁵ Ivi, p. 520.

⁶³⁶ Ivi, p. 526.

⁶³⁷ *Ibid.*

⁶³⁸ *Ibid.*

⁶³⁹ Ivi, p. 527.

pura immobilità, ma *causa sui*»⁶⁴⁰, puro movimento o attività del prodursi; «e Spinoza», a sua volta, «richiede Cartesio, precorso da Campanella», che per primo «afferma il valore del senso e della esperienza: anzi nella esperienza fonda tutta la scienza delle cose umane e naturali, e pone come principio la *coscienza di sé* e l'*attività spontanea* dello spirito»⁶⁴¹, che avrà il suo punto di arrivo nella sintesi a priori di Kant. Infatti, l'idea della «presenza dello spirito a sé medesimo», che cominciò a presentarsi nella filosofia di Campanella, assume in maniera sempre più evidente la forma di un «*tactus intrinsecus*», che non è «nient'altro che il *sentire, la coscienza di sé*»⁶⁴², sebbene fosse segnata ancora dal difetto del «dualismo» tra i due mondi, «il naturale e il soprannaturale», e dall'impossibilità di «conoscere la verità, che è Dio stesso»: un Dio lontano e separato da «questa vita terrena, finita, mutabile», di cui «non se ne sa niente» e su cui «è pericoloso anche il congetturare», così come intorno alla «necessità» della scienza e della filosofia, che si arresta al relativo e non perviene all'assoluto⁶⁴³.

Il salto di oltre un secolo che si pone tra Campanella e Vico, perché la filosofia di quest'ultimo potesse rappresentare un effettivo passo in avanti in direzione del progresso speculativo europeo, richiedeva che si fossero svolte tutte «le conseguenze della prima posizione», ossia «che il principio della semplice efficienza si mostrasse in tutta la sua luce, come cartesianismo e come lockismo; che Leibniz ponesse il concetto – sebbene imperfetto, cioè come identità immediata – dello spirito nella monade, e così protestasse contro il puro naturalismo (la monade in sé è più che *causa efficiente*)»⁶⁴⁴. La filosofia di Vico, in una parola, compendia in sé stessa i risultati conseguiti dal pensiero europeo dopo Bruno e Campanella. Se, infatti, «così in Bruno, come in Spinoza», alla maniera del pensiero antico, dove è diffusa l'idea di «Dio semplicemente causa» e della «*assoluta indifferenza*» del principio, la sostanza permane un ente separato, trascendente e in definitiva «inesplicabile», «Vico pone la *differenza, la differenza reale*» del naturale e del divino, e così pone anche la «reale unità: cioè, non più la Sostanza causa», «identità vuota» dell'assoluto con se medesimo, «ma lo Spirito», assoluta mediazione della causa che diventa effetto di se stessa⁶⁴⁵. Questa unità è la «nuova e vera *unità*», quella da cui è possibile giustificare l'autentica «derivazione del contrario»⁶⁴⁶, che la filosofia di Bruno, ripetendo l'errore di Aristotele⁶⁴⁷, poneva come esigenza e non riusciva di fatto a giustificare, a causa di una differenza soltanto astratta tra i termini differenti: «giacché il *punto della unione*, che si dice trovato, non è veramente trovato – non è veramente unità de' contrari, – se da esso non si trae il contrario, cioè non si fa vedere che questo punto stesso si *differenzia*. Se non si trae da esso il contrario, ma si pone così *estrinsecamente*, questo punto non è il punto dell'unione»⁶⁴⁸. In altre parole, come Spaventa chiarisce, «Bruno dice: *indifferenza*, e sta fermo a questa posizione, in quanto la forma non è mai

⁶⁴⁰ Ivi, p. 516.

⁶⁴¹ Ivi, p. 505.

⁶⁴² Ivi, p. 507.

⁶⁴³ Ivi, pp. 505-506.

⁶⁴⁴ Ivi, p. 528.

⁶⁴⁵ Ivi, pp. 528-530.

⁶⁴⁶ Ivi, pp. 533.

⁶⁴⁷ «Mi spiego: Aristotele dice: uno *stesso essere* sotto due aspetti. Ma, poi, pone come il vero essere l'uno di questi due aspetti, per sé, senza l'altro, e così distrugge da sé la posizione dell'*uno stesso essere*. Così l'altro rimane sempre qualcosa d'estrinseco al primo, e non è derivato dal primo», ma, «sebbene non sia superiore al primo pure è sempre un limite insuperabile del primo; e sebbene non sia superiore al primo, pure è sempre un limite insuperabile del primo. E ciò è quanto dire: il primo – la forma, il pensiero – non è veramente il Primo; in realtà ci sono due Primi» (ivi, pp. 533-534).

⁶⁴⁸ Ivi, p. 532.

estrinseca alla materia e l'intelletto opera da dentro», in una «indifferenza o unità» che si configura piuttosto come «*essere insieme, semplice coincidenza, non altro*»⁶⁴⁹. Fu invece «Spinoza, mediante Cartesio» e la dottrina del *cogito ergo sum*, dove il pensiero «contiene in sé e pone immediatamente l'essere»⁶⁵⁰, a compiere un effettivo passo in avanti rispetto a Bruno, determinando «la unità come *causa*» e facendo chiarezza sul «punto oscuro» lasciato irrisolto dal filosofo di Nola. Spinoza, infatti, mediante Cartesio, risolve la «base presupposta» e «non pensata affatto» dell'indifferenza bruniana, in cui «i due contrari sono in realtà ancora assolutamente *irreducibili*» ed estranei l'uno all'altro, nel concetto di *causa sui*, in cui ci «è il pensiero in quanto contiene il suo contrario, l'essere», e quindi l'unità o indifferenza dei contrari «non è più semplicemente coincidenza, ma *contenenza, insidenza*»: «unità che», come scrisse, «si differenzia immediatamente come indifferenza», e che in tal senso rappresenta una nuova forma di unità, «che è insieme *unire e trarre il contrario*», e nella quale «il punto della unione è il punto stesso della differenza»; «punto *attivo, non morto, che unisce in quanto differenzia, e differenzia in quanto unisce*»⁶⁵¹. Tale unità «è il *pensiero*», ma il pensiero cartesiano, il pensiero, vale a dire, «in quanto contiene o pone immediatamente o intuitivamente il suo contrario, l'essere», e che quindi non è ancora la vera unità, l'unità «come sviluppo di se stesso: da se stesso, per se stesso, a se stesso: cioè veramente e totalmente *Se stesso*»⁶⁵². Questa è posta solo da Vico, per il quale «il vero punto di unione, che unisce e trae il contrario, è *sviluppo*», e sviluppo «è più che causa», perché «non è procedere da sé a un altro, da sé a sé come *diminutum*, e perciò *non procedere*; ma è da sé, per sé, a sé: al vero *Sé*»⁶⁵³.

Spinoza è ancora fermo alla «posizione immediata dell'essere nel pensiero» di Cartesio, perché per lui «la Sostanza è semplice causa, non *sostanza, non soggetto*», e causare è bensì «*trarre il contrario, ma in una forma immediata*»⁶⁵⁴. Causare, in altre parole, è sì pensare, trarre da sé e portare a effetto l'essere, «ma pensare immediatamente», cioè in definitiva non pensare nulla di concreto. «Questa *immediatezza* è la natura spinoziana, la *nuova natura*. Quindi il nuovo *naturalismo*», dove «si ha insieme: *parallelismo*, e, come unica legge de' due mondi, la *relazione causale*»⁶⁵⁵. Nella dottrina di Spinoza, alla maniera di Cartesio, l'essere è il prodotto del pensiero, perché nella relazione causale istituita dal pensare, l'essere «è lo stesso essere del pensiero», cioè il pensare; non è l'essere reale. Le due determinazioni, l'essere (l'effetto) e il pensiero (la causa), «sono la stessa determinazione», e «hanno una medesima legge (la causalità)», che si afferma doppiamente come «indifferenza differenziata indifferentemente». «Così non si ha il vero universo», il quale «è fuori di questo universo puramente *formale*»⁶⁵⁶. Per avere il vero essere, l'essere reale e «*oggettivo*», c'è bisogno che il pensiero contenga in sé stesso l'essere, che quindi «non dev'essere eguale, ma sottoposto al pensiero, deve essere il *fenomeno* del pensiero», che, a sua volta, afferma la sua superiorità sull'essere, «e perciò non può essere parallelo all'essere, non può avere la stessa legge dell'essere»⁶⁵⁷. Il parallelismo è dunque escluso. Il «*naturalismo*» spinoziano, come Spaventa chiarì nello studio dedicato all'interpretazione della dottrina spinoziana offerta da Terenzio

⁶⁴⁹ Ivi, p. 534.

⁶⁵⁰ Ivi, p. 548.

⁶⁵¹ Ivi, p. 534.

⁶⁵² Ivi, p. 536.

⁶⁵³ Ivi, p. 548.

⁶⁵⁴ Ivi, p. 535.

⁶⁵⁵ *Ibid.*

⁶⁵⁶ Ivi, p. 536.

⁶⁵⁷ *Ibid.*

Mamiani⁶⁵⁸, prevede che il pensiero e l'estensione siano espressione della stessa «essenza infinita», la sostanza, e «non di una parte di essa essenza»⁶⁵⁹. Ciascun attributo è la sostanza stessa: «non però in una forma particolare e parziale, ma in una forma che esprima tutta la essenza o contenuto della sostanza»⁶⁶⁰. Entrambi, quindi, sono la stessa «totalità» e come tali autonomi e indipendenti l'uno dall'altro; infatti: «perché è totalità, il pensiero non ha bisogno della estensione per essere concepito, né l'estensione del pensiero»⁶⁶¹. Ma dal momento che entrambi gli attributi, il pensiero e l'estensione, esprimono la stessa essenza, in Spinoza c'è già «il principio della correzione di Spinoza», ossia «il principio cartesiano»: quello per cui i due mondi, il pensiero e l'essere, «non sono in sé davvero paralleli; giacché l'uno è l'*esse obiective* e l'altro l'*esse formaliter*; quello è, dunque, più che questo e lo contiene»⁶⁶². L'ambiguità permase nell'opera di Leibniz, dove «la monade è anch'essa qualcosa d'*immediato*, e perciò di *naturale*»¹²⁸⁸. Solo Vico, come Spaventa afferma:

vede la vera *differenza*: nega davvero il *parallelismo*, distinguendo le due provvidenze, i due attributi, di maniera che uno di essi sia scala all'altro, e concepisce il *pensiero*, il *punto di unione* e la *derivazione* del *contrario*, come *sviluppo* (*spiegamento*); la natura è il fenomeno e la *base propria* dello spirito, il presupposto che lo spirito fa a se stesso, per essere veramente spirito, vera unità⁶⁶³.

Pare che Vico, ammettendo «l'unità come sviluppo», abbia offerto il contributo decisivo per rendere possibile l'avanzamento del pensiero italiano dopo le dottrine di Campanella e Bruno, ferme ai risultati del cartesianismo e dello spinozismo, di cui sono le rispettive anticipazioni. In particolare, ponendo la differenza reale tra l'umano e il naturale, Vico ha anticipato il senso della psicologia trascendentale di Kant, ma non nel senso di Cartesio e Spinoza, dove il pensiero è «causa di un altro, più che di se stesso, cioè di se stesso come altro, e non come se stesso»; bensì nel senso della reale unificazione di pensare ed essere, dove «*pensare* (conoscere) è *essere* (senso, intuizione); *essere* è *pensare* (concetto); adunque, *pensare* è *pensare*», e «il conoscere è effetto del suo effetto, cioè la causa di se stesso: *causa sui*»⁶⁶⁴. Il conoscere, dunque, non è «né semplice effetto o risultato», come nella tradizione empirista, «né semplice causa o principio», come in quella razionalista inaugurata in epoca moderna da Cartesio, dal momento che «da una parte, il conoscere non può essere senza i due elementi; dunque, il conoscere è *risultato*. E d'altra parte, gli elementi non possono essere senza il conoscere; dunque, il conoscere è *principio*»⁶⁶⁵. Se per Cartesio «l'essere è contenuto nel pensare, è l'effetto del pensare» e come tale «non è tutto il pensare, tutta la realtà del pensare, l'adeguatezza del pensare»⁶⁶⁶, bensì «una unità, che non risulta dagli elementi di cui consta come l'effetto dalla causa» e «né meno produce essa i suoi elementi, come la causa produce l'effetto»; viceversa, nella filosofia di Kant, il conoscere non è «né semplice risultato né causa», ma «insieme *risultato e causa*. Ma di che? Di *sé stesso*», perché per Kant «col solo concetto

⁶⁵⁸ B. Spaventa, *Mamiani, II: Critica dell'infinità dell'attributo*, in *Saggi di critica filosofica, politica e religiosa*, vol. I, cit., pp. 367-403.

⁶⁵⁹ Ivi, p. 371.

⁶⁶⁰ Ivi, p. 372.

⁶⁶¹ Ivi, p. 371.

⁶⁶² B. Spaventa, *Carattere e sviluppo della filosofia italiana dal secolo XVI sino al nostro tempo. Lezioni*, cit., p. 536.

⁶⁶³ *Ibid.*

⁶⁶⁴ Ivi, p. 552.

⁶⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶⁶ *Ibid.*

non si conosce nulla (il concetto è vuoto) e però è falsa l'idea immediata o innata cartesiana; e d'altra parte, colla semplice intuizione né meno si conosce nulla (l'intuizione è cieca), e però è falsa la percezione o l'idea lockiana»⁶⁶⁷. Come unità immediata di concetto e intuizione, «il conoscere è un immediato *sui generis*: un immediato che è immediatamente due immediati, una *mediazione* immediata (originaria)» di sentire e pensare⁶⁶⁸. Essendo l'unità di due immediati, l'unità kantiana di intelletto e senso («la nuova unità» intravista e anticipata nella filosofia di Vico) «non è una unità vuota, $A=A$, pensare è pensare, come pare considerando solo l'ultimo giudizio», ma «l'unità come sviluppo o spiegamento: come processo», in cui «il pensare (il risultato) a cui si ritorna, è l'attualità assoluta del pensare da cui si comincia»⁶⁶⁹. Allo stesso modo, Vico concepisce l'unità come movimento del «produrre se stessa, *producendo i suoi opposti elementi e unendoli*», dove «produrre se stesso, *producendo e riducendo i suoi proprii elementi opposti, è svilupparsi*»⁶⁷⁰. Qui «sviluppo», come Spaventa osserva a proposito di Vico:

non vuol dire emanazione, semplice venir fuori, semplice educazione; e non vuol dire semplice *causazione*, semplice posizione di un effetto. Sviluppo è moto, ma moto che è insieme riposo; non è andare da uno a un altro, ma da sé a sé, andare che è riandare; è produzione, ma produzione di se stesso; e non di se stesso come *ens diminutum*, come meno di sé, e però come non se stesso, come un altro (tale è l'effetto infinito della causalità infinita di Bruno e Spinoza: pura esplicazione di quel che è complicato), ma di sé come vero se stesso; è produzione, che è riduzione. *Sviluppo* è *autogenesi*⁶⁷¹.

La profonda intuizione di Vico determinò un importante e significativo passo in avanti nel modo di concepire il «reale umano», che, prima di Vico, era inteso «naturalmente, non spiritualmente»⁶⁷². La differenza *reale* tra mondo umano e mondo naturale, che egli ammise, è tale da rendere la natura «il fenomeno e la *base propria* dello spirito», ossia «il presupposto che lo spirito fa a se stesso, per essere veramente spirito, vera unità»⁶⁷³: unità nel significato di sviluppo della propria stessa essenza. Per questo, d'altro canto, come Spaventa osserva, «pare, che Vico ammetta questa unità dello spirito – l'unità come sviluppo – solo nel mondo umano», e che invece «tra questo e il naturale (tra le due provvidenze) non veda altro che la *differenza*, e così non arrivi al nuovo concetto (alla nuova unità) del Tutto»⁶⁷⁴. Tra il mondo umano e il mondo naturale, infatti, «non solo è espressa una differenza *essenziale*», «ma manca quella unità universale, che Bruno e Spinoza *concepirono*, se non altro, come *Sostanza*»⁶⁷⁵. La realtà naturale, «divina e saputa solo da Dio», afferma la sua superiorità su quella umana, «divina e umana insieme», «saputa così dagli uomini come da Dio»⁶⁷⁶; e «la tanto vantata differenza posta da Vico tra' due mondi, non solo non è un passo innanzi, ma è davvero un passo indietro: perché

⁶⁶⁷ Ivi, pp. 551-552.

⁶⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁶⁹ Ivi, p. 553.

⁶⁷⁰ *Ibid.*

⁶⁷¹ Ivi, p. 537.

⁶⁷² Ivi, p. 546.

⁶⁷³ Ivi, p. 536.

⁶⁷⁴ Ivi, p. 544.

⁶⁷⁵ Ivi, pp. 544-545.

⁶⁷⁶ Ivi, p. 545.

riduce a niente il gran pregio del naturalismo, che era appunto la unità, sebbene in una forma falsa, dell'universo corporeo e dello spirituale»⁶⁷⁷.

Questo parziale passo indietro, dovuto alla incompatibilità dei due mondi presente nella filosofia di Vico, è compensato dalla nuova concezione "spirituale" del conoscere come sviluppo e spiegamento, che si afferma nella sua dottrina per la prima volta nella storia della filosofia moderna, prima ancora di svolgersi e risolversi definitivamente in Kant. In questo «nuovo concetto» del conoscere, presente «più o meno espressamente, consapevolmente e inconsapevolmente», consiste «il *gran valore*» della filosofia di Vico e della *Scienza nuova*. È su questo risultato che Spaventa continuerà a basarsi per configurare l'avanzamento del suo pensiero nell'opera di Kant, di cui rappresenta l'anticipazione. Se infatti, per il venir meno della connessione tra i due mondi, «in Vico non è espresso il nuovo concetto come unità del Tutto», «questa unità è implicita nel suo concetto dello spirito, ed è una conseguenza necessaria di tal concetto; appunto perché l'unità dello spirito è sviluppo», e «tale deve essere anche l'unità del Tutto», che in Vico prende la forma dell'universale umano, di «Dio, in quanto mondo *delle menti umane*», ossia umano e divino insieme, e quindi superiore rispetto all'universale naturale: «Dio, in quanto *ordine delle cose naturali*», interamente divino e saputo solo da Dio⁶⁷⁸. Una volta esposta la differenza tra i due mondi, il naturale e l'umano, questi si unificano come gradi di un'unica realtà: del «mondo umano» e spirituale, che è superiore al mondo naturale e afferma la propria superiorità, «non già nel senso, che all'uomo come *essere naturale* si aggiunga *esteriormente* l'uomo come *mente*, ma nel senso, che la *mente* (la provvidenza *umana*) contenga in sé come *momento* e sorpassi l'*essere naturale*, e solo così sia quello che è»⁶⁷⁹. Una volta, dunque, che l'individuo umano crea il reale, determinandolo come il «suo mondo», la realtà stessa acquista il suo senso ultimo e definitivo, e la «scienza» di quel mondo, la scienza del mondo umano, diventa la scienza stessa dell'eterno, del «vero mondo umano», uno e medesimo con il divino⁶⁸⁰. In Vico, in definitiva, manca «la chiarezza» del nuovo concetto di unità, della unità come derivazione e produzione dei contrari («l'unità qui è il prodursi come unità; e perciò è produrre se stessa, *producendo i suoi opposti elementi e unendoli*»⁶⁸¹), che si realizzerà con Kant, che impostò, per la prima volta in maniera chiara e consapevole, «il problema della creazione: il nuovo problema», che nella sua dottrina si presenta appunto «come problema del *conoscere*»⁶⁸², nella misura in cui egli intese, o cercò di intendere, «come l'intelligibile si fa sensibile, e il sensibile intelligibile, e perciò l'intelligibile vero intelligibile»; oppure, «come l'intelligente si fa senziente, e il senziente intelligente, e perciò l'intelligente vero intelligente»; oppure ancora, «come la pura idea si fa natura, e la natura spirito, e perciò lo spirito vero spirito»⁶⁸³; e lo fece significativamente, come Spaventa osserva, senza presupporre come data l'opposizione di senso e intelletto, che si tratterebbe poi di unificare astrattamente; o di presupporre l'unità per trarre poi, sempre astrattamente, la loro distinzione. Al contrario, la spiegazione del conoscere in Kant avviene sulla scorta dell'innovativo concetto di unità come ciò «che pone se stessa, ponendo e unendo gli opposti» e che quindi si determina «come *sviluppo*»⁶⁸⁴.

⁶⁷⁷ *Ibid.*

⁶⁷⁸ *Ibid.*

⁶⁷⁹ *Ivi*, pp. 545-546.

⁶⁸⁰ *Ivi*, p. 546.

⁶⁸¹ *Ivi*, p. 553.

⁶⁸² *Ivi*, p. 555.

⁶⁸³ *Ibid.*

⁶⁸⁴ *Ibid.*

Il superamento della posizione di Cartesio, già oltre Bruno, ma di cui Vico, come si è visto, «non si contenta» (nella misura in cui «il dommatismo cartesiano non può comprendere il processo storico (critico) dello spirito»)⁶⁸⁵, si ebbe quindi, e si poté avere solo con Kant, il quale portò avanti l'esigenza, già presente in Vico, della «nuova metafisica», «la metafisica della mente, della mente umana, e non dell'Ente»: «quella metafisica», chiari, «di cui Cartesio pose la base quando disse: *pensare è essere* (il vero essere); ma poi non ne fe' niente, appunto perché non si avvide di tutto il tesoro che avea in mano, concependo in modo ristretto il pensare e perciò stesso il vero essere»⁶⁸⁶, che è solo «l'essere del pensare» e quindi «non è tutto l'essere, non è anche l'essere semplicemente essere, l'essere semplicemente reale, la semplice realtà; ma solo l'*essere nel pensare* (non è il non-io reale, ma solo il non-io *nell'io*)»⁶⁸⁷. In tal senso, l'unità cartesiana di pensare ed essere si rivela come una nuova forma di naturalismo a cavallo tra il naturalismo di Bruno e quello di Spinoza, il quale, portando avanti l'intuizione di Cartesio, «pone», anch'egli, «immediatamente, cioè *presuppone* questa identità»⁶⁸⁸, che «non è un *terzo*» tra il pensiero e l'estensione, ma è l'uno e l'altro in due forme o manifestazioni distinte e al fondo identiche. Questa identità, la sostanza spinoziana, è infatti, come Spaventa osserva, «l'unità cartesiana di pensare ed essere, la relazione causale; il *causare*»⁶⁸⁹, dove «l'effetto è la ripetizione, la riproduzione, la riflessione, il riverbero della causa», e perciò è la stessa causa, sebbene, come chiari:

in un altro piano, e nondimeno in modo che corrisponda perfettamente alla causa: cioè, che quel che è in esso, sia nella causa, sebbene come causa nella causa e come effetto nell'effetto, e vale a dire diversamente, a due livelli. Questa perfetta corrispondenza in due diversi livelli è il parallelismo spinoziano; è la relazione tra causa ed effetto; quella relazione che è tra il pensare e l'essere nel principio cartesiano⁶⁹⁰.

Il difetto della posizione di Cartesio, che permane nella posizione di Spinoza, consiste dunque nel fatto che «i due mondi (e i due attributi) non sono *identici*, in quanto semplice *natura*, in quanto semplice *essere*, ma in quanto *nesso causale*, in quanto *pensare* (cartesiano)»⁶⁹¹: «la radice della loro differenza è la radice stessa della loro identità; cioè, la loro differenza è la loro identità stessa. Così la sostanza non è identità come semplice *forma*, ma come *contenuto*»⁶⁹², ossia «non è identità e causa, ma è identità, che è causa», e la differenza come tale – la differenza *reale* degli opposti – non si costituisce. «L'unica differenza è che il primo è primo (pensare), e il secondo è secondo (essere)», senza che tra i due vi sia una reale distinzione, ma ancora «il primo è tal pensare che è pensare ed essere (identità); e il secondo è tal essere che è pensare ed essere (identità)», cioè i due «sono lo *stesso*, e nondimeno sono *diversi*; quel che è il *cogitare* è l'*esse*, perché l'*esse* è l'*esse* del *cogitare*, e pure sono lo stesso *diversamente*, perché l'*esse* non è il *cogitare*», ma il suo opposto, come in un «semplice *parallelismo* (tesi e antitesi)»⁶⁹³. Se dunque, alla maniera di Cartesio, «l'essere è *insidente* nel pensare (è *contenuto* nel pensare)

⁶⁸⁵ Ivi, p. 547.

⁶⁸⁶ Ivi, p. 530.

⁶⁸⁷ B. Spaventa, *Schizzo di una storia della logica*, cit., pp. 670-671.

⁶⁸⁸ Ivi, p. 672.

⁶⁸⁹ *Ibid.*

⁶⁹⁰ Ivi, p. 675.

⁶⁹¹ Ivi, p. 676.

⁶⁹² Ivi, p. 677.

⁶⁹³ Ivi, pp. 677-678.

immediatamente, come l'effetto nella causa, la conseguenza nel principio»⁶⁹⁴, la differenza tra gli opposti non si costituisce, e quindi «la natura spinoziana, non è semplice essere, ma è il *cogitare ergo esse* di Cartesio, e perciò essenzialmente causa: *naturare*»⁶⁹⁵: «non è la semplice natura, *ut sic*», «ma è il *naturare* e quindi il *naturato* (*causa, causa sui*)»⁶⁹⁶. In quanto unità che si distingue e pone i distinti come diverse forme o espressioni dell'identico (ossia della sostanza stessa), la sostanza spinoziana è «la identità come *essenza*», cioè, non diversamente da Cartesio, «unità immediata di pensare ed essere (Io e non-io)», vale a dire «semplice *assioma, intuizione, evidenza, evidenza naturale*»⁶⁹⁷, che esclude l'essere reale, cristallizzato in una dimensione parallela e in definitiva estrinseca al pensiero e alla stessa sostanza, che dunque «è *parallela* a se stessa» e «non è mentalità»: «mentalità», infatti, «è la negazione del *parallelismo* cartesiano»⁶⁹⁸, una negazione che, come si è visto, cominciò a farsi strada nell'opera di Vico (precursore di Kant), il quale, concependo l'unità come sviluppo, fece della sostanza la vera entità spirituale e rese la natura «il fenomeno e la base propria dello spirito, il presupposto che lo spirito fa a se stesso, per essere veramente spirito, vera unità»⁶⁹⁹, aprendo così la strada a Kant, con l'opera del quale avrà luogo la definitiva «dissoluzione della filosofia che ha il suo principio in Cartesio (e Locke)», e si potrà affermare la «*nuova esigenza*» della filosofia speculativa, portata avanti da Fichte, Schelling ed Hegel⁷⁰⁰.

8. Kant

Come risulta da una lettera spedita al fratello Silvio l'1 dicembre 1856, Bertrando aveva cominciato a lavorare al saggio su Kant e la filosofia italiana⁷⁰¹ da quell'anno. A un «primo articolo su Socrate», già stampato sulla «Rivista Contemporanea» di Luigi Chiala, e al quale non seguì mai un secondo articolo, nella sua lettera comunicava a Silvio di aver «fatto anche l'articolo su Kant», «che è un po' lungo» e non ancora stampato. Il testo rimase effettivamente inedito fino al 1860, quando l'autore lo rielaborò per redigere la voce *Emanuele Kant* della «Nuova Enciclopedia Popolare» edita da Giuseppe Pomba, di cui era in corso la quinta edizione⁷⁰². Dello stesso testo per l'Enciclopedia popolare, Spaventa preparò anche un estratto, che prese forma in un opuscolo di 72 pagine dal titolo

⁶⁹⁴ Ivi, p. 670.

⁶⁹⁵ Ivi, pp. 676-677.

⁶⁹⁶ Ivi, p. 676.

⁶⁹⁷ Ivi, p. 669.

⁶⁹⁸ Ivi, p. 677.

⁶⁹⁹ B. Spaventa, *Carattere e sviluppo della filosofia italiana dal secolo XVI sino al nostro tempo. Lezioni*, cit., p. 536.

⁷⁰⁰ Ivi, p. 549.

⁷⁰¹ B. Spaventa, *La filosofia di Kant e la sua relazione colla filosofia italiana*, estratto dalla «Nuova Enciclopedia Popolare», Unione Tipografico-Editrice, Torino 1860; ristampato in B. Spaventa, *Scritti filosofici*, raccolti e pubblicati con note e con un Discorso sulla vita e sulle opere dell'autore da Giovanni Gentile e preceduti da una prefazione di Donato Jaja, Morano, Napoli 1900, pp. 1-79; quindi confluito in B. Spaventa, *Opere*, vol. I, cit., pp. 173-255.

⁷⁰² *Nuova enciclopedia popolare, ovvero Dizionario generale di scienze, lettere, arti, storia, geografia, ecc. ecc.; opera compilata sulle migliori in tal genere, inglesi, tedesche e francesi coll'assistenza e col consiglio di scienziati e letterati italiani, corredata di molte incisioni in legno inserite nel testo e di tavole in rame*, G. Pomba e Compagni, Torino, 1842 sgg. Molte notizie sulla collaborazione di Spaventa a questa impresa editoriale sono fornite da Gentile nella bibliografia degli scritti di Spaventa inserita nel volume biografico *Bertrando Spaventa*, Vallecchi, Firenze 1920², pp. 204 sgg. Fu in particolare Francesco Predari, all'epoca direttore dell'opera, a proporre a Spaventa di collaborare alla nuova edizione dell'Enciclopedia popolare.

La filosofia di Kant e la sua relazione colla filosofia italiana, pubblicato nello stesso anno e ristampato successivamente da Gentile nella sua edizione degli *Scritti filosofici* di Spaventa⁷⁰³.

Fino al momento della stesura dell'articolo su Kant, Spaventa non aveva scritto sul filosofo tedesco se non due recensioni: una alle traduzioni di Jules Barni della *Critica della ragione pratica* e dei *Principi metafisici della dottrina del diritto*; l'altra all'*Exame des Fondaments de la métaphysique des moeurs et de la Critique de la raison pratique* dello stesso Barni⁷⁰⁴. In questi scritti, pubblicati sui fascicoli del «Cimento» del 15 aprile e del 30 aprile 1855, Spaventa mette in evidenza il «difetto» della filosofia pratica di Kant, che nel suo parere «è quello della esagerazione, o per dir meglio del formalismo della libertà»⁷⁰⁵, che l'interprete e traduttore francese, peraltro, non rimuove nella sua analisi, dal momento che, con la sua idea della determinazione psicologica dei contenuti della morale, «presuppone la opposizione tra la ragione e la natura, tra ciò che è *in sé* e ciò che apparisce, tra l'essenza e il fenomeno»⁷⁰⁶, e non perviene ad alcuna determinazione dell'universale, la quale, invece, «deve procedere dall'universale stesso, ma per questo bisogna che l'universale non sia universale astratto, come quello di Kant»⁷⁰⁷, nell'opera del quale «la categoria così, come semplice forma dell'Io, del semplice soggetto, non è determinazione della *cosa in sé* (noumeno), ma solo della cosa *rispetto a noi*, o in quanto conosciuta da noi (fenomeno)», e «più che l'unità della metafisica e della logica, si ha l'assorbimento della metafisica nella logica, nella nuova logica: nella logica dell'*Io penso* come semplice *Io*, del soggetto come semplice soggetto (e perciò non vera logica, in quanto non è logica e metafisica)»⁷⁰⁸. Barni non vide, dunque, il difetto costitutivo del kantismo, il fatto, cioè, di «avere concepita la ragione come un puro *universale*, assolutamente opposto al *particolare*», «vale a dire, non solo di non aver trovato l'unità tra la ragione e l'istinto, ma di aver cominciato col negare questa unità, col crederla impossibile»⁷⁰⁹. Inoltre, «il rimedio che propone» l'interprete al limite della filosofia kantiana vagamente intravisto «è peggiore del male, o è la radice stessa del male: il dogmatismo cartesiano»⁷¹⁰. In definitiva, «il dualismo non è tolto, e la *determinazione*, che deve essere il risultato del paragone, è puramente illusoria»⁷¹¹. Il presupposto dell'opposizione tra ciò che è *in sé* e ciò che appare rende impossibile il passaggio dall'una all'altra sfera del reale, poiché, come Spaventa spiega:

⁷⁰³ In epoca più recente, il testo è stato ristampato negli *Scritti kantiani* di B. Spaventa, editi da Luigi Gentile (Seraf, Pescara 2008), che ripropone la versione gentiliana, e da Giuseppe Landolfi Petrone, in B. Spaventa, *Quattro articoli sulla filosofia tedesca*, cit., pp. 63-165, che invece offre la versione senza tagli licenziata per l'Enciclopedia popolare: *Kant (1860)*; «se si prescinde dai rimandi interni alla voce e dalla formula iniziale», questa edizione è infatti priva di «interventi redazionali significativi. L'intervento più decisivo, forse non di Spaventa, è stato quello dell'aggiunta della sezione biografica iniziale e di quella sugli esiti del criticismo posta alla fine». Giovanni Gentile, fu il primo a ritenere che, prima della pubblicazione del 1860, il testo scritto nel 1856, di cui Bertrando parla nella lettera a Silvio, costituisce il corpo centrale della voce enciclopedica su Kant, ma fu sottoposto a revisione e «stampato di certo con aggiunte e correzioni».

⁷⁰⁴ B. Spaventa, *La filosofia pratica di Kant e Jules Barni*, in Id., *Opere*, vol. II, cit., pp. 125-150.

⁷⁰⁵ Ivi, p. 136.

⁷⁰⁶ Ivi, p. 145.

⁷⁰⁷ Ivi, p. 143.

⁷⁰⁸ B. Spaventa, *Schizzo di una storia della logica*, cit., pp. 627-628.

⁷⁰⁹ B. Spaventa, *La filosofia pratica di Kant e Jules Barni*, cit., p. 142.

⁷¹⁰ Ivi, p. 149.

⁷¹¹ Ivi, p. 144.

se si comincia dalla ragione (astratta perché opposta alla natura), non si può andare mai alla natura; le determinazioni che si derivano dalla psicologia per dare un contenuto alla ragione, saranno sempre qualcosa di esterno e di accidentale per quella, non saranno un vero contenuto. E nello stesso modo, se cominciate dalla natura (umana, s'intende), e credete, *osservando* sempre, di andare fino alla ragione, non la troverete mai, perché avete cominciato col toglierla e direi quasi sopprimerla dall'oggetto delle vostre considerazioni⁷¹².

Al fondo dell'analisi di Barni si riconosce dunque il medesimo difetto del kantismo, ma aggravato dalla inconsapevolezza della «opposizione tra la natura e la ragione», tra il «puro finito» e il «puro infinito»⁷¹³, che l'interprete francese scambia per l'unità «che risulta dalla loro combinazione», e che però «non è una unità, in cui si compenetrino i due opposti, ma un aggregato: il celebre *giusto mezzo*»⁷¹⁴. L'opposizione tra il razionalismo e l'empirismo, che lo psicologismo approssimativo di Barni «non serve a conciliare, ma a fare più viva»⁷¹⁵, non può risolversi nella «negazione della logica», cioè nel presupposto dell'«*opposizione*» medesima⁷¹⁶: «la vera psicologia», infatti, come Spaventa spiega, «non ha significato senza la logica, non quale s'intende ordinariamente, ma come scienza dell'idea o del pensiero che è una cosa medesima con la realtà»⁷¹⁷, a cui Kant si era elevato con la dottrina della sintesi a priori, ammettendo un tipo di «unità che produce e unisce gli opposti», e che come tale «è la vera *apriorità*, l'assolutamente primo, appunto perché è prima e dopo gli opposti»⁷¹⁸. Al di fuori di questa condizione non è possibile alcuna derivazione o «determinazione» necessaria del particolare «dall'universale stesso»⁷¹⁹. Pertanto, come avviene in Barni, «la psicologia, che presuppone la opposizione tra la ragione e la natura, tra ciò che è *in sé* e ciò che apparisce, tra l'essenza e il fenomeno, è puro empirismo, e non può avere per risultato la determinazione del contenuto della ragione»⁷²⁰, il quale contenuto, appunto, «dee essere determinato», ma non «così empiricamente, con la osservazione psicologica»⁷²¹. Kant stesso, del resto, «non intende l'unità sintetica originaria come assoluta produzione, come produzione di sé: ciclo, sillogismo», ma «la intende come semplice *giudizio*», ossia come «unità parziale» di intelletto e senso, di soggetto e oggetto, perché l'unità che si realizza nel giudizio, come Spaventa aveva chiarito sin dallo scritto del 1856 su Kant e la filosofia italiana⁷²² (e come ribadì nel corso delle sue lezioni nella Università di Napoli dopo il 1860), «non è la vera unità», «*integrazione* della distinzione e perciò *rintegrazione* di se stessa», come il sillogismo, «ma *unità che si distingue* in se stessa, unità nella *forma della distinzione*»; e perciò «il *giudizio* non è assoluto fare, il vero pensare; ma è fare e fatto, pensare e essere»: il soggetto conoscente trova «un limite nell'oggetto», e questo limite si esprime nella cosiddetta «*cosa in sé*» a cui dà luogo la kantiana filosofia trascendentale, la quale, in definitiva, non riesce a penetrare il segreto del conoscere, che ricade nel

⁷¹² Ivi, pp. 145-146.

⁷¹³ Ivi, p. 143.

⁷¹⁴ Ivi, p. 141.

⁷¹⁵ *Ibid.*

⁷¹⁶ Ivi, p. 146.

⁷¹⁷ Ivi, p. 145.

⁷¹⁸ B. Spaventa, *Schizzo di una storia della logica*, cit., pp. 628-629.

⁷¹⁹ B. Spaventa, *La filosofia pratica di Kant e Jules Barni*, cit., p. 143.

⁷²⁰ Ivi, p. 145.

⁷²¹ Ivi, p. 143.

⁷²² Cfr. la sezione denominata «Il Criticismo» dello scritto su Kant destinato all'Enciclopedia popolare di Torino, ristampata nel volume, B. Spaventa, *Quattro articoli sulla filosofia tedesca*, cit., in particolare pp. 123-125.

vecchio paradigma della distinzione dello spirito dalla realtà, che dunque non è «la *realtà cosciente*», quel «fare» che è «farsi» che si realizza nel grado più alto del sapere (nel sapere assoluto), ma è il semplice «fatto», «qualcosa di *naturale*» e di semplicemente presupposto⁷²³. E il problema, rispetto alla specifica posizione a cui dà luogo la lettura di Barni, vale tanto per il modo in cui l'universale determina il particolare nell'agire, quanto per quello in cui l'elemento empirico e particolare condiziona la conoscenza nei processi intellettuali. In entrambi i casi, come Spaventa spiega:

L'opposizione tra *la cosa in sé* e il fenomeno, che è il fondo per così dire della *Ragione pura*, diventa nella *Ragione pratica* l'opposizione tra il volere come puro volere, e l'istinto; con questa differenza, che ciò che era immanente nella prima diventa trascendente nella seconda, e viceversa. Il formalismo morale nella filosofia pratica è il risultato necessario di questa nuova opposizione; come un'altra specie di formalismo (le categorie considerate come pure *forme* del soggetto pensante) era il risultato della prima⁷²⁴.

In tal senso, in ambito morale «il contenuto particolare dell'azione rimane sempre una cosa estrinseca, e l'opposizione non è conciliata»⁷²⁵, come lo stesso Kant vorrebbe far credere ammettendo la caratteristica inversione di trascendenza e immanenza, che, a differenza di quanto si era verificato in ambito teoretico (dove «l'essenza o il principio immanente era l'oggetto e l'elemento empirico, e l'intelligibile era trascendente»), avviene in ambito pratico (dove «l'elemento empirico diventa trascendente, e l'intelligibile, la libertà, immanente») ⁷²⁶. Da questa inversione non deriva però la risoluzione del conflitto tra ragione pratica e ragione teoretica: «come in questa non vi ha alcuna unità concreta tra la cosa in sé e i fenomeni, così in quella non vi ha alcuna unità fra il dovere come dovere e i doveri particolari e determinati»⁷²⁷. Il «difetto» kantiano della «universalità astratta del principio morale»⁷²⁸, «che è stato corretto dal solo Hegel con il concetto della *Sittlichkeit*»⁷²⁹, dipende dal modo errato di intendere la relazione tra la forma e il contenuto dell'universale, la cui «unità, cioè la realtà concreta», come Spaventa osserva, «non si ottiene col porre prima la forma, o la legge razionale (l'universale), e col trovare poi il contenuto empirico ad essa corrispondente, come risultato dell'osservazione psicologica», perché così facendo si presuppone l'opposizione, «la quale rimane in tutto il processo», e l'unità che viene stabilita tra gli opposti, che «sono» e rimangono «sempre due astratti», «è puramente artificiale»⁷³⁰. Allo stesso modo, «quando il Barni afferma che la psicologia in generale è necessaria per questa determinazione», per la determinazione del contenuto dell'universale, «dice il vero; ma il falso qui consiste nel concetto di psicologia», la quale «non ha significato senza la logica, non quale s'intende ordinariamente, ma come scienza dell'idea o del

⁷²³ B. Spaventa, *Schizzo di una storia della logica*, cit., p. 629.

⁷²⁴ B. Spaventa, *La filosofia pratica di Kant e Jules Barni*, cit., p. 148.

⁷²⁵ Ivi, p. 136.

⁷²⁶ Ivi, p. 130.

⁷²⁷ Ivi, pp. 137-138.

⁷²⁸ Ivi, p. 143.

⁷²⁹ Ivi, p. 144. Come Gentile osserva, questo concetto è ripreso e sviluppato da Spaventa nel cap. IV degli *Studi sull'etica hegeliana* («Atti della Accademia di scienze morali e politiche» di Napoli, IV, 1869, pp. 277-440; rist. a Napoli nel 1904 da L. Pierro con prefazione e note di G. Gentile e con il titolo *Principi di etica*, e quindi raccolto in B. Spaventa, *Opere*, vol. I, cit., pp. 595-801), dove ritorna sulla critica del formalismo kantiano.

⁷³⁰ Ivi, p. 141.

pensiero che è una cosa medesima con la realtà»⁷³¹; perché altrimenti «la ragione non è altro che una facoltà astratta, un *semplice mezzo di cognizione*, uno strumento che si applica a qualche cosa che è *dato* indipendentemente dalla ragione»⁷³², invece di essere la risoluzione del conflitto e la reale trasparenza del sapere.

9. Criticismo e filosofia trascendentale.

Come Bertrando rivelò al fratello Silvio nella lettera del 1 dicembre 1856, già menzionata, l'aspetto principale dello scritto su Kant e la filosofia italiana, che Spaventa vuole evidenziare, è che «tutto ciò che vi ha di buono nel Rosmini (la percezione intellettuale, il sentimento fondamentale, etc.) è tolto da Kant, senza che il ladro ne dica niente»⁷³³, e che, in secondo luogo, è opportuno distinguere «il principio speculativo del Kantismo, – principio che poi diventa l'essenza di tutta la filosofia tedesca da Kant a Hegel – dal Criticismo, che è come la comprensione particolare e imperfetta di quel principio»⁷³⁴. Il principio speculativo del kantismo, più precisamente, consiste nell'unità originaria degli opposti: «quella unità che è il puro conoscere, e perciò la spiegazione del conoscere»⁷³⁵, la quale, tuttavia, nel criticismo viene declinata (e questo è il difetto della dottrina kantiana) nella forma del giudizio, che «è *unità che si distingue* in se stessa, unità nella *forma della distinzione*», e dunque «non è la vera unità», la quale, invece, «è solo il *sillogismo*»⁷³⁶, perché «nel sillogismo il pensiero risolve l'opposizione di sé con se stesso, e si pone come vero pensiero, cioè come identità e affermazione assoluta di se stesso»⁷³⁷, e dunque la ragione può porsi finalmente come «*costruttrice*» e non più soltanto come «*regolatrice*» delle natura.

Il difetto dell'identità come giudizio riproduce, nella sostanza, il problema della posizione cartesiana, e quindi spinoziana, consistente nell'impossibilità di determinare il contenuto vero del conoscere (dato da fuori, e quindi estraneo allo spirito), e dunque di spiegare «come l'intelligibile si fa sensibile, e il sensibile intelligibile, e perciò l'intelligibile vero intelligibile», ossia «come la pura idea si fa natura, e la natura spirito, e perciò lo spirito vero spirito», che solo Hegel riuscì a provare, e che in Kant si presenta, se non altro, «come problema del *conoscere*» considerato «nella sua integrità» e non come «un elemento del conoscere», distinto e separato dall'altro («il semplice *percepire*» o «il semplice *pensare*» dell'empirismo o del razionalismo)⁷³⁸. In quest'ultimo caso, la spiegazione del conoscere non è realmente tale, ma è solo «il *fatto*» del conoscere, un elemento parziale, preso e fatto passare per «l'*idea*» del conoscere, per il conoscere nella sua stessa essenza e possibilità reale, che Kant vide (e in ciò consiste anche il suo «gran merito»), «sebbene non chiaramente», inaugurando «il vero e nuovo psicologismo, il *psicologismo trascendentale*», il quale, a differenza dell'empirismo e del razionalismo, che scambiano «l'*idea*» del conoscere per «il *fatto*» del conoscere, «cerca la spiegazione

⁷³¹ Ivi, p. 145.

⁷³² Ivi, p. 147.

⁷³³ B. Spaventa, *Epistolario*, cit., p. 128.

⁷³⁴ *Ibid.*

⁷³⁵ B. Spaventa, *Carattere e sviluppo della filosofia italiana dal secolo XVI sino al nostro tempo. Lezioni*, cit., p. 564.

⁷³⁶ B. Spaventa, *Schizzo di una storia della logica*, cit., p. 629.

⁷³⁷ B. Spaventa, *Kant (1860)*, cit., pp. 124-125.

⁷³⁸ B. Spaventa, *Carattere e sviluppo della filosofia italiana dal secolo XVI sino al nostro tempo. Lezioni*, cit., p. 555.

del *fatto* non in un fatto, ma in ciò che *trascende* il fatto, e che per ciò è la spiegazione del fatto»: «il *puro* conoscere, il conoscere *trascendentale*»⁷³⁹.

10. *L'evoluzione del kantismo in Italia.*

Il principio della filosofia trascendentale, che rappresenta il nucleo vero del kantismo, è propriamente l'elemento che passò nella filosofia italiana, grazie alla mediazione di Antonio Rosmini, il quale «non rigetta, ma accetta la *verità luminosa* del filosofo tedesco, la segue con diligenza, e però scopre la vera natura della percezione intellettuale: scoperta che è la sua vera gloria»⁷⁴⁰. Rispetto al suo predecessore Pasquale Galluppi, il quale, come Spaventa osserva, «rinova la teorica di Locke e non pone altro nel soggetto che l'apprensione e la intelligenza in generale», mentre «tutti i concetti e tutte le forme le fa derivare dall'*oggetto*», Rosmini «ha veduto molto più addentro alla quistione, e si è accorto come Kant, che un intelletto senza *forma* non è vero intelletto»⁷⁴¹. Riprendendo la prima parte del saggio, Spaventa ricorda che il principio speculativo della filosofia kantiana «non è altro che la riduzione del vario all'unità oggettiva dell'appercezione», cioè all'attività dell'io trascendentale, che riunifica i dati dell'intuizione empirica sulla base degli schemi forniti dalla categorie: le funzioni unificatrici dell'esperienza sensibile, da cui si origina l'*oggettività* delle rappresentazioni nella loro riduzione all'unità della coscienza», e da cui a sua volta si realizza e origina il «pensiero»⁷⁴². In Rosmini, nonostante la semplificazione speculativa compiuta nelle sue opere, si ritrova il medesimo principio della riunificazione dell'elemento empirico operata dall'io trascendentale. La semplificazione consiste nel ridurre «tutta la quistione kantiana a quella dell'*analitica dei concetti* (o meglio alla *tavola delle categorie*)», senza porre attenzione al fatto che, come Spaventa osserva:

per Kant la natura dell'io non è semplicemente di avere forme e *determinazioni* originarie, ma di essere *forma*, cioè attività sintetica originaria; e il vero pregio di quelle forme non è propriamente di essere soltanto determinazioni inerenti dell'io, ma mondi o funzioni di quell'attività sintetica⁷⁴³.

Aldilà di questa semplificazione, che porta con sé un difetto di interpretazione relativo al modo di intendere i giudizi sintetici *a priori* (come «quelli nei quali il predicato non è contenuto nel concetto del soggetto») ⁷⁴⁴, siamo di fronte a una dottrina che va oltre «l'errore di Kant» – che «consiste unicamente, come abbiam detto, nel credere questa relazione puramente soggettiva», ossia nel ritenere che il pensiero «in quanto produce o costruisce è puramente soggettivo; cioè che quello che noi pensiamo è falso, non è reale, appunto perché noi lo pensiamo»⁷⁴⁵ – e che riguarda, più propriamente, «il concetto di questa relazione», il quale, «fatta astrazione dalla quistione di soggettività e d'oggettività non può essere più vero», e soprattutto «è quello stesso del Rosmini»⁷⁴⁶, sebbene, come Spaventa sottolinea, il filosofo italiano «non parla affatto di questa unità sintetica

⁷³⁹ Ivi, pp. 562-563.

⁷⁴⁰ B. Spaventa, *Kant*, cit., p. 87.

⁷⁴¹ Ivi, p. 85.

⁷⁴² Ivi, p. 83.

⁷⁴³ Ivi, p. 89.

⁷⁴⁴ Ivi, p. 101.

⁷⁴⁵ Ivi, pp. 107-108.

⁷⁴⁶ Ivi, p. 108.

originaria»⁷⁴⁷. Ammettendo dunque una forma di «unità sintetica originaria», che il filosofo italiano chiama «*sentimento fondamentale*», e che in definitiva non si distingue da «ciò che Kant chiama *appercezione pura originaria*, o *unità trascendentale della coscienza*», Rosmini ammette anche, sebbene inconsapevolmente, una forma di attività sintetica *a priori* in grado di coniugare, senza presupporli, sensibilità e intelletto, nella misura in cui, come Spaventa spiega:

abbiamo un originario (il sentimento fondamentale); e in quanto questo originario è intimo e perfettamente *uno*, ed esistono in esso la sensibilità e l'intelletto *prima* delle loro operazioni, esso non risulta dagli opposti, non viene dopo gli opposti, non presuppone l'opposizione; né gli opposti sono indipendenti da esso e come esseri per sé, ma invece esso è il Primo, il vero principio degli opposti, cioè l'identità assoluta, in quanto non ha nulla fuori sé, perché gli opposti esistono in essa prima che *operino*, ossia che si oppongono attualmente; identità, la quale si differenzia assolutamente e originariamente (*a priori*) da sé e per sé stessa, cioè si pone come *giudizio*, *prende il nome di facoltà di giudicare*, è una attività giudicatrice che nasce (si differenzia) da una unità *intima*⁷⁴⁸.

Siamo di fronte a un risultato che va in certo senso oltre lo stesso Kant, nel quale, a differenza di Rosmini, è assente l'oggettività delle forme o «determinazioni» della conoscenza⁷⁴⁹. La stessa differenza tra i due filosofi si riduce al fatto che «Kant ammette *molte* forme originarie, e il Rosmini ne ammette *una* sola», che però «è la stessa unità sintetica originaria» ammessa da Kant, «di cui le categorie sono semplici *funzioni*»: funzioni, ma di una stessa attività sintetica e unificatrice, perché esse, le categorie, «in tanto sono *unificatrici*, ché tale è la loro natura comune, in quanto si fondano e diremmo quali si producono (e ciò si vede in Fichte) da quella unità»⁷⁵⁰. Aldilà di questa sfumatura, «il progresso del Rosmini rispetto a Kant è di avere sentito la necessità d'una deduzione in generale» di «quelle forme *parziali e relative* dell'intelligenza», che «egli non si contenta di ammettere immediatamente», come invece avviene in Kant⁷⁵¹, il quale, una volta intuito il principio dell'unità originaria degli opposti, «comprese questa *unità* come uno de' suoi opposti, come semplice *Io penso*, come semplice *intelletto*, come semplice *categoria*: o, meglio, separò di nuovo l'intelletto e il senso, la categoria e l'intuizione, e fece consistere l'*unità*, il conoscere, nell'applicazione, direi quasi esterna della categoria all'intuizione»⁷⁵². L'errore di Kant consisterebbe, dunque, nell'«aver numerato semplicemente le categorie, raccogliendole dalla logica comune, senza dedurle l'una dall'altra e da un principio o forma suprema, cioè dalla stessa unità sintetica originaria»⁷⁵³, la quale, in questo modo, non poteva configurarsi come «ciò che esigea il suo stesso concetto, cioè assolutamente fare (sviluppo); ma parzialmente fare, cioè ancora un fatto», in quanto, come Spaventa osserva:

l'*Io penso*, la categoria come attività unificatrice, non era la unità sintetica originaria che produce se stessa, ma solo un elemento di questa attività, come un dato, e quindi un *presupposto*; e il molteplice dell'intuizione similmente non era il prodotto dell'unità originaria sintetica, ma anche un *dato*, fuori dell'unità unificatrice, cioè dell'intelletto, e quindi anche un presupposto. Così senso e intelletto,

⁷⁴⁷ Ivi, p. 105.

⁷⁴⁸ Ivi, p. 109.

⁷⁴⁹ Ivi, p. 111.

⁷⁵⁰ Ivi, p. 113.

⁷⁵¹ Ivi, p. 115.

⁷⁵² B. Spaventa, *Carattere e sviluppo della filosofia italiana dal secolo XVI sino al nostro tempo. Lezioni*, cit., p. 564.

⁷⁵³ B. Spaventa, *Kant*, cit., p. 115.

intuizione e concetto sono nel kantismo di nuovo separati, e accade qui quello stesso che abbiamo osservato della unità cartesiana «pensare è essere». Pensare ed essere, appunto perché immediatamente *uno*, non erano veramente *uno*; si separavano, e si avea il pensare come il pensare, e il pensare come essere (il concetto e la percezione)⁷⁵⁴.

Eppure, il passo in avanti compiuto da Rosmini, consistente nell'aver avvertito la necessità di una deduzione delle categorie dal principio unico dell'appercezione pura, si configura, a ben vedere, come un progresso apparente, nella misura in cui il filosofo italiano per un verso sembra avere avvertito l'esigenza della deduzione delle categorie, mentre, per altro verso, «non le deduce da un principio unico e da quell'*unica forma*; ma ha bisogno di due principi, l'uno estrinseco all'altro, cioè quella *forma unica* e la *sensazione*»⁷⁵⁵. Anche Rosmini dunque, come Kant, non risolve «il problema della scienza», in quanto, come Spaventa osserva:

non evita il dualismo, come non l'evita Fichte, e molto meno Kant; e per la medesima ragione, la quale è, che l'unità sintetica, determinata o come *nostra percezione intellettuale*, o come *l'io assolutamente attivo*, o come *Io penso*, non è mai il vero Primo, ma si risolve in una opposizione o dualità, che essendo originaria, non si può mai conciliare e si perpetua in tutto lo sviluppo scientifico. Infatti nel Rosmini abbiamo originariamente l'*idea dell'essere* e la *sensazione* (la forma e la materia); in Fichte la *posizione* e l'*opposizione* (i due principi egualmente incondizionati in quanto alla forma): in Kant la *spontaneità* e la *ricettività* (l'intelletto e il senso). Qui non si comincia dall'unità che si sviluppa necessariamente come dualità, ma si comincia dalla dualità, e l'unità che dovrebbe essere *originaria*, è invece *risultato* di quella⁷⁵⁶.

Dopo l'esperienza deludente di Galluppi, il quale «ha il torto di criticare Kant con un principio inferiore a quello del kantismo», nella misura in cui «non pone altro nel soggetto che l'apprensione e la intelligenza in generale (sensibilità, analisi o decomposizione, e sintesi o ricomposizione), e tutti i concetti e tutte le forme le fa derivare dall'*oggetto*» (rinnovando, così facendo, «la teorica di Locke») ⁷⁵⁷, il problema della «deduzione», cioè della «*forma scientifica*», fece il suo ingresso anche in Italia, inserendosi pienamente e consapevolmente, grazie a Rosmini, nel solco della strada inaugurata da Kant e proseguita dagli esponenti della filosofia classica tedesca (da Fichte a Hegel), in un «processo» che, «sebbene non nella sua integrità, ma con una certa fretta e a salti», si riproduce e «si ripete», in maniera sostanzialmente identica, «nella filosofia italiana»: o «almeno il risultato, se ben si considera, è, quanto all'essenza, lo stesso»⁷⁵⁸. Rosmini, infatti, sebbene non risponda adeguatamente al problema della deduzione delle categorie (o forme pure del pensiero), nella misura in cui, per i motivi sopraesposti, nel suo sistema filosofico «non si comincia dall'unità che si sviluppa necessariamente come dualità, ma si comincia dalla dualità, e l'unità che dovrebbe essere *originaria*, è invece *risultato* di quella»⁷⁵⁹, pure ebbe «tra le mani un elemento che l'avrebbe potuto condurre a una vera deduzione»: «vogliamo dire l'*idea dell'essere* indeterminato», dalla quale il filosofo avrebbe potuto

⁷⁵⁴ B. Spaventa, *Carattere e sviluppo della filosofia italiana dal secolo XVI sino al nostro tempo. Lezioni*, cit., p. 565.

⁷⁵⁵ B. Spaventa, *Kant*, cit., p. 115.

⁷⁵⁶ Ivi, pp. 115-116.

⁷⁵⁷ Ivi, p. 85. Nel testo, citato, che raccoglie le «Lezioni» su *Carattere e sviluppo della filosofia italiana dal secolo XVI sino al nostro tempo*, tenute all'Università di Napoli dopo il 1860, il pensiero di Galluppi viene trattato alle pp. 556-560; 567-568.

⁷⁵⁸ B. Spaventa, *Carattere e sviluppo della filosofia italiana dal secolo XVI sino al nostro tempo. Lezioni*, cit., p. 567.

⁷⁵⁹ B. Spaventa, *Kant*, cit., p. 116.

condurre la deduzione di «tutte le determinazioni» del pensiero⁷⁶⁰. «Né si creda», come Spaventa aggiunge, «che non ci abbia pensato: tutt'altro; ci ha pensato, ma dichiara espressamente che questo non è possibile, per l'imperfezione della mente umana»⁷⁶¹. In tal modo, il passo in avanti compiuto da Rosmini lo portò ad avvicinarsi moltissimo a Hegel; pertanto, come Spaventa spiega:

cheché sia di ciò, questa idea dell'essere puro come il Primo nello sviluppo del pensiero è un progresso considerevole non solo rispetto a Kant, ma rispetto allo stesso Fichte; essa è come una tendenza a elevarsi sopra l'opposizione primitiva dell'Io e del non-Io, del soggetto e dell'oggetto, dell'intelletto e della sensibilità. Ma a noi pare (non l'affermiamo sicuramente) che non avendo il Rosmini concepito l'essere nella sua vera *indeterminatezza*, cioè come tale che non presupponga altra cosa e non sia opposto, né si distingua da altra cosa, ma l'essere *determinato* come *ideale*, e come tale opposto al *reale*, cioè che non è veramente il Primo, – non abbia potuto evitare l'antico scoglio dei sistemi filosofici, il dualismo e anche il soggettivismo; sebbene egli dica che l'essere ideale non è la mente, ma superiore alla mente⁷⁶².

Per un verso, per essere realmente tale, «l'essere puramente indeterminato o il puro essere, sembraci non possa essere altro che l'essere che non è *ancora* né ideale né reale», e «questo è il vero indeterminato, il vero Primo, e nondimeno, se non è *qualcosa*, è certamente *essere*»⁷⁶³, la determinazione pura e originaria dell'essere, che non lascia nulla al di fuori e che quindi è oltre le stesse determinazioni di realtà o idealità. Per altro verso, «l'*essere* del Rosmini è un qualcosa, e presuppone come ogni qualcosa l'*altro*; e siccome l'altro è la pura cosa (la intuizione cieca), così esso è il puro pensiero del soggetto (il concetto vuoto)»⁷⁶⁴. Come si è visto, nell'idea del puro essere c'è già il superamento della forma oggettiva dell'essere e «la tendenza a elevarsi sopra l'opposizione primitiva dell'Io e del non-Io, del soggetto e dell'oggetto, dell'intelletto e della sensibilità»⁷⁶⁵. Pertanto, l'indeterminatezza dell'essere fa sì che il principio, ossia l'essere del cominciamento della scienza, non sia né lo «spirito umano» né «la natura», dal momento che, come si è visto, esso è oltre la distinzione stessa di natura e spirito, di realtà e idealità. Sembrerebbe, dunque, che Rosmini si sia elevato, sia pure in maniera ancora oscura e inconsapevole, allo stesso risultato di Hegel: almeno «così pare, e così dovrebbe essere, perché», come Spaventa spiega:

egli rigetta, come Hegel tutti gli altri principi o *punti di partenza*. Se non può essere principio né la natura né lo spirito umano, né Dio come tutto l'essere, né Dio come puro Dio senza l'universo, non ci rimane altro che Dio come *puro essere*; come essere puramente indeterminato e *prima* di ogni determinazione, come *essere*, direbbe Hegel (bene o male è un'altra quistione), *identico al nulla* (e insieme differente; quindi il *divenire*)⁷⁶⁶.

L'approfondimento sulla filosofia di Rosmini nell'articolo su Kant e la filosofia italiana, ripreso e opportunamente rielaborato nel testo delle lezioni sul carattere e lo

⁷⁶⁰ Ivi, p. 118.

⁷⁶¹ *Ibid.*

⁷⁶² *Ibid.*

⁷⁶³ Ivi, p. 119.

⁷⁶⁴ *Ibid.*

⁷⁶⁵ Ivi, p. 118.

⁷⁶⁶ Ivi, p. 121.

sviluppo della filosofia italiana dal Rinascimento al tempo presente⁷⁶⁷, consentì a Spaventa di ritornare sul giudizio dato nell'articolo *Hegel confutato da Rosmini*⁷⁶⁸, pubblicato nel «Cimento» il 31 maggio 1855, da cui si aprì anche il confronto con Niccolò Tommaseo, autore di una commemorazione di Rosmini, da poco scomparso, pubblicata a più riprese nella «Rivista contemporanea» di Torino, con allusioni esplicite al saggio di Spaventa⁷⁶⁹. Nei pochi e significativi punti degli scritti del filosofo di Rovereto dedicati alla filosofia di Hegel, si osserva che «l'unificazione dell'essere e del sapere», nella quale, secondo Rosmini, il filosofo tedesco fece coincidere «l'assoluto vero, non ha mai luogo»⁷⁷⁰; e ciò perché, come Rosmini spiega, il principio della filosofia hegeliana consiste nell'«essere-nulla», nell'essere puro e indeterminato, con cui la logica si avvia. In tal senso, come Schelling «cominciò la filosofia dal troppo», dall'unità di spirito e natura, così Hegel «venne diminuendo il soverchio del suo maestro riducendosi al troppo poco»⁷⁷¹, all'essere vuoto e privo di determinazioni. Sulla scorta di queste deduzioni, nella *Psicologia* del 1846, Rosmini accusò Hegel di «deificazione» e «culto di Latria reso all'uomo come al solo Iddio», nella misura in cui il principio del «nullismo assoluto», che l'autore della critica aveva riconosciuto al fondo della logica hegeliana, gli appariva ora come «la riproduzione della filosofia indiana, e specialmente di alcune scuole del Buddismo», dove l'essere si perde nell'esperienza assoluta del non essere⁷⁷². Successivamente, nella *Logica* del 1854, rincarò la dose, riconducendo la filosofia hegeliana alla «superficialità baldanzosa» del suo autore, figura «debole ai pregiudizi più volgari del tempo»⁷⁷³, «sofista vanissimo»⁷⁷⁴: «ci vuole ben altra tempra», affermava, «per essere un filosofo»⁷⁷⁵. Nulla di più infondato e falso, infatti, gli appariva il senso della «proposizione non solo arbitraria, ma erronea manifestamente» con cui Hegel dava avvio alla *Logica*: e cioè che «le idee si movino da se stesse», che «si mutino, si sviluppino, come il germe d'un fiore che si svolge nella pianta»; una teoria, concludeva, non «corroborata dalla menoma prova», né «dedotta da alcun principio»⁷⁷⁶.

Il giudizio di Rosmini, com'è noto, scatenò la dura reazione di Giovanni Gentile, che negò al filosofo di Rovereto – tra i «primissimi», come riconobbe, «a leggere nell'originale le opere hegeliane», e «a meditarne e criticarne lungamente le dottrine» –

⁷⁶⁷ Nel testo che raccoglie le «Lezioni» su *Carattere e sviluppo della filosofia italiana dal secolo XVI sino al nostro tempo*, tenute dopo il 1860 all'Università di Napoli, il pensiero di Rosmini viene trattato alle pp. 567-573.

⁷⁶⁸ B. Spaventa, *Hegel confutato da Rosmini. Saggio primo*, «Il Cimento», 31 maggio 1855, vol. V, pp. 881-906. Il secondo saggio non fu mai pubblicato per il sopraggiungere della morte di Rosmini il 1 luglio 1855. La polemica fu però ripresa nell'articolo *Sopra alcuni giudizi di Niccolò Tommaseo*, «Il Cimento», 15 novembre 1855, vol. VI, pp. 730-741, che Spaventa scrive in risposta a una commemorazione di Rosmini, da poco scomparso, scritta da Tommaseo e pubblicata nella «Rivista Contemporanea», 1855, vol. IV. Il saggio di Spaventa su Rosmini è stato ristampato da Gentile in B. Spaventa, *Da Socrate a Hegel*, cit., pp. 151-191 e successivamente raccolto in B. Spaventa, *Opere*, vol. II, cit., pp. 151-188.

⁷⁶⁹ Il testo di Spaventa contro Tommaseo è importante perché in esso l'autore ribadisce il raffronto tra Hegel e Gioberti già proposto nell'articolo *Rousseau, Hegel, Gioberti*, pubblicato nel «Progresso» il 26 dicembre 1851, e perché riprende il motivo dell'accostamento tra Gioberti e Stahl.

⁷⁷⁰ A. Rosmini-Serbati, *Il rinnovamento della filosofia in Italia proposto dal C. T. Mamiani della Rovere*, Tipografia Pogliani, Milano 1836, p. 371.

⁷⁷¹ Ivi, p. 360.

⁷⁷² A. Rosmini-Serbati, *Psicologia Libri Dieci*, Tipografia e Libreria di Girolamo Miglio, Novara 1846, pp. 491-492.

⁷⁷³ A. Rosmini-Serbati, *Logica Libri Tre*, Cugini Pomba e Comp., Torino 1855, p. xxxix.

⁷⁷⁴ Ivi, p. 457.

⁷⁷⁵ Ivi, p. xxxix.

⁷⁷⁶ Ivi, p. xliii.

una posizione all'interno della «storia dell'hegelismo in Italia», per via di un esame «così ripugnante, così alieno, così sordo e impenetrabile al pensiero hegeliano» da risultare, nel suo parere, fuorviante per il lettore, continuamente esposto agli «equivoci più evidenti e documentabili»⁷⁷⁷. Confondeva, Rosmini, il principio (*Prinzip*) con l'origine (*Anfang*) della dialettica, che non consisteva nella proposizione o assioma dell'identità dell'essere e del nulla, nel loro incessante passare dell'uno nell'altro, che dà luogo alla vuota e in definitiva statica identità dell'essere con se stesso; ma si presentava, come lo stesso Hegel a ben vedere aveva spiegato, come il movimento dell'essere «passato» dell'uno nell'altro termine, che dà luogo al caratteristico sparire o dileguare dell'essere nel nulla e del nulla nell'essere, cioè al loro *divenire*; un divenire, che però precipita immediatamente in un risultato calmo, e si fissa nella immobilità del puro essere, del principio o «cominciamento» della scienza, il quale, pertanto, presuppone il *negativo*, come suo fondamento e base⁷⁷⁸.

Dell'equivoco, prima ancora di Gentile, si accorse appunto Bertrando Spaventa, il quale, nel saggio del «Cimento» *Hegel confutato da Rosmini*, si oppose a tutta una serie di «ingiurie belle e buone», che non giovavano «a niente, se non a dimostrare lo stato d'animo di chi le ha scritte»⁷⁷⁹, nate dal fraintendimento di questo delicato luogo della logica hegeliana sul cominciamento della scienza. Richiamando le antiche osservazioni sul «metodo dialettico», maturate nel corso degli *Studii sopra la filosofia di Hegel* del 1850, Spaventa chiarisce che «il metodo» non poggia sulla nozione di *Prinzip*, perché «non è un punto di partenza, non è una proposizione (definizione, assioma, postulato, teorema, ecc.) che ha un luogo particolare e determinato nella scienza, ma è come l'anima, che non è in questa o quella parte del corpo, e pure è in ciascuna senza cessare di essere ciò che è»⁷⁸⁰. Rosmini, dunque, confondendo «l'introduzione o l'anticipazione della scienza con la scienza stessa», «ha fatto del metodo hegeliano un semplice punto di partenza, riducendolo ad una proposizione del pensare comune (del *Verstand*)»⁷⁸¹, e in tal modo tradisce il vero significato della dialettica hegeliana, che non è:

lo sviluppo *formale* d'un principio pienamente determinato, un procedimento intellettuale esteriore al contenuto di esso; ma per contrario il movimento spontaneo d'un principio che ritorna continuamente in sé medesimo e si compie e si realizza in ogni sua forma successiva, ossia, come si esprime lo stesso Hegel, *diviene*: tal che può dirsi brevemente, che non è *fatto*, ma si *fa*⁷⁸².

La polemica, che sarebbe dovuta proseguire con un secondo saggio mai pubblicato per il sopraggiungere della morte di Rosmini il 1 di luglio 1855⁷⁸³, fu ripresa invece, com'è stato ricordato, nello scritto contro Niccolò Tommaseo, il quale, nella commemorazione di Rosmini pubblicata nei fascicoli della «Rivista contemporanea»,

⁷⁷⁷ G. Gentile, *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, vol. III: *I Neokantiani e gli Hegeliani*, Parte Prima, in Id., *Opere complete*, vol. XXXIII, Sansoni, Firenze 1957, pp. 182-184.

⁷⁷⁸ Cfr. G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, vol. I, trad. it di A. Moni, rev. della trad. e nota introd. di C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 1968, p. 71.

⁷⁷⁹ B. Spaventa, *Hegel confutato da Rosmini*, cit., p. 155.

⁷⁸⁰ Ivi, p. 183.

⁷⁸¹ Ivi, p. 187.

⁷⁸² B. Spaventa, *Studi sopra la filosofia di Hegel*, cit., p. 225.

⁷⁸³ Come Bertrando scrisse al fratello Silvio, gli bastò aver dimostrato, nel primo saggio del «Cimento», «che Rosmini non ha il primo requisito d'un critico, cioè quello di saper leggere e intendere le opere del criticato», e gli parve giusto non infierire «così presto» con le altre critiche già raccolte in appunti e scritti da stampare, «perché Rosmini è morto, sarà un mese, e bisogna rispettare le convenienze» (B. Spaventa, *Epistolario*, cit., p. 103: lettera a Silvio Spaventa del 9 agosto 1855).

aveva fatto allusioni esplicite al saggio di Spaventa, offrendo a quest'ultimo l'occasione per riaprire la polemica. Ai rilievi critici di Tommaseo, Spaventa risponde andando a fondo sul problema della dialettica hegeliana, mostrando che la posizione di Rosmini sulla logica hegeliana è falsa per il significato stesso che bisogna conferire all'essere di Hegel, che, contrariamente a quanto accade nella interpretazione di Rosmini, non è posto «di *soppiatto* e di *contrabbando* in luogo del *pensiero*», «ma è il risultato finale del movimento dialettico della coscienza», e come tale «non è solamente un prodotto dell'astrazione»⁷⁸⁴. Il movimento che precede la distinzione di pensiero ed essere, e che dà luogo all'essere del cominciamento o principio della scienza, come Spaventa osserva, «è stato esposto da Hegel in un'opera a parte, che precede necessariamente la Logica, nella *Fenomenologia*»⁷⁸⁵: «il punto di partenza e di convergenza», come fu appropriatamente definito, «delle meditazioni di Spaventa»⁷⁸⁶, il quale, a partire dagli *Studi* hegeliani del 1850 (incentrati com'è noto sull'interpretazione della dialettica in chiave fenomenologica) si impegnò a proseguire la sua opera di filosofo e di hegeliano attraverso altri lavori e «altri studi» sulla *Fenomenologia dello spirito*⁷⁸⁷, definita «il punto di partenza del sistema hegeliano»⁷⁸⁸, che da subito divenne oggetto di più o meno riusciti tentativi di traduzione (dal testo della *Vorrede*, pubblicato nella seconda parte degli *Studii* del 1850, alla sezione A. *La coscienza*, il cui manoscritto, risalente al marzo 1855, fu rinvenuto da Pier Carlo Masini nell'archivio della Biblioteca Civica "A. Mai" di Bergamo). Nel corso degli anni Cinquanta, portando avanti lo studio dei filosofi italiani dal Rinascimento al tempo presente, maturò anche l'esigenza di svolgere «un lavoro» a parte sul testo hegeliano, perché, come chiarì a Silvio nella lettera del 25 maggio 1857, una critica della filosofia italiana moderna non potrebbe essere «veramente utile senza la soluzione, e se non nella soluzione, del problema della fenomenologia»: ciò che infatti «negano» i filosofi italiani di età moderna è «il sapere assoluto», a cui soltanto la filosofia di Hegel, attraverso la *Fenomenologia*, si eleva, continuando a occupare una posizione centrale nella critica del pensiero moderno, dal Rinascimento fino al tempo presente⁷⁸⁹.

Sebbene, dunque, come Spaventa dichiarò nella parte dedicata al progresso del kantismo in Italia nell'articolo su Kant e la filosofia italiana del 1856, Rosmini avesse «concepito l'essere come *qualcosa*, e non come puramente indeterminato», dal momento che, come sappiamo, egli mantiene la distinzione tra l'attività dell'intelletto e quella dei sensi (peraltro, in tal modo «negando alla mente umana una comprensione perfetta del puro essere, cioè la facoltà di dedurre da esso tutte le determinazioni dell'ente»)⁷⁹⁰, «il gran merito» del filosofo di Rovereto fu comunque «di aver conosciuto», esattamente

⁷⁸⁴ B. Spaventa, *Sopra alcuni giudizi di Niccolò Tommaseo*, cit., pp. 193-194.

⁷⁸⁵ Ivi, p. 194.

⁷⁸⁶ D. D'Orsi, «Prefazione» a B. Spaventa, *Fenomenologia (1865)*, in Id., *Scritti inediti e rari (1840-1880)*, cit., p. 95. Dello stesso avviso fu Armando Plebe, il quale rileva che, fin dal 1850, «la *Fenomenologia* è il testo su cui Spaventa dimostra d'essersi soffermato. E in realtà Hegel sarà sempre per lui, anche in futuro, soprattutto l'autore della *Fenomenologia*. Spaventa», infatti, «studierà anche la *Logica*, ma la vedrà sempre in funzione gnoseologica e fenomenologica. Le altre opere hegeliane», infine, «non susciteranno il suo entusiasmo e anche i suoi *Studi sull'Etica di Hegel* (scritti in età avanzata, a cinquantadue anni) dipendono ancora dalla sua interpretazione gnoseologica o fenomenologica di Hegel» (A. Plebe, *Spaventa e Vera*, Edizioni di filosofia, Torino 1954, p. 3).

⁷⁸⁷ B. Spaventa, *Studi sopra la filosofia di Hegel*, cit., p. 231.

⁷⁸⁸ Ivi, p. 227.

⁷⁸⁹ B. Spaventa, *Epistolario* cit., p. 140.

⁷⁹⁰ B. Spaventa, *Kant*, cit., pp. 121-122. La conseguenza, come Spaventa spiega, consiste nel fatto «che l'essere puro è in sé stesso, cioè come Dio in quanto *essere puro*, il vero principio generativo di queste determinazioni, e che solo non è tale *per noi* intelligenze imperfette» (ivi, p. 122).

come l'aveva compresa Hegel, «l'impossibilità di iniziare da un altro punto che dal *puro essere*»⁷⁹¹, cioè dall'essere indeterminato e come tale identico al nulla (con cui comincia la logica hegeliana), perché prima della distinzione di essere e nulla. «Quella che Rosmini quasi per scherzo chiama *energia portentosa dello spirito*, non è altro che questo principio, inteso nel suo vero concetto»⁷⁹², sebbene contrassegnato ancora dall'idea di una determinazione imperfetta e parziale dell'assoluto, dovuta all'imperfezione della mente umana, incapace di elevarsi al vero essere, all'essere puro, e di giustificare quindi l'esistenza di una determinazione pura del principio; da cui «segue che l'essere puro intuito dalla mente non è il vero essere puro, cioè Dio come puro essere, ma semplicemente l'essere astratto del pensiero soggettivo»⁷⁹³. Infatti, come Spaventa osserva, «se fosse il vero essere puro dovrebbe essere intuito come è in se stesso, e non già come è per noi intelligenze imperfette»⁷⁹⁴. La dottrina di Rosmini dà luogo, dunque, «necessariamente» a una forma di «filosofia del finito e della soggettività», nella quale non si comincia

da Dio in qualunque senso, ma dallo spirito umano»; anzi, poiché il filosofo non ricava le determinazioni dell'ente «dallo spirito (come Leibnitz, Kant, Fichte), ma dalla natura (come Bacone e Locke), e nondimeno pone nello spirito una prima forma o determinazione opposta e indipendente dalla natura (e apparentemente anche dello spirito), così egli comincia in realtà dallo spirito e insieme dalla natura, e tenta quasi una conciliazione (quantitativa) de' due opposti (Leibnitz, Kant, Fichte da una parte e Bacone e Locke dall'altra), che sono contenuti in una direzione parziale, cioè quella che considera Dio come solamente *ultimo*»⁷⁹⁵.

Fu soltanto Gioberti, «in parte mal contento del *soggettivismo* del Rosmini, in parte scosso dal fragore della filosofia tedesca», a rigettare, come accadde anche in Schelling, il sistema dei «due metodi opposti, cioè Dio solamente come il Primo e Dio solamente come l'Ultimo», e a predisporre il cominciamento della scienza, come pensò sempre Schelling, immediatamente «da Dio come il Primo e *insieme* l'Ultimo, come Realtà assoluta, come Ente che crea l'esistente (e la creazione è la pienezza dell'essere). E dove Schelling disse: *intuizione intellettuale*, il Gioberti disse semplicemente: *intuito*»⁷⁹⁶.

⁷⁹¹ Ivi, p. 121.

⁷⁹² Ivi, p. 120.

⁷⁹³ Ivi, p. 122.

⁷⁹⁴ *Ibid.*

⁷⁹⁵ *Ibid.*

⁷⁹⁶ Ivi, pp. 122-123.

Capitolo 4

Con Hegel e oltre Hegel. Il pensiero critico

1. *Sviluppi e svolte sul pensiero italiano di epoca contemporanea: la «scoperta»*

Negli anni cruciali che vanno dal 1855 al 1858, che coincisero con il lavoro di preparazione del saggio su Kant e la filosofia italiana e con quello per la stesura della monografia sulla filosofia di Gioberti (che confluì nel testo delle lezioni sulla filosofia italiana tenute all'Università di Napoli nell'anno accademico 1861-1862 e pubblicate a Napoli nel 1862 nel volume *Prolusione e introduzione alle lezioni di filosofia nella Università di Napoli, 23 novembre-23 dicembre 1861*), avvenne la rivalutazione della filosofia italiana di epoca contemporanea, che Spaventa stesso attesta in una caratteristica «confessione» autobiografica esposta nella prefazione del 1867 ai *Principii di filosofia*:

Vi è accaduto mai di tornare a casa – alla casa della vostra fanciullezza e della prima gioventù – dopo un quindici o venti anni, spesi a girare il mondo, più o meno, e a vedere e gustare tante e tante cose diverse? Nel ritorno – scrive Spaventa per illustrare il significato del suo ritorno a casa – voi troverete un mondo assolutamente differente da quello antico, che serbavate sepolto nella memoria: un mondo piccolo, gretto, meschino, che non valea la pena d'esserci nato. Ebbene, tali mi apparvero Galluppi, Rosmini, Gioberti, lo stesso Vico, – intendiamoci bene, quelli di, facea già, tanti anni, – al paragone di quelli, che dopo altri studi e un lungo viaggio nel mondo della filosofia io riportavo meco e avea freschi e vivi dinanzi agli occhi, non della memoria, anzi della mente. Così io vidi in Vico il precursore della nuova metafisica, che dissi poi metafisica non più dell'*ente*, ma della *mente* (non più mero ontologismo, né mero psicologismo, ma *psicologismo trascendente*), e perciò il fondatore della filosofia della storia; colui, che scoperse la *distinzione* reale delle due provvidenze, la naturale e la umana, e divinò nella loro unità il libero e assoluto spirito, cioè il vero Dio, risolvendo l'assoluta identità (il principio della filosofia moderna; l'*Ente* cartesiano) come semplice infinita *Sostanza* e *Causa* (Bruno e Spinoza) nella identità come infinito *Soggetto* (atto creativo); colui, quindi, che pose, anzi anticipò, una nuova *esigenza* nella filosofia, alla quale, non compresa in principio, rispose la filosofia tedesca, e, prima di ogni altro filosofo, Kant, e, come meglio potevano i nostri di questo secolo: voglio dire il criticismo o antropologismo trascendente. Vidi in Galluppi, non più il puro sensista, un lockiano o semicondillachiano, ma la forma prima e indeterminata in Italia del nuovo antropologismo, della nuova soluzione del problema del conoscere: la dualità dell'Io e del non-io, non più come due notizie discorsive, fondate sulla relazione causale (l'Io come nudo effetto del non-io, o il non-io come nudo effetto dell'Io), ma come una immediata percezione, e quindi due atti in uno: unità distinta in sé stessa, che è la *forma* della coscienza: e dal *proprio fondo* dello spirito, dalla sua unità sintetica originaria, dalla sua potenza produttiva (da questa stessa forma) scaturire i veri concetti (le categorie), e i giudizi sintetici *a priori* pratici. Vidi in Rosmini il conoscere puro o trascendentale come unità sintetica originaria (ragione, sentimento fondamentale), e l'ente (l'essere indeterminato) come primo pensiero e prima possibilità di tutte le categorie, sebbene ridotto poi, per soverchia timidezza e per un concetto falso (tradizionale) della finità dello spirito, a una vuota e inutile astrattezza. Vidi in Gioberti l'intuito come infinita potenzialità del conoscere, e quindi la *vera unità dello spirito*, desiderata da Vico; il vero concetto dello *sviluppo* (l'unità delle due provvidenze), la vera e assoluta Psiche: un'attività, che come *due* attività è *una* attività, un ciclo, ce 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*⁷⁹⁷.

Questa svolta, come sappiamo, è segnata dalla scoperta del principio della soggettività e dall'esigenza di porre questo principio, e non più quello dell'«identità» bruniana – l'«uno essere ed una radice» –, come principio del mondo moderno. Essa rappresenta, per

⁷⁹⁷ B. Spaventa, *Logica e metafisica*, cit., pp. 28-30.

Spaventa, la fine del primo periodo della sua attività di critico e di pensatore, quella che poi, nel testo della «confessione», fu definita la sua «antica via», nell'intento iniziale di farsi strada verso la definizione di un sistema filosofico italiano, attraverso la critica del pensiero di Galluppi, Rosmini, Mamiani e specialmente di Gioberti, inizialmente pervenuta a risultati sostanzialmente negativi. In direzione di questa svolta, dopo le ultime riflessioni su Rosmini e dopo l'articolo su Kant e la filosofia italiana, Spaventa organizza la materia per articoli su Fichte, su Schelling e sulle opere di Hegel (in particolare, sulla *Fenomenologia*, sulla *Logica* e sull'*Etica*)⁷⁹⁸, e si decide, infine, a scrivere qualcosa di meglio sulla *Fenomenologia dello spirito*, che egli considera «un'opera difficilissima», ma anche di fondamentale importanza per la corretta comprensione del sistema hegeliano (di cui la *Fenomenologia* è appunto «l'opera principale», senza la quale «tutta la Logica e il resto» dell'opera di Hegel «sta in aria»⁷⁹⁹), e come «punto di appoggio»⁸⁰⁰ per impostare correttamente la critica della filosofia italiana di epoca contemporanea, da Vico a Gioberti, perché una tale critica non potrebbe «essere veramente utile senza la soluzione, e se non nella soluzione, del problema della *Fenomenologia*»⁸⁰¹, nella quale Hegel spiega in che modo «partendo dalla *coscienza sensibile*, dal più basso grado del sapere, si arriva dialetticamente, con la dialettica della coscienza stessa, al *sapere* assoluto, che è per così dire il *terreno*, nel quale si muove la Logica»⁸⁰², pervenendo così alla vera sintesi di idealismo e realismo, «il cui risultato è lo *Spirito*»⁸⁰³.

Di questo studio sulla *Fenomenologia* di Hegel, com'è noto, è testimonianza la fitta e importantissima corrispondenza tra Bertrando Spaventa e il fratello Silvio, che si svolse tra il 1857 e il 1858⁸⁰⁴, e che portò Bertrando a impostare l'importante lavoro di approfondimento sul tema della cognizione, compreso nel quadro più generale del problema dello spirito, che fu svolto, «come in parentesi»⁸⁰⁵, dalla primavera del 1857

⁷⁹⁸ Cfr. B. Spaventa, *Epistolario*, cit., p. 128: lettera a Silvio Spaventa dell'1 dicembre 1856.

⁷⁹⁹ Ivi, p. 106: lettera a Silvio Spaventa del 10 settembre 1855.

⁸⁰⁰ Ivi, p. 141: lettera a Silvio Spaventa del 13 luglio 1857.

⁸⁰¹ Ivi, p. 140: lettera a Silvio Spaventa del 25 maggio 1857.

⁸⁰² Ivi, p. 106: lettera a Silvio Spaventa del 10 settembre 1855.

⁸⁰³ Ivi, p. 141: lettera a Silvio Spaventa del 13 luglio 1857.

⁸⁰⁴ Dopo gli *Studii sulla filosofia di Hegel* del 1850, Spaventa torna sul testo della *Fenomenologia* di Hegel nella primavera del 1855; il 26 marzo, dopo aver ricordato gli *Studii* torinesi sulla filosofia hegeliana, in una lettera al fratello Silvio, riferisce di intraprendere il vero studio della *Fenomenologia* di Hegel: «Scrivo, traduco, dichiaro; fo tutto questo per intendere. Se potrò continuare e n'uscirà qualcosa di buono, vedrò di pubblicarla», annuncia. Da questo lavoro nascerà la traduzione (con note filologiche) della sezione relativa alla «Coscienza», conservata tra le Carte Spaventa della BCB [ms. 760/2 (C, 1)] e datata marzo 1855-marzo 1857. Il 30 giugno 1855, ricordando sempre al fratello Silvio lo studio recentemente ripreso sul testo della *Fenomenologia*, spiega che «la fenomenologia è necessaria come fondamento della logica, e nondimeno le determinazioni di quella non si comprendono bene che nella logica». Lo studio di Spaventa sulla *Fenomenologia* di Hegel si alterna, infatti, in questa fase della sua elaborazione filosofica, a quello della *Logica*. Il 10 settembre 1855, misura la sua difficoltà interpretativa sempre in confronto con il testo della *Logica*: «Se la Logica è difficile», confida al fratello Silvio, «con la *Fenomenologia* non si scherza. E pure è l'opera principale di Hegel. Senza di essa (almeno così credo per ora, anzi così è) tutta la Logica e il resto sta in aria». E ancora, il 17 dicembre dello stesso anno, dichiara, sempre al fratello Silvio: «Continuo la logica, che è sempre un osso duro. Ma credo di aver fatto il più duro», e poi torna sul suo proposito di intraprendere un lavoro di esposizione e traduzione sulla *Fenomenologia dello spirito*.

⁸⁰⁵ B. Spaventa, *Epistolario*, cit., p. 151: lettera a Silvio Spaventa dell'8 febbraio 1858. Lo scritto che ne uscì, datato con buoni argomenti da Italo Cubeddu «tra il 17 gennaio e il 9 marzo del 1858» (I. Cubeddu, *Bertrando Spaventa*, cit., p. 124), è stato rinvenuto e comunicato per la prima volta nel 1933 da Felice Alderisio al terzo congresso internazionale hegeliano di Roma, e successivamente, nello stesso anno, venne presentato da Giovanni Gentile all'Accademia dei Lincei. Cfr. *Uno scritto inedito di B. Spaventa sul problema della cognizione e in generale dello spirito*, «Rendiconti della classe di scienze morali, storiche

alla fine dell'estate del 1858, nel corso della critica della filosofia italiana moderna sul «punto di appoggio» fornito dalla *Fenomenologia* hegeliana⁸⁰⁶, che Spaventa aveva pensato di svolgere, compiendo anche «un lavoro» sul difficile testo hegeliano⁸⁰⁷, in tal modo mantenendo, dopo aver tentato e operato a lungo con studi, traduzioni, esposizioni⁸⁰⁸, la promessa fatta nel 1850 a conclusione degli *Studii sopra la filosofia hegeliana*⁸⁰⁹. Il lavoro sulla *Fenomenologia* di Hegel fu effettivamente svolto in questa fase della elaborazione spaventiana, confluendo nella stesura della «parentesi», che presuppone il lavoro sulla *Fenomenologia*, considerato necessario per approntare la correttamente la critica della filosofia italiana moderna, e quindi per svolgere nel giusto modo i temi della parentesi stessa: perché, in fondo, il problema vero della filosofia («il problema nuovo» e in particolare «il problema della filosofia tedesca») è questo: «come è possibile lo spirito (cioè Dio)?»; e la risposta: «perché così l'ha fatto Dio», con la quale la filosofia ha finora pensato di risolvere il dilemma, «non è una risposta»⁸¹⁰. Era dunque necessario, al fine di svolgere la critica della filosofia italiana moderna, «meditar bene il concetto dello spirito», che Hegel aveva affrontato nella *Fenomenologia*, «la vera luce di tutto il sistema»⁸¹¹, la «vera propedeutica» della scienza, «cioè Scienza prima della

e filologiche», serie VI, vol. IX, fasc. 7-10, lug.-ott. 1933, pp. 563-667. Il manoscritto, conservato alla Biblioteca Nazionale di Napoli (cfr. A. Savorelli, *Le Carte Spaventa della Biblioteca Nazionale di Napoli*, Bibliopolis, Napoli 1980, p. 60), si legge ora in B. Spaventa, *Sul problema della cognizione e in generale dello spirito*, a cura di F. Alderisio, Loescher, Torino 1958.

⁸⁰⁶ La relazione tra la critica alla filosofia italiana moderna e la *Fenomenologia* di Hegel viene istituita da Bertrando per la prima volta nella lettera a Silvio del 25 maggio 1857: «Ho pensato di fare un lavoro sulla *Fenomenologia*. È un'impresa difficilissima, ma farò quel che potrò. La leggo e rileggo, e ci vedo sempre più addentro; ma non sono ancora contento di quello che vedo. Una critica della filosofia italiana moderna non mi pare che possa essere veramente utile senza la soluzione, e se non nella soluzione, del problema della fenomenologia». Il 13 luglio dello stesso anno, sempre in una lettera al fratello Silvio, tornando a valutare il lavoro intrapreso sulla *Fenomenologia* hegeliana, spiega che «il difficile non era solamente il comprendere il concetto e il metodo di essa, ma anche il trovare una radice nella nostra filosofia, un punto di appoggio per tutta la critica» dei filosofi italiani moderni.

⁸⁰⁷ B. Spaventa, *Epistolario*, cit., p. 140: lettera a Silvio Spaventa del 25 maggio 1857.

⁸⁰⁸ Cfr. *ivi*, p. 92: lettera a Silvio Spaventa del 26 marzo 1855: «rileggo, anzi leggo e studio veramente la fenomenologia. Scrivo, traduco, dichiaro; fo tutto questo per intendere. Se potrò continuare e n'uscirà qualcosa di buono, vedrò di pubblicarla». I lavori di traduzione ed esposizione della *Fenomenologia* di Hegel restarono inediti. Una traduzione dal capitolo A. *La Coscienza* è conservata nell'archivio della Biblioteca civica di Bergamo "A. Mai". Un lungo frammento sulla *Fenomenologia*, che Domenico D'Orsi datò, sulla base di una osservazione di fatto, al 1865 è conservato invece a Roma nel fondo "Rughini-Ghezzi" della Biblioteca Nazionale Centrale. Il testo è riprodotto in B. Spaventa, *Scritti inediti e rari (1840-1880)*, cit., pp. 91-152.

⁸⁰⁹ Preparandosi a trattare, nella seconda parte dello scritto, del proemio alla *Fenomenologia dello spirito*, Spaventa premetteva la traduzione letterale e l'esposizione di uno dei luoghi più difficili della *Vorrede* (quello dove viene trattata la natura del metodo dialettico) e prometteva di far seguire «a questo primo lavoro, che non è altro che un tentativo», «altri lavori sulla fenomenologia dello spirito» (B. Spaventa, *Studii sopra la filosofia di Hegel*, cit., p. 231).

⁸¹⁰ B. Spaventa, *Epistolario*, cit., pp. 153-154: lettera a Silvio Spaventa dell'8 marzo 1858.

⁸¹¹ *Ivi*, p. 151: lettera a Silvio Spaventa dell'8 febbraio 1858. Ultimata la «parentesi», non a caso, Spaventa dichiarò conclusa anche la stesura del testo sulla filosofia di Gioberti, che maturò nel solco delle stesse riflessioni sul problema della conoscenza e dello spirito, affrontati nella «parentesi», anche se il volume giobertiano uscì soltanto nel 1863, dopo un accurato lavoro di revisione e riorganizzazione del testo, che si protrasse dalla fine del 1858 al momento della pubblicazione, senza giungere, come si vedrà, a un vero e proprio punto di approdo. Nella lunga lettera al fratello Silvio del 18 maggio 1858 (in cui si parla prevalentemente della critica al pensiero di Gioberti) compare un ultimo accenno di Bertrando alla «parentesi», nella quale aveva trattato il tema della creazione, centrale nella critica alla filosofia di Gioberti. Nella lettera, successiva, del 2 settembre 1858, dichiarando «in sé» concluso il lavoro su Gioberti, confidava

Scienza come sistema»: essa, come chiarì, «è la formazione della Coscienza a Scienza», la «risoluzione (Aufhebung) della *Coscienza* nella *Scienza*, o meglio nel grado (Standpunkt) della *Scienza*»; e il suo termine o risultato «è l'orizzonte, il cielo – indeterminato – della *Scienza*; il cielo nel quale si muove il pensiero scientifico». A questo punto può essere chiaro che «la *Scienza*, o meglio il grado della *Scienza*, è Spirito (è l'ultimo grado o stazione dello Spirito), ma lo spirito non è immediatamente scienza, non ogni grado dello spirito è scienza; non ogni *cognizione* è *scienza*». Per questo è importante lavorare ancora sul concetto dello spirito, dello spirito «come vero spirito, come sapere assoluto»; perché «la *Coscienza* che diventa *Spirito*, non è più *Coscienza* come tale (semplice *Wissen*, opposizione di soggetto e oggetto, etc.); e perciò nello Spirito finisce l'*Erscheinung*, l'opposizione, finisce la *Fenomenologia* in sé; finisce nella *Vernunft*, che è lo Spirito immediatamente Spirito, unità di soggetto e oggetto in generale, *in sé*», e comincia l'orizzonte del sapere assoluto, del «grado, nel quale lo spirito è veramente spirito, *perfetta trasparenza*, nel quale non ci è più opposizione affatto, di nessuna sorta, nel quale non ci è assolutamente l'*Erscheinung*». Negli altri gradi dello spirito, invece, «l'*Erscheinung*, l'opposizione rimane sempre, sebbene in altra forma; *in sé* è risolta, ma non *posta* come risolta; nella stessa religione, che è superiore agli altri gradi eccetto la filosofia, lo spirito non è perfettamente *eguale* a sé stesso; questa ineguaglianza impedisce la trasparenza perfetta; ci è dunque ancora dialettica, risoluzione; ci è *apparenza*, non verità assoluta». Si tratta, dunque, del sapere e della coscienza, «che da sapere o coscienza immediata, cioè da sapere che come tale non *presuppone* altro sapere, diventa sapere assoluto», e della «*formazione* in generale della coscienza: è la coscienza – la non scienza –, la quale non si riposa, è sempre dialettica, finché non diventa coscienza scientifica, cioè non più *Coscienza* (soggetto e oggetto opposti in certo modo; opposizione che ci è anche nella religione), ma *Scienza*, non più opposizione, niente più di opposto al sapere, di occulto, di straniero anche apparentemente, ma tutto perfettamente eguale al sapere: lo Spirito come *trasparenza assoluta*»⁸¹². Tra tutti i punti di vista attraverso i quali è possibile considerare la cosa, quello hegeliano ha cercato di chiarire meglio degli altri il significato di questa «*mediazione*» dello spirito; e lo ha fatto proprio in quel «diabolico, ma meraviglioso libro» che è la *Fenomenologia dello spirito*⁸¹³, che sembra offrire «la migliore soluzione» al problema dello spirito⁸¹⁴.

Finalmente, nella lettera al fratello Silvio del 13 luglio 1857, Bertrando riferisce di aver compiuto la «*scoperta*» decisiva per svolgere la critica della filosofia italiana moderna, la cui difficoltà maggiore, come sappiamo, consisteva nel trovare «una radice» comune con la *Fenomenologia* hegeliana; una radice, che facesse da «punto di appoggio per tutta la critica»⁸¹⁵. Questa «*scoperta*», di capitale importanza, consiste nel fatto che la «*coscienza sensibile*», «che è il punto da cui comincia la *Fenomenologia*» e che «non è né l'*Empfindung*, né il *Gefühl* dell'anima (Antropologia), né l'*intuizione* dello spirito

di essersi anche «un po' riconciliato» con lui, giacché «negli ultimi scritti (postumi) si spoglia di molte imperfezioni» e rivela contenuto «profondamente speculativo».

⁸¹² B. Spaventa, *Epistolario*, cit., pp. 151-152: lettera a Silvio Spaventa dell'8 febbraio 1858.

⁸¹³ Ivi, p. 153.

⁸¹⁴ «Come è possibile lo spirito? Rispondono: è possibile perché così *l'ha fatto* Dio. Come vedi, non è una risposta. Io dimando da capo: come è possibile lo Spirito (cioè Dio)? Questo è il problema nuovo della filosofia: il problema della filosofia tedesca. E mi pare che sinora la migliore soluzione è l'hegeliana», esposta nella *Fenomenologia* (B. Spaventa, *Epistolario*, cit., p. 154: lettera a Silvio Spaventa dell'8 marzo 1858).

⁸¹⁵ Ivi, p. 141.

(Psicologia); e pure è *sensu, intuito, apprensione immediata*», perché è l'«unità *immediata*» dell'universale e del particolare («*ist da*»), «non è né più né meno che la *percezione intellettuale*» con cui Rosmini comincia il *Nuovo saggio* e «la *sensazione*» di cui parla Galluppi, la quale, pur non essendo quella stessa che intendeva Kant, dal momento che questa «non appartiene ancora alla coscienza», «è la *coscienza* stessa nel suo primo grado», la «*coscienza immediata*», la quale è «impossibile senza l'*oggetto*». Trovato questo punto di contatto, restava da vedere chi avesse ragione: se i moderni filosofi italiani o Hegel nel modo di configurare e di risolvere il problema della verità del sapere. Il principio esposto da Hegel nella *Fenomenologia* è la «*Vergleichung*» della coscienza con se stessa, la «continua e progressiva *compenetrazione* del soggetto e dell'oggetto, in cui consiste tutto il processo dialettico e mediante la quale si evita non solo l'idealismo soggettivo ma anche il falso realismo, e il cui risultato è lo *Spirito* (risultato di sé stesso; che questa è la sua natura, di essere *causa sui*, come diceva Spinoza), il quale è quello che ci è di più soggettivo e insieme più oggettivo, il vero soggetto-oggetto». Tale processo non è soltanto soggettivo o un risultato della riflessione esterna, ma è anche del sapere come oggetto di sé stesso, «riflessione in sé stesso, *mediazione* di sé con sé stesso»; un processo, dunque, «che è ad un tempo la prova della verità, la cui essenza è di *provare sé stessa*, il cui *essere* è il suo *provare sé stessa*», e che fa in modo che la verità sia come «una *regola*», la quale «non preesiste a ciò che si vuol misurare, ma *nasce* da questo, è *risultato* (causa sui)». Rosmini e Gioberti, invece, ripongono la verità nell'intuito, «e considerano la *riflessione* come una cosa secondaria e inferiore»: «per loro la riflessione è qualcosa di estrinseco alla cosa; non ammettono la riflessione della cosa in sé stessa: riflessione che è la verità della cosa, e senza la quale la cosa non è che *sostanza*, non *soggetto*, non *das Selbst*». Che poi Rosmini, come Spaventa aveva messo in evidenza nella risposta a Niccolò Tommaseo sopra alcuni suoi giudizi sul pensiero del filosofo di Rovereto, «dal fatto (dall'immediato) della percezione intellettuale risalga all'*Essere possibile* da una parte e alla *sensazione* dall'altra (*intelletto* e *sensibilità* come l'una *accanto* all'altra)», e che Galluppi «vada innanzi dalla sua *sensazione* mediante la riflessione in generale», superando in qualche modo lo stesso Kant, «questa è un'altra questione»: sta di fatto che entrambi sbagliano «nel *separare* l'intelletto dalla sensibilità, senza vedere che lo spirito come *coscienza* non è altro *immediatamente* se non *intelletto come senso* (e non già senso e *anche* intelletto, o pure da prima *mero senso* e poi intelletto)»⁸¹⁶.

Nel lungo frammento sulla *Fenomenologia*, che Domenico D'Orsi, sulla base di una osservazione di fatto, datò al 1865⁸¹⁷, vengono fissati i risultati più importanti del lavoro via via svolto da Spaventa sul testo hegeliano⁸¹⁸. Il punto di partenza è la messa in

⁸¹⁶ Ivi, pp. 142-143.

⁸¹⁷ D. D'Orsi, «Prefazione» a B. Spaventa, *Fenomenologia* (1865), in Id., *Scritti inediti e rari* (1840-1880), cit., p. 99: «la data 30 Genn.° 1865 figura in calce, a matita rossa, alla pag. 2 della facciata 3a».

⁸¹⁸ Cfr. la lettera di Bertrando a Silvio del 26 marzo 1855: dopo aver ricordato il «saggio di traduzione della Fenomenologia di Hegel», che aveva da poco portato a termine e che aveva dimenticato di inviare al fratello (riferendosi, probabilmente, al capitolo A. *La coscienza*, il cui manoscritto, di pp. 29, è conservato a Bergamo nell'archivio della Biblioteca Civica "A. Mai": cfr. A. Savorelli, *Le carte Spaventa della Biblioteca Nazionale di Napoli*, Bibliopolis, Napoli 1980, p. 169), Bertrando descrive la propria situazione in questi termini: «Ora rileggo, anzi leggo e studio veramente la fenomenologia. Scrivo, traduco, dichiaro; fo tutto questo per intendere» (B. Spaventa, *Epistolario*, cit., p. 92); e ancora, il 30 giugno 1855: «Ti ho scritto, è qualche mese, che io avea ricominciato la fenomenologia. Ebbene studiai il primo paragrafo (la certezza sensibile), trovai difficoltà, le superai; scrissi, esponendo e traducendo, e poi passai al secondo: la percezione: maggiori difficoltà, ma pure mi accorgevo che non erano insuperabili, e alcune ne avea già superate; quando mi convenne di fare il primo saggio sopra Rosmini» (B. Spaventa, *Epistolario*, cit., p.

evidenza della «novità» di Hegel, che consiste nell'aver configurato il cominciamento della scienza nell'assenza di qualsiasi presupposto. Hegel, a differenza di «tutti gli altri filosofi», che «cominciano da un *presupposto*», «incomincia da un *immediato*, e da questo (da ciò che non è vero sapere) va al *sapere assoluto* (passando per una serie di *forme* della coscienza). Così egli scansa le difficoltà degli altri, cioè non presuppone nulla»⁸¹⁹. Il tema del cominciamento porta con sé, ovviamente, la grande questione del «passaggio» dall'immediato al mediato, che Hegel risolve concependo il movimento del passare come un «andare all'infinito *dal* finito e da solo il finito, cioè senza presupporre altro che il finito»⁸²⁰. La *Fenomenologia* hegeliana, infatti, descrive il movimento proprio della coscienza che si innalza fino al grado della scienza, senza presupporre altro che la coscienza stessa, la quale è lo stesso pensiero nella forma dell'essere e dell'immediatezza. «Il processo hegeliano non è altro che questa elevazione dell'intuizione (del pensiero come intuizione, essere: dell'immediato) al pensiero (al pensiero come pensiero)»⁸²¹. Il passare, dunque, non è qualcosa che si aggiunge dall'esterno, in maniera estrinseca, alla coscienza, ma è un andamento necessario che proviene dalla coscienza stessa, perché è la stessa coscienza a compierlo: «è l'idea (la coscienza) che passa dall'una all'altra» forma⁸²², fino a quando «la forma dell'essere» non si sia risolta interamente «in quella del pensiero», attraverso un processo di «assottigliamento della forma dell'essere, cioè della mera immediatezza»⁸²³, che è «il punto di partenza del pensiero stesso»⁸²⁴, che nella coscienza si presenta «nella forma dell'essere, immediata», e che «mediante tutto il processo della *Fenomenologia*»⁸²⁵ si trasfigura nel pensiero «*assolutamente libero* (perché non ci è più opposizione di soggetto e oggetto)»⁸²⁶, e ciò significa che l'unità che risulta dalla mediazione «è nella forma del pensiero» e non più dell'essere⁸²⁷.

100); successivamente, il 10 settembre 1855: «Ti ho detto altra volta, che io mi proponevo di, non dico tradurre, ma rendere intelligibile in qualche modo la *Fenomenologia*. Ma ci sono grandi difficoltà. Non ho abbandonato questo pensiero, anzi ci sto sempre più» (B. Spaventa, *Epistolario*, cit., p. 106); infine, il 17 dicembre 1855: «Ti ho detto altra volta, che mia intenzione è d'espone o tradurre la *fenomenologia*» (B. Spaventa, *Epistolario*, cit., p. 108). Finalmente, seguendo le tracce dell'epistolario, si arriva al 25 maggio 1857, quando Bertrando, per fare il punto e mettere insieme gli elementi raccolti nel corso della sua indagine sul testo hegeliano, dichiara di voler fare un lavoro sulla *Fenomenologia*: «Quanto a me; sto bene: studio al solito, e per ora scrivo poco, e mi apparecchio, se potrò, a scrivere qualche cosa di meglio o di peggio, non so, delle cose scritte sinora. Vuoi che te lo dica? Ho pensato di fare un lavoro sulla *Fenomenologia*. È un'impresa difficilissima, ma farò quel che potrò. La leggo e rileggo, e ci vedo sempre più addentro; ma non sono ancora contento di quello che vedo» (B. Spaventa, *Epistolario*, cit., p. 140). Il lavoro proseguì senza particolari interruzioni fino all'8 febbraio 1858, quando proprio lo studio della *Fenomenologia* lo portò a interrogarsi sul «concetto dello *spirito*», necessario per mettere bene a fuoco la novità dell'opera hegeliana: perché «il problema nuovo» della filosofia classica tedesca «è appunto lo spirito» (B. Spaventa, *Epistolario*, cit., p. 150), e il quesito a cui bisogna rispondere è il seguente: «come è possibile lo Spirito (cioè Dio)?» (ivi, p. 153: lettera a Silvio Spaventa dell'8 marzo 1858). La risposta data da Hegel nella *Fenomenologia* continuava ad apparirgli come «la migliore» (ivi, p. 154), e dunque suscettibile di nuove indagini da svolgere sul testo hegeliano: «Ho piacere», aveva confidato a Silvio l'8 febbraio 1858, «anche che ritorni alla *Fenomenologia*. Io l'ho lasciata per ora. Ma ci ritornerò a questo diabolico, ma meraviglioso Libro» (B. Spaventa, *Epistolario*, cit., p. 153).

⁸¹⁹ B. Spaventa, *Fenomenologia*, in Id., *Scritti inediti e rari (1840-1880)*, cit., p. 106.

⁸²⁰ Ivi, p. 107.

⁸²¹ Ivi, p. 131.

⁸²² Ivi, p. 108.

⁸²³ Ivi, p. 119.

⁸²⁴ Ivi, p. 131.

⁸²⁵ Ivi, p. 119.

⁸²⁶ Ivi, p. 108.

⁸²⁷ Ivi, p. 119.

Questi rilievi lo portarono inevitabilmente a confrontarsi con i sistemi più importanti della tradizione filosofica italiana; anzi si può affermare che lo stesso studio della filosofia italiana moderna sia nato nel solco dello studio della *Fenomenologia* hegeliana: «studiando», scrisse a Silvio il 26 marzo 1855, riferendosi alla recente ripresa del testo hegeliano, dopo che ne aveva trattato ampiamente negli *Studii sopra la filosofia di Hegel* del 1850⁸²⁸, «sempre più m'accorgo che la filosofia non solo è una cosa terribile, ma che in Italia, se vi sono ingegni, non vi è più filosofia da un pezzo. Manca la vita del pensiero; ciò che si chiama qui filosofia è un esercizio formale e senza alcuna relazione necessaria col movimento concreto dello spirito»⁸²⁹. Il confronto avrebbe riguardato prima Rosmini (a cominciare dall'articolo *Hegel confutato da Rosmini*, concepito all'inizio di questa ripresa dello studio della *Fenomenologia* hegeliana⁸³⁰), poi anche Galluppi e infine, dopo la «parentesi» sul problema della cognizione e dello spirito, Gioberti. Nei due articoli su Rosmini pubblicati nel «Cimento» tra il maggio e il settembre 1855, la posizione del filosofo di Rovereto è ancora fortemente criticata, perché ricondotta a una visione totalmente aliena alla dialettica hegeliana. Ma nel saggio del 1856 su Kant e la filosofia italiana, come si è visto, la filosofia di Rosmini viene riabilitata, sebbene parzialmente, e messa a confronto con quella di Galluppi, ricondotta, invece, a una degenerazione del sensismo lockiano; ma poi rivalutata anch'essa, come per Rosmini, nella lettera a Silvio del 13 luglio 1857, nella quale Bertrando annuncia la sua caratteristica «scoperta» della continuità dei filosofi italiani moderni con la filosofia hegeliana, e di un punto di contatto tra le loro dottrine e la *Fenomenologia*⁸³¹: una scoperta, che sopraggiunse probabilmente all'improvviso, mentre rifletteva sul valore e sul significato del testo hegeliano, continuando a meditare il rapporto dei filosofi italiani moderni, dopo Bruno, Campanella e Vico, con Hegel. Il crescendo a cui si assiste in questa progressiva riabilitazione dei filosofi italiani moderni si compie dunque grazie allo studio della *Fenomenologia* hegeliana, che Spaventa svolge nel lungo frammento edito da D'Orsi. La stessa «scoperta» di cui Bertrando parla a Silvio nella lettera del 13 luglio 1857 è quindi debitrice dello studio sulla *Fenomenologia* di Hegel condotto nello scritto inedito, il quale, perciò, è da collocare prima, tra la stesura del saggio su Kant e la filosofia italiana (nel quale, come si è visto, si assiste alla parziale riabilitazione del pensiero di Rosmini) e l'accenno al «lavoro sulla *Fenomenologia*» da iniziare a svolgere, che si trova nella lettera a Silvio del 25 maggio 1857 e che potrebbe essere il segnale del proposito di

⁸²⁸ Cfr. B. Spaventa, *Epistolario*, cit., pp. 91-92 (lettera a Silvio Spaventa del 26 marzo 1855): «Mi dimenticai d'inviarti un saggio di traduzione della *Fenomenologia* di Hegel. Fu la prima cosa che scrissi quando venni qui nel 1850. Ti ricordi che in Napoli, non avendo che fare, tradussi, come dio volle, il proemio della *Fenomenologia*. L'originale rimase presso di te. Qui non avendo che quell'abbozzo informe, ma piuttosto fedele di traduzione, cominciai a lavorarci sopra. Era una cosa assai difficile, che mi costò molta fatica. Non feci, né poteva fare una semplice traduzione; ora abbreviai il testo; ora lo dichiarai. Mi mancava l'originale per far bene. Ma quale che sia questo lavoro, credo che valga qualche cosa. Ci saranno sbagli, ma forse la maggior parte è indovinata. Aggiungi alla traduzione o esposizione del Proemio una breve chiacchiera intorno ad Hegel come poteva farla in quel tempo, senza libri, e anche senza studii, e dopo un ozio di dieci mesi a Firenze; più un sommario della filosofia di Hegel, che val poco».

⁸²⁹ Ivi, p. 92.

⁸³⁰ Cfr. B. Spaventa, *Epistolario*, cit., p. 100 (lettera a Silvio Spaventa del 30 giugno 1855): «Ti ho scritto, è qualche mese, che io avea ricominciato la fenomenologia. Ebbene studiai il primo paragrafo (la certezza sensibile), trovai difficoltà, le superai; scrissi, esponendo e traducendo, e poi passai al secondo: la percezione: maggiori difficoltà, ma pure mi accorgevo che non erano insuperabili, e alcune ne avea già superate; quando mi convenne di fare il primo saggio sopra Rosmini».

⁸³¹ Cfr. B. Spaventa, *Epistolario*, cit., pp. 141-143.

riorganizzare la materia via via raccolta nel corso della lunga e travagliata analisi del «diabolico, ma meraviglioso libro» di Hegel⁸³².

La posizione di Spaventa nei confronti della filosofia di Rosmini e di Gioberti, che si trova nel frammento sulla *Fenomenologia*, è ancora fortemente critica, ma in essa già si annunciano le premesse per la riabilitazione dei due filosofi italiani e di Galluppi che avverrà nella lettera a Silvio del 13 luglio 1857⁸³³. La filosofia di Gioberti, nel frammento, viene interamente ricondotta al tema dell'«immediatezza» dell'Ente e perciò al cartesianismo⁸³⁴. Non diversamente da Gioberti, «Rosmini *presuppone* l'oggettività del pensiero» e «dell'idea (dell'essere)»⁸³⁵; nella sua filosofia è presente infatti «l'intuito come organo del sapere»: «speculare è intuire, è sapere immediato», e perciò sono presenti «due vite, quella della Verità e quella di chi la contempla: questa ha bisogno di quella, e non al contrario»; in questa situazione, «il sapere non è coautore dell'opera, ma semplice spettatore», «come qualcosa d'accidentale»⁸³⁶. L'uno e l'altro, Rosmini e Gioberti, non provano dunque l'oggettività del pensiero e dell'intuito: «Gioberti», ripetendo l'errore di Cartesio, «*presuppone* l'unità del pensiero e dell'essere», cioè «l'oggettività del pensiero», perché nel suo sistema filosofico si comincia «*immediatamente* dalla conoscenza di Dio» e dell'assoluto, mentre la verità è che «si deve cominciare da Dio ma non *immediatamente*»⁸³⁷; non diversamente, Rosmini «presuppone l'oggettività del pensiero», perché l'essere per lui «non è altro che il pensiero soggettivo nella sua ultima astrazione: non il pensiero che è *uno* con l'essere (unità che si prova nella Fenomenologia), ma *il pensiero che è fissato come mera forma a fronte dell'essere*»; non, quindi, «l'Essere puro o il puro pensiero che ha superato l'opposizione dell'essere e del pensiero, dell'oggetto e del soggetto», ma l'essere «come vuota forma», cioè «pensiero soggettivo», che «non si sviluppa» dialetticamente e le cui determinazioni provengono «dal senso (dal Reale)»⁸³⁸. Dunque, «per loro l'idea è l'oggetto del pensiero – Bene. Ma qui pare anche che questi filosofi non ammettano alcun rapporto d'*intimità* tra il pensiero e l'idea, il soggetto e l'oggetto»: «questo rapporto non è (per loro) il risultato della mediazione, in virtù della quale pensiero e oggetto sempre più si avvicinano e si compenetrano»; «ma l'Io (il pensiero) apprende l'Idea intuitivamente, cioè immediatamente» e «l'uno rimane *esterno* all'altro»⁸³⁹. Sembra, pertanto, che per loro il sapere sia «qualcosa di accidentale rispetto all'Idea», e che in definitiva «essi non ammettono un movimento nell'oggetto, e un movimento identico a quello dell'oggetto, del sapere»⁸⁴⁰, come invece fa Hegel nella *Fenomenologia*, dove «l'eguaglianza» del pensiero e dell'essere «ha luogo non immediatamente (tale è quella della *certezza* semplice senza la verità), ma mediante il *processo* delle determinazioni. Quindi la verità è l'eguaglianza del sapere (come sapere, come universalità, possibilità, etc.)

⁸³² Ivi, p. 153: lettera a Silvio Spaventa dell'8 febbraio 1858. La ripresa dello studio della *Fenomenologia* viene annunciata da Bertrando nella lettera a Silvio del 26 marzo 1855: «Ora rileggo, anzi leggo e studio veramente la fenomenologia. Scrivo, traduco, dichiaro; fo tutto questo per intendere» (ivi, p. 92).

⁸³³ Cfr. ivi, pp. 141-143.

⁸³⁴ B. Spaventa, *Fenomenologia*, cit., p. 104.

⁸³⁵ Ivi, p. 149.

⁸³⁶ Ivi, p. 122.

⁸³⁷ Ivi, p. 104. Spaventa richiama in nota lo scritto su Kant e la filosofia italiana, dove aveva avvicinato Gioberti a Schelling, per la tendenza di entrambi a concepire il cominciamento della scienza come unità immediata di pensiero ed essere.

⁸³⁸ Ivi, p. 150.

⁸³⁹ Ivi, pp. 120-121.

⁸⁴⁰ Ivi, p. 121.

coll'oggetto»⁸⁴¹. L'essere hegeliano, con cui si offre la soluzione al problema del cominciamento, è dunque «unità che ha in sé la differenza (e l'ha, perché la opposizione del pensiero e dell'essere non è distrutta e cacciata fuori, ma *risoluta* mediante il processo della Coscienza) si sviluppa dialetticamente, è forma che si dà il contenuto da sé e contenuto assoluto»⁸⁴²: il contenuto della spirito, che «è la rivelazione esistente come rivelazione; non è una cosa, un oggetto, il quale o riveli un altro o a cui la rivelazione sia qualcosa di esterno (venga da altro); ma è *rivelazione di sé a sé*»⁸⁴³.

2. La «parentesi» sul problema della cognizione e dello spirito

Ancora nel frammento sulla *Fenomenologia*, come anche più tardi, nell'annuncio della «scoperta» del punto di contatto tra le posizioni teoretiche dei filosofi italiani moderni e la *Fenomenologia* di Hegel⁸⁴⁴, e non diversamente da quanto già avvenuto nello scritto su Kant e la filosofia italiana, Spaventa faticava a cogliere non solo un qualsiasi tipo di rapporto con Hegel, ma anche una qualsiasi forma di continuità e progresso rispetto a Rosmini. Ma attraverso l'approfondimento sul tema dello spirito, che maturò all'interno della riflessione sulla *Fenomenologia* (punto di avvio della «*filosofia dello spirito*» e «vera luce di tutto il sistema» hegeliano)⁸⁴⁵, da cui prese avvio la «parentesi» sul problema della cognizione e dello spirito e fu portata avanti la critica della filosofia italiana moderna «nella soluzione del problema della fenomenologia» (cioè nella soluzione del problema dello spirito⁸⁴⁶, che rappresenta «il problema nuovo» della filosofia classica tedesca⁸⁴⁷), si avviò lo svolgimento costruttivo sulla filosofia di Gioberti, che si compì, senza pervenire a un effettivo punto d'approdo, con la stesura del primo e unico volume sulla *Filosofia di Gioberti*⁸⁴⁸. La riflessione sul tema dello spirito, iniziata «come in parentesi»⁸⁴⁹ nel solco della meditazione sulla filosofia italiana moderna e sul contatto di quest'ultima con la *Fenomenologia* hegeliana, proseguì nello scambio di Bertrando con il fratello Silvio, prima interponendosi, alternandosi poi del tutto, all'approfondimento sulla filosofia di Gioberti, che intanto – dal febbraio del 1858 – Spaventa aveva iniziato a intraprendere, dopo l'ennesima delusione provocata in lui dalla lettura delle sue opere⁸⁵⁰, e dopo la parziale riabilitazione del pensiero di Rosmini e di

⁸⁴¹ Ivi, p. 116.

⁸⁴² Ivi, pp. 150-151.

⁸⁴³ Ivi, p. 120.

⁸⁴⁴ Cfr. B. Spaventa, *Epistolario*, cit., p. 141 (lettera a Silvio Spaventa del 13 luglio 1857): «Ti ho detto nell'ultima mia lettera, che lavoravo intorno alla fenomenologia, e che il difficile non era solamente il comprendere il concetto e il metodo di essa, ma anche il trovare una radice nella nostra filosofia, un punto di appoggio per tutta la critica. Ora ho tra le mani questi filosofi, compreso il Galluppi, e credo di aver trovato questo punto».

⁸⁴⁵ Ivi, p. 151: lettera a Silvio Spaventa dell'8 febbraio 1858.

⁸⁴⁶ Cfr. ivi, p. 140 (lettera a Silvio Spaventa del 25 maggio 1857): «Una critica della filosofia italiana moderna non mi pare che possa essere veramente utile senza la soluzione, e se non nella soluzione, del problema della fenomenologia».

⁸⁴⁷ Ivi, p. 150 (lettera a Silvio Spaventa dell'8 febbraio 1858): «il problema nuovo di questa filosofia è appunto lo spirito».

⁸⁴⁸ B. Spaventa, *La filosofia di Gioberti*, vol. I, F. Vitale, Napoli 1863.

⁸⁴⁹ B. Spaventa, *Epistolario*, cit., p. 151: lettera a Silvio Spaventa dell'8 febbraio 1858.

⁸⁵⁰ Cfr. ivi, p. 146 (lettera a Silvio Spaventa dell'11 ottobre 1857): «erano più di dieci anni 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 fantasticheria perpetua. Povero paese nostro!».

Galluppi, avvenuta nell'articolo su Kant e la filosofia italiana. Fu proprio, infatti, dopo l'accenno critico al «contenuto *farraginoso*» del pensiero di Gioberti⁸⁵¹, su cui Bertrando dichiara di aver «pensato e scritto molto», senza però avere ancora finito, che nella lettera al fratello Silvio dell'8 febbraio 1858 afferma di avere interrotto la lettura delle opere giobertiane da «più di un mese», e di avere invece avviato la stesura di una «parentesi», che intanto si era aperta dall'intuizione di un nesso tra Gioberti e Spinoza, tra l'idea di «creazione», che è «semplice causazione», e «la Sostanza spinoziana», la quale «non è che Causa»⁸⁵². La distrazione di Bertrando durò circa un mese, perché l'8 marzo la «parentesi» risultava «già finita», almeno per «le cose principali»⁸⁵³; 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»⁸⁵⁴. La stesura dovette proseguire in maniera piuttosto lineare, tanto che il 12 maggio era giunto a scrivere la parte del libro su Gioberti «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»⁸⁵⁵.

La critica della filosofia italiana moderna doveva passare, quindi, per la digressione segnata dalla «parentesi» sul tema della cognizione e dello spirito, nella quale Spaventa comincia con l'assumere la differenza (hegeliana) dei tre regni della Idea Logica (come essenza di Dio, che non è essenza del mondo né dello spirito) dell'Idea Natura (come essenza del mondo) e dell'Idea come Spirito, che è l'unità dei momenti precedenti e la vera realtà dell'Idea. L'alterità di Logica e Natura, Dio e Mondo, è risolta nello Spirito, perché «da un lato nell'Idea del Mondo non c'è nulla che non sia nell'idea di Dio, in altra forma; dall'altro lato nell'Idea di Dio non c'è nulla che non sia nell'Idea del Mondo, in *altra* forma»; dunque, in tale «*alterità*» della sola forma, e non del contenuto, sta la «*relazione*» di Dio e Mondo, che viene espressa nell'Idea di Spirito, ossia nel fatto che Dio non è che «l'essenza *ultima* delle cose, né più né meno»⁸⁵⁶. Ne consegue che «noi possiamo conoscere la *Verità pura*», o Dio nella sua essenza, di cui non c'è nulla «che non si manifesti nelle cose, nella natura e nello spirito»; e ciò perché «la Verità è lo Spirito, cioè non verità come essere, cosa, oggetto, ma come pensiero», coscienza di sé stessa⁸⁵⁷. Il Cristianesimo, con la dottrina del farsi uomo di Dio, è «l'esecuzione più conseguente di questo pensiero»: nulla è in Dio che non sia nelle cose; al quale non si può ascendere, senza aver raggiunto il «*concetto* dello Spirito, di Dio come Spirito» (Spirito vuol dire, infatti, «*rivelazione*», nulla di occulto, «identità della natura divina e umana»), e senza aver posto, per mezzo di esso, «il problema della cognizione», come fece Kant,

⁸⁵¹ Ivi, p. 150 (lettera a Silvio Spaventa dell'8 febbraio 1858): «Gioberti non ha compreso affatto il significato della filosofia tedesca; non ha il concetto dello *spirito*. E pure il problema nuovo di questa filosofia è appunto lo spirito».

⁸⁵² Ivi, p. 151.

⁸⁵³ Ivi, p. 153 (lettera a Silvio Spaventa dell'8 marzo 1858). 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, e come risulta dal carteggio con il fratello Silvio, al quale, nella lettera del 12 maggio 1858 (in cui si parla prevalentemente della critica al pensiero di Gioberti, del concetto della creazione e del sistema di Spinoza, con spunti che riflettono alcuni luoghi della «parentesi»), confessa di non aver più avuto il tempo né la voglia di rivedere ciò che aveva scritto in merito alla «parentesi», di cui gli aveva parlato nella lettera dell'8 febbraio e nella quale aveva trattato precipuamente il tema della creazione, sul quale, invece, aveva continuato a ragionare e a scrivere molto (ivi, p. 155).

⁸⁵⁴ Ivi, p. 153: lettera a Silvio Spaventa dell'8 marzo 1858.

⁸⁵⁵ Ivi, p. 155: lettera a Silvio Spaventa del 12 maggio 1858.

⁸⁵⁶ B. Spaventa, *Sul problema della cognizione e in generale dello spirito*, a cura di F. Alderisio, Loescher, Torino 1958, p. 4.

⁸⁵⁷ *Ibid.*

che per primo maturò il concetto di spirito come unità sintetica a priori di intelletto e senso. Il sovrintelligibile c'è solo, dunque, per chi è ancora al grado dell'intuito o senso, o in quello della riflessione o rappresentazione, e apprende solo l'essere e l'essenza, e non si è ancora elevato al grado del pensiero, con cui si apprende il concetto. Gioberti non raggiunge questo vertice (egli «non ha il concetto dello *spirito*»), ma è fermo ai gradi, più bassi, dell'intuito e della riflessione. «Infatti», come Bertrando dichiarava al fratello Silvio nella lettera dell'8 febbraio 1858 (nella quale annunciava di aver da poco dato avvio a quella tale divagazione della mente «sul problema della *cognizione*, e in generale dello *spirito*», dopo aver «pensato e scritto molto» su Gioberti), «il suo sistema non è che una continua *rappresentazione*; è una filosofia *rappresentativa*»⁸⁵⁸.

Messa a confronto con la dialettica hegeliana, la filosofia di Gioberti manifestava tutto il suo «*anacronismo*»⁸⁵⁹. La postulazione del sovrintelligibile rendeva infatti inequivocabile la contraddizione esistente tra la potenza e l'atto dell'intelletto, il quale, mettendo in evidenza un persistente residuo kantiano, era costretto a oscillare tra il «sapere che *ci* è un nuovo grado» e l'impossibilità di «sapere *cos'è in se assolutamente*», là dove «l'intelletto intanto è intelletto in quanto è la *perfetta trasparenza* o eguaglianza con sé stesso», «il suo atto è sempre attuazione della sua potenza», cioè l'intelletto è infinita potenza di attuazione, e i suoi limiti non sono più limiti in quanto sono saputi⁸⁶⁰. La critica a Gioberti si intersecava, in tal modo, con quella a Spinoza, e menava dritta alla soluzione offerta dalla *Fenomenologia* di Hegel («il *vero Spinoza*», il solo che «ha *compreso* veramente Spinoza», risolvendone «la contraddizione» di fondo e convertendo, perciò, la Sostanza in Soggetto)⁸⁶¹, che ha come principale scopo di «mostrare che lo spirito *conosce* la *Verità*; cioè, che non solo egli attua e conosce *tutta* la sua essenza o potenza, tutto l'Intelligibile (senza distinzione dell'intelligibile intelligibile e sovrintelligibile), ma che al di là della sua essenza o dell'Intelligibile non vi ha nient'altro, non vi ha altra essenza; ossia che non vi ha *di là*»⁸⁶², risolvendo così il «problema kantiano» della possibilità del conoscere e offrendo una chiara spiegazione dello Spirito, a differenza di quanto accadeva in Gioberti e, prima ancora, in Spinoza, dove «il *concetto* della Sostanza (l'*Intelligo* del filosofo)» è in contrasto con «la Sostanza» in sé stessa, e perciò l'«*intuito*» è in contraddizione con l'«Ente», determinando la ricaduta nel «psicologismo»: «qui», chiariva, «l'intuito intanto ci è, in quanto è *presupposto*» («il psicologismo consiste in questa presupposizione»), cioè «è posto prima della Sostanza o dell'Ente; ed esso pone la Sostanza o l'Ente; e perciò il giobertismo è psicologismo». «È psicologismo», spiegava ancora, «in quanto l'intuito pone la Sostanza, o meglio in quanto la Sostanza e in generale l'oggetto è posto direttamente insieme coll'intuito o col soggetto»⁸⁶³. E ancora, come ribadiva poco dopo, «l'ordine psicologico fonda l'ontologico, ma l'ontologico annulla il psicologico»⁸⁶⁴. A differenza di quanto accadrà nel volume 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 immediato⁸⁶⁵: «ciò che si chiama sapere immediato o intuito dell'assoluto», scriveva,

⁸⁵⁸ B. Spaventa, *Epistolario*, cit., p. 150.

⁸⁵⁹ B. Spaventa, *Sul problema della cognizione e in generale dello spirito*, cit., p. 79.

⁸⁶⁰ Ivi, pp. 24-29.

⁸⁶¹ Ivi, p. 153.

⁸⁶² Ivi, p. 44.

⁸⁶³ Ivi, pp. 37-38.

⁸⁶⁴ Ivi, p. 64.

⁸⁶⁵ Così afferma M. Mustè, *Spaventa e Gioberti*, cit., p. 138.

riecheggiando le critiche di Hegel a Jacobi, «non è dunque veramente intuito, ma la riflessione astratta, l'arbitrio che si fissa come intuito»⁸⁶⁶.

La «parentesi», iniziata nel solco delle riflessioni di Spaventa sulle opere di Gioberti, di cui aveva ripreso di recente la lettura, limitandosi probabilmente quasi soltanto alla *Teorica del sovranaturale* e ad alcune parti dell'*Introduzione allo studio della filosofia*, risultò conclusa, almeno per «le cose principali», dopo circa un mese, senza modificare il giudizio su Gioberti, che, nella sostanza, rimarcava ancora quell'assenza di «veduta grande», di cui Spaventa aveva parlato a Silvio nella lettera dell'11 ottobre 1857 e che ora, nel testo che prese forma in seguito allo svolgimento della «parentesi» sul tema della cognizione e in generale dello spirito, si specifica nell'«anacronismo» del pensiero giobertiano rispetto alla dialettica hegeliana, dovuto alla postulazione del sovrintelligibile: un residuo kantiano, che lo portava a oscillare tra il «nullismo» (la negazione della realtà degli esistenti) e un puro sensismo, consistente nella semplice presupposizione dell'empirico privo di idealità⁸⁶⁷. Dalla «parentesi», però, si era chiarito anche il senso di quella «parentela con Spinoza»⁸⁶⁸, che gli avrebbe consentito di tracciare le coordinate principali della sua riflessione sul pensiero di Gioberti (che avrebbe avuto seguito nel primo e unico volume pubblicato sulla *Filosofia di Gioberti*), perché lo spinozismo gli consentiva di rileggere il problema della creazione alla luce della vera chiave offerta dalla dialettica di Hegel, «il vero Spinoza», colui che «solo ha compreso veramente Spinoza», risolvendone la contraddizione di fondo, ossia convertendo la Sostanza in Soggetto. Proprio perché lo Spirito, come aveva chiarito Hegel nella *Fenomenologia*, è la «perfetta trasparenza» dell'oggetto che si realizza come Idea (il «vero oggetto», l'oggetto trasfigurato e idealizzato nell'assoluto pensiero) nel più alto grado del sapere (il sapere assoluto o scienza), esso «è in sé la negazione della Sostanza»: «è la Sostanza come oggettiva, cioè non più la Sostanza (*Deus = Natura*)»⁸⁶⁹, ma la Sostanza come saputa e trasfigurata in sapere. Il mirabile concetto spinoziano della *Mens* come *Idea ideae* è «la contraddizione fondamentale dello Spinozismo», in quanto Spinoza non vide che attraverso quel suo concetto era superata l'idea di Dio come «semplice Sostanza»⁸⁷⁰. «Il fatto della Coscienza immediata», con cui si pone «il concetto della Coscienza (l'*idea ideae* di Spinoza)», mena infatti «necessariamente al Sapere assoluto»: «la coscienza immediata non è che questo Sapere come possibilità; se non si potesse andare a questo Sapere, la Coscienza non ci potrebbe essere»⁸⁷¹. Questo particolare aspetto venne poi ripreso e specificato in un appunto del 4 maggio 1858, aggiunto successivamente all'inedito, dove Spaventa fa questa importante dichiarazione: «Fate che la Sostanza come tale, cioè in sé, sia l'*Idea*, e allora Dio non sarà più la Sostanza, ma lo Spirito», il nuovo «principio» che si afferma con la *Fenomenologia* hegeliana e che non rende «più possibile lo Spinozismo»⁸⁷², perché «il vero è l'*Idea* come *Idea*», «l'*Idea* che è come *Idea*; la cui *realtà*, se posso dire così, cioè l'essere oggetto, consiste nell'*Idealità* stessa», e quindi «la vera filosofia è Idealismo assoluto»⁸⁷³.

3. La riabilitazione di Gioberti e il compimento del programma spaventiano

⁸⁶⁶ B. Spaventa, *Sul problema della cognizione e in generale dello spirito*, cit., p. 40.

⁸⁶⁷ Così mette in evidenza anche M. Mustè, *Spaventa e Gioberti*, cit., p. 137.

⁸⁶⁸ B. Spaventa, *Epistolario*, cit., p. 151: lettera a Silvio Spaventa dell'8 febbraio 1858.

⁸⁶⁹ B. Spaventa, *Sul problema della cognizione e in generale dello spirito*, cit., p. 152.

⁸⁷⁰ *Ibid.*

⁸⁷¹ *Ivi*, p. 153.

⁸⁷² *Ivi*, p. 154.

⁸⁷³ *Ivi*, p. 99.

Chiusa la «parentesi», l'8 marzo 1858, Spaventa dichiarava di aver continuato «a scrivere su Gioberti, o per dir meglio *contro*», al punto da riempire «circa un venti fogli di stampa in 8° grande»⁸⁷⁴. La stesura dovette proseguire in maniera piuttosto lineare, tanto che, il 12 maggio, era giunto a scrivere la parte del libro sulla filosofia di Gioberti «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»⁸⁷⁵. È probabile, dunque, che a questa data Spaventa avesse già ultimato una stesura dei primi due libri dell'opera, e fosse giunto a indagare il meccanismo del terzo libro, dedicato appunto al «contenuto della formola ideale (Spinozismo)»⁸⁷⁶. Dopo tre o quattro mesi, il 2 settembre, poteva quindi affermare di avere concluso il volume, avendo finito di scrivere, 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»⁸⁷⁷. Ma soprattutto, e per la prima volta, dichiarava di essersi «un po' riconciliato con quest'uomo», il quale «negli ultimi suoi scritti (postumi) si spoglia di molte imperfezioni» e rivela un contenuto «profondamente speculativo» nella sua dottrina⁸⁷⁸. Ciò avveniva in particolare nella *Protologia*, dove «il *crea*» – a differenza di quanto ancora accadeva nelle precedenti osservazioni sullo «spinozismo» – «è inteso in modo che si avvicina all'hegeliano»⁸⁷⁹. Ma il «fatto curioso», che qui segnala al fratello, consisteva nella singolare circostanza per cui, nelle opere postume, Bertrando aveva trovato espressa la medesima critica che, studiando e ragionando per proprio conto, aveva fin lì rivolta a Gioberti: «questo stesso *compimento*», spiegava, «trovo nelle Postume: è Gioberti che critica sé stesso»⁸⁸⁰.

Come si vede, la composizione dell'opera, iniziata nell'ottobre del 1857 nel solco dell'esame della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel, 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, anche se 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 con Hegel, divenuto evidente attraverso la lettura della *Protologia* e delle altre opere postume. Com'è stato recentemente sottolineato, questo caratteristico e progressivo 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'autore⁸⁸¹. Più precisamente, come si è già evidenziato, 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

⁸⁷⁴ B. Spaventa, *Epistolario*, cit., p. 153: lettera a Silvio Spaventa dell'8 marzo 1858.

⁸⁷⁵ Ivi, p. 155: lettera a Silvio Spaventa del 12 maggio 1858.

⁸⁷⁶ B. Spaventa, *La filosofia di Gioberti*, vol. I, Stabilimento Tipografico di Federico Vitale, Napoli 1863, pp. 312-415.

⁸⁷⁷ B. Spaventa, *Epistolario*, cit., p. 158: lettera a Silvio Spaventa del 2 settembre 1858.

⁸⁷⁸ *Ibid.*

⁸⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁸⁰ Ivi, p. 159. Quest'ultimo rilievo si trova anche in M. Mustè, *Spaventa e Gioberti*, cit., p. 139.

⁸⁸¹ *Ibid.*

punto di approdo. Il 14 ottobre 1858, a oltre un mese dalla conclusione della stesura del primo volume, 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 suo lavoro e di dover dunque ricominciare a studiare e a scrivere⁸⁸². Solo nel dicembre, mentre avviava la ricerca dell'editore (confidando in Lemonnier, con il quale aveva già intessuto rapporti per i progetti bruniani), iniziava «a ricopiare e a correggere»⁸⁸³, e ancora il 30 ottobre del 1858, a Modena, esprimeva l'auspicio «di poter aver un po' di tempo anche per Gioberti»⁸⁸⁴. In realtà, preso dai molteplici impegni accademici che lo condussero infine all'insegnamento napoletano, non trovò mai l'agio per «ricominciare», come aveva auspicato, la sua meditazione giobertiana, riconnettendo in un solo disegno i mille fili che, a mano a mano, si erano come sovrapposti. E questo contribuisce a spiegare, com'è stato osservato, il carattere disorganico, e a tratti indigesto, che l'opera, anche nella sua versione finale, arrivò ad assumere⁸⁸⁵.

La riabilitazione di Gioberti chiude il disegno del programma spaventiano, che troverà il suo approdo nelle dieci lezioni sulla storia del pensiero italiano, dai filosofi del secolo XVI ai contemporanei, esposte all'Università di Napoli nel 1861, e raccolte, insieme al testo della prolusione *Della nazionalità della filosofia* e allo *Schizzo sulla storia della logica*, che rende conto dello sviluppo della filosofia occidentale considerato dal punto di vista logico, nel volume *Prolusione e introduzione alle lezioni di filosofia nella Università di Napoli, 23 novembre-23 dicembre 1861*⁸⁸⁶. Nel manifesto che annunciava la pubblicazione dell'opera, unitamente al volume *La filosofia di Gioberti*, che ne costituiva «il presupposto» e «il fondamento»⁸⁸⁷, l'autore chiariva che lo studio di Gioberti apre al vero risultato della critica della storia del pensiero italiano, che, «considerato in se stesso e nella sua intima connessione col pensiero europeo» nelle lezioni tenute all'Università di Napoli, «è come una naturale introduzione alla seconda opera di maggior mole: la *Filosofia di Gioberti*»⁸⁸⁸, con la quale Spaventa, una volta conseguita l'Unità italiana, continuò a perseguire lo scopo della formazione di «un'Italia che duri: non un'Italia immaginaria, pelasgica, scolastica, e che so io, ma un'Italia storica: un'Italia, che abbia il suo degno posto nella vita comune delle moderne nazioni»⁸⁸⁹. Il problema fondamentale dell'assenza di una unità filosofica italiana, che Spaventa aveva rincorso sin dai *Pensieri sull'insegnamento della filosofia* del 1850, richiedeva, ora più che mai, che si considerasse «non il nudo risultato, ma tutto il processo del pensiero» italiano, che risultava ancora «spezzato, impedito, e *dommatico*»⁸⁹⁰ a causa della mancanza di una sintesi capace di tenerne insieme lo sviluppo e di evidenziarne il carattere costitutivo, perché «questo pensiero non solo non si oppone al pensiero europeo,

⁸⁸² B. Spaventa, *Epistolario*, cit., p. 159: lettera a Silvio Spaventa del 14 ottobre 1858.

⁸⁸³ Ivi, p. 164: lettera a Silvio Spaventa del 6 gennaio 1859.

⁸⁸⁴ Ivi, p. 186: lettera a Silvio Spaventa del 30 ottobre 1859.

⁸⁸⁵ M. Mustè, *Spaventa e Gioberti*, cit., p. 140.

⁸⁸⁶ B. Spaventa, *Introduzione e Prolusione alle lezioni di filosofia nella Università di Napoli, 23 novembre - 23 dicembre 1861*, Stab. tip. di Federico Vitale, Napoli 1862. Il volume è stato ristampato da Gentile nel 1908 e, in terza edizione, nel 1926 sempre per Laterza a Bari con il titolo *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*. L'edizione gentiliana del testo è raccolta in B. Spaventa, *Opere*, vol. II, cit., pp. 405-719.

⁸⁸⁷ B. Spaventa, «Avvertenza» a *La filosofia di Gioberti*, cit., p. v.

⁸⁸⁸ *Manifesto* di B. Spaventa, *La filosofia di Gioberti*, vol. I, cit., ristampato in G. Gentile, *Bertrando Spaventa*, cit., pp. 206-208, e riprodotto nella *Bibliografia*, a cura di I. Cubeddu, in B. Spaventa, *Opere*, vol. III, cit., pp. 912-914: 914.

⁸⁸⁹ B. Spaventa, *Logica e metafisica*, cit., p. 32.

⁸⁹⁰ Ivi, p. 31.

ma concorda schiettamente con esso», dal momento che, come evidenziò nel manifesto sul volume giobertiano:

Campanella e Bruno sono i precursori di Cartesio e Spinoza (e in parte di Locke e Leibniz); che Vico, esigendo una nuova Metafisica e fondando la filosofia della storia, anticipa il nuovo antropologismo, quello che il Gioberti chiama trascendente e identico al vero ontologismo; che Galluppi, Rosmini e Gioberti rappresentano in Italia questo nuovo indirizzo; e che Gioberti specialmente non è, come si crede, l'antitesi di tutta la filosofia moderna, ma differisce dall'ultimo gran filosofo europeo in tutt'altro che nel vero principio, metodo e risultato della sua filosofia⁸⁹¹.

Esagerando la portata della critica che nella giovinezza aveva rivolto alle filosofie italiane di epoca contemporanea⁸⁹², nella «confessione» esposta nella prefazione del 1867 ai *Principii di filosofia* Spaventa volle rimarcare il valore del pensiero italiano del tempo presente, evidenziandone la novità rispetto allo «stereotipo» che gli «servì come di base e norma per parecchi anni e per ogni occorrenza». L'obiettivo a cui mirare ora era dunque evidenziare la grandezza del risultato a cui la filosofia italiana è giunta al termine dell'intero processo speculativo di epoca moderna, grazie alla filosofia di Gioberti, il cui «intuito» rappresenta l'«infinita potenzialità del conoscere, e quindi la *vera unità dello spirito*, desiderata da Vico»⁸⁹³. In tal modo, Spaventa poté dichiarare di vedere finalmente «continuato anche in Italia quel filo» della «tradizione» filosofica italiana, che prima gli era parso «rotto da più secoli, e ripigliato soltanto in altre contrade»⁸⁹⁴. E poté anche ricavare la certezza, necessaria per configurare la coscienza della vera identità della nazione, di sapersi «ora nello stesso grado a cui era salita la coscienza degli altri popoli moderni»⁸⁹⁵, seppure, come evidenziò al termine delle dieci lezioni napoletane, nel segno di una «profonda differenza» tra il «nudo risultato», a cui il pensiero italiano si è elevato grazie a Gioberti, e «tutto il processo del pensiero» necessario a compiere questa elevazione; perché in Italia, come tornò a ribattere, «cheché si voglia dire in contrario, manca il vero processo storico; da Bruno e Campanella a Vico vi ha, storicamente, quasi un salto; e similmente da Vico a Gioberti»⁸⁹⁶.

Nella individuazione delle tappe fondamentali della strada percorsa dal pensiero italiano nel corso dell'età moderna, fu fondamentale, dall'inizio, l'interpretazione del pensiero di Bruno, non soltanto perché su di essa si innescò, come si è visto, la caratteristica lettura della filosofia moderna, prima soltanto europea e poi anche italiana, ampliandosi via via grazie all'inclusione dei filosofi italiani di età contemporanea, ma

⁸⁹¹ Manifesto di B. Spaventa, *La filosofia di Gioberti*, cit., p. 914.

⁸⁹² Nei *Frammenti di studi sulla filosofia italiana del secolo XVI* del 1852, come ricorda nella prefazione ai *Principii di filosofia* pubblicati nel 1867, Spaventa aveva concluso che tutte le maniere di filosofare presenti in Italia nel tempo presente «negano l'idea dello spirito come una cosa medesima colla libertà, anzi la libertà stessa; negano la natura assoluta del pensiero, la cui essenza e dialettica è la essenza e dialettica stessa dell'essere; negano la medesimezza della natura divina e della natura umana, e perciò rigettano il principio del mondo moderno; negano la scienza». La filosofia di Gioberti, in particolare, era stata ricondotta a una forma di «realismo giudaico, filosofia mosaica», che nega l'idea stessa della «scienza» e, con essa, «l'idea dello spirito come una cosa medesima colla libertà, anzi la libertà stessa», «la natura assoluta del pensiero, la cui essenza e dialettica è la essenza e la dialettica stessa dell'essere», «la medesimezza della natura divina e della natura umana», ossia «il principio del mondo moderno» (B. Spaventa, *Logica e metafisica*, cit., pp. 26-27).

⁸⁹³ B. Spaventa, *Logica e metafisica*, cit., p. 30.

⁸⁹⁴ *Ibid.*

⁸⁹⁵ *Ibid.*

⁸⁹⁶ B. Spaventa, *Carattere e sviluppo della filosofia italiana dal secolo XVI sino al nostro tempo. Lezioni*, cit., p. 609.

anche perché quella stessa lettura condizionò in maniera decisiva l'interpretazione del pensiero di Spinoza, nel quale Spaventa rintracciò l'origine del «sistema della *causalità*», cioè del processo e della «mediazione», sia pure non ancora istituita nei termini peculiari nei quali successivamente la istituì Hegel nella *Fenomenologia*, dove viene esposto il principio fondamentale della dialettica, per il quale «la verità è come una regola, e questa regola non preesiste a ciò che si vuol misurare, ma *nasce* da questo, è *risultato* (causa sui)», ossia «non è qualcosa di puramente immediato, ma essenzialmente generazione di sé stessa – generazione, che è ad un tempo la prova della verità, la cui essenza è di *provare sé stessa*, il cui *essere* è il suo *provare sé stessa*». «Tale è», come chiarì, «la natura dello spirito, del pensiero: *immediato mediato*»⁸⁹⁷. Il testo che maggiormente guidò Spaventa nelle sue riflessioni fu senza dubbio le *Lezioni sulla storia della filosofia* di Hegel, sebbene la sua interpretazione si distanziava, e su un punto centrale, da quella del filosofo tedesco, il quale aveva concepito la sostanza spinoziana come «quel medesimo che gli Eleati chiamano *ὄν*», ossia come il luogo dell'immobilità dell'essere e di «determinazione generale, e quindi astratta, dello spirito»⁸⁹⁸. Ciò che Spaventa traeva da Hegel, come rese esplicito nella lettera al fratello Silvio dell'11 ottobre 1857, era piuttosto il modello di una «fenomenologia», da applicare alla concreta successione storica dei sistemi filosofici italiani, i quali, ordinati per gradi secondo la loro successione storica, tralasciano «così la *totalità* delle forme, come il *processo* di queste forme», e in tal modo non consentono alla coscienza di elevarsi «al sapere assoluto, giacché questo presuppone e quella totalità e quel processo; o, se questa elevazione si fa, essa è tutta *esterna*, cioè non è elevazione»⁸⁹⁹. Una volta individuato, «mediante la storia», il risultato del processo che in Italia conduce al «vero cielo della scienza», occorre abbandonare la prospettiva stessa della coscienza storica, la quale, «al far de' conti, non è un risultato scientifico, ma un semplice fatto, che nasce necessariamente da altri fatti» (di cui «il primo è la posizione cartesiana»), e approdare alla prospettiva del sapere universale e autocosciente della coscienza che fa «*esperienza* di se stessa» e che si *sa* «come una», ossia «che apparisca come risultato del processo della coscienza stessa e in se stessa, e non già del semplice processo storico»⁹⁰⁰.

Tale fu la direzione del percorso che ebbe inizio dopo gli importanti studi iniziali sul pensiero italiano del Rinascimento e sulle sue relazioni con la filosofia europea di età moderna, in seguito ai quali individuò quel decisivo nesso fra Bruno e Spinoza che lo indusse a rilevare, in quest'ultimo, il «sistema della *causalità*» e della spiritualità della sostanza, sia pure, come si è detto, non ancora giustificata nei termini peculiari della successiva dialettica di Hegel. Un primo e fondamentale risultato della strada intrapresa da Spaventa fu quello conseguito nel saggio *La filosofia di Kant nella sua relazione colla filosofia italiana*, scritto come sappiamo nel 1856, ma pubblicato dall'autore nel 1860, come estratto della voce *Kant* scritta per la «Nuova Enciclopedia Popolare» di Torino. In questo scritto avvenne infatti la «scoperta» di cui poi parlò al fratello Silvio nella lunga lettera del 13 luglio 1857, illustrando la peculiare connessione rintracciata tra le dottrine dei filosofi italiani di epoca contemporanea e la *Fenomenologia* hegeliana: il «punto d'appoggio per tutta la critica» del pensiero italiano del tempo presente era stato finalmente trovato. Tale fu il modo per interpretare il significato dell'«*intuito*», nel quale,

⁸⁹⁷ B. Spaventa, *Epistolario*, cit., p. 142: lettera a Silvio Spaventa del 13 luglio 1857.

⁸⁹⁸ G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, vol. III.2, *La filosofia moderna*, La Nuova Italia, Firenze 1945, p. 109.

⁸⁹⁹ B. Spaventa, *Epistolario*, cit., p. 144.

⁹⁰⁰ B. Spaventa, *Carattere e sviluppo della filosofia italiana dal secolo XVI sino al nostro tempo*. *Lezioni*, cit., p. 577.

tanto Rosmini quanto Gioberti, avevano riposto il senso della verità, considerando la nuda «riflessione come una cosa secondaria e inferiore», e arrivando a riconoscere l'«unità immediata» di universale e particolare di cui Hegel aveva parlato all'inizio della *Fenomenologia dello spirito*, descrivendo il carattere iniziale del sapere nella «certezza sensibile», che «è né più né meno che la *percezione intellettuale* di Rosmini» o «la *sensazione* di Galluppi», anch'egli riabilitato dopo la svalutazione iniziale stabilita nel confronto con la dottrina di Rosmini nel saggio del 1856. I riferimenti a Gioberti restano ancora quasi nell'ombra o certamente in secondo piano. Il carattere immediato dell'intuito giobertiano avvicinava il pensatore torinese, più che a Hegel, a Schelling, il quale «comprese Dio come il *primo* e insieme l'*ultimo*, come la pienezza dell'essere *immediatamente* (come insieme natura e spirito)»⁹⁰¹, ossia come unità immediata degli opposti («il primo e l'ultimo immediatamente»), che per Spaventa mette bene in evidenza «il difetto del Gioberti», che appunto «è quello stesso di Schelling; l'impossibilità della *prova scientifica* (mediazione), perché manca la mediazione dove Dio è immediatamente il Primo e l'Ultimo»⁹⁰².

Sul tema, Spaventa sarebbe tornato al termine delle lezioni napoletane sul carattere e sullo sviluppo della filosofia italiana dal secolo XVI al tempo presente, dove chiarì che «il paragone è giusto» solo «se l'intuito non si considera come *innato*, ma come una subitanea elevazione della coscienza volgare al cielo della scienza»⁹⁰³, che è «*idea o ragione conscia di se stessa*»⁹⁰⁴, «cioè quel sapere in cui tutto è chiaro; in cui tutta la realtà è sapere, tutta sapere: trasparenza o *specchialità* assoluta, come dice lo stesso Gioberti»⁹⁰⁵, il quale, reagendo al «*soggettivismo*» di Rosmini⁹⁰⁶, «compie Rosmini, come Fichte, Schelling ed Hegel compiono Kant»⁹⁰⁷, ossia, spiegò meglio:

compendia in sé i momenti anteriori, cioè Galluppi e Rosmini, come Hegel compendia Kant, Fichte e Schelling; anzi – giacché i momenti anteriori al puro conoscere, il cartesianismo e il lockismo, la chiarezza di Bruno, e ora posso dire di tutti i filosofi nostri del Risorgimento, di Campanella, di Telesio, di Cesalpino, di Cremonini, di Zabarella, non si erano spiegati originalmente in Italia, – Gioberti li compendia o meglio riproduce, confusamente e spesso come soltanto coesistenti coi nuovi momenti, coi momenti del puro conoscere. Così l'*intuito* è in sé il puro conoscere, il conoscere assolutamente puro, la possibilità assoluta del conoscere; non è un *fatto*, ma *fare* assolutamente⁹⁰⁸.

Ma la posizione di Gioberti nella storia della filosofia italiana, al tempo della sorprendente individuazione della connessione con la *Fenomenologia* hegeliana, restava ancora in parte oscura, e fu probabilmente questo senso di disagio a spingerlo, verso l'ottobre del 1857, a riprendere la lettura delle opere di Gioberti, ricavandone inizialmente ancora, come si è visto, una forte delusione, che lo portò però a persistere nella sua analisi, fino a rilevare nella dottrina del filosofo italiano perlomeno una «parentela con Spinoza», rintracciabile nel concetto della «creazione», di cui parlò al fratello Silvio nella lettera dell'8 febbraio 1858, avviandosi a trattarne nella «parentesi» sul problema della

⁹⁰¹ B. Spaventa, *Kant*, cit., p. 120.

⁹⁰² Ivi, p. 123.

⁹⁰³ B. Spaventa, *Carattere e sviluppo della filosofia italiana dal secolo XVI sino al nostro tempo. Lezioni*, cit., p. 576.

⁹⁰⁴ Ivi, p. 574.

⁹⁰⁵ Ivi, p. 576.

⁹⁰⁶ B. Spaventa, *Kant*, cit., p. 122.

⁹⁰⁷ B. Spaventa, *Carattere e sviluppo della filosofia italiana dal secolo XVI sino al nostro tempo. Lezioni*, cit., p. 573.

⁹⁰⁸ Ivi, pp. 575-576.

cognizione e in generale dello spirito, che nel frattempo aveva avviato, interrompendo, ma soltanto apparentemente, la riflessione da poco iniziata su Gioberti.

Ne uscì, come si è visto, un testo importante, che rappresenta un passaggio fondamentale della vicenda intellettuale di Spaventa. Ma il giudizio su Gioberti, sebbene inquadrato entro un orizzonte di riferimento essenziale, ne risultava ancora sostanzialmente non modificato nella direzione negativa che aveva assunto dalla riflessione dell'ottobre dell'anno precedente. Messo a confronto con la dialettica hegeliana, Gioberti manifestava infatti tutto il suo «anacronismo» nella postulazione di un ente sovrintelligibile, che in definitiva, come è stato recentemente affermato, riproduceva il carattere del noumeno kantiano e lo portava a oscillare tra il «nullismo» (la negazione della realtà degli esistenti) e un puro sensismo, consistente nella semplice presupposizione dell'empirico privo di idealità⁹⁰⁹. In generale, non diversamente da Kant, Gioberti non era consapevole del principio 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»⁹¹⁰. 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»⁹¹¹. E se anche, come ribadì poco dopo, «l'ordine psicologico fonda l'ontologico», in definitiva «l'ontologico annulla il psicologico»⁹¹². A differenza di quanto accadrà nelle lezioni napoletane del 1861-1862, 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 nascondeva 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»⁹¹³. Ma, in generale, la lunga e difficile analisi lasciava fuori Gioberti dalla linea principale della filosofia europea, che si articolava lungo l'asse che da Spinoza portava direttamente a Hegel, «il vero Spinoza», il solo che, come scrisse, «ha compreso veramente Spinoza», risolvendone la contraddizione di fondo e convertendo, perciò, la Sostanza in Soggetto⁹¹⁴.

4. I contenuti della filosofia di Gioberti

La riabilitazione di Gioberti, con cui si chiude un ampio capitolo della meditazione spaventiana, si compì, come si è visto, tra il febbraio e il settembre 1858, nel corso dello studio dei suoi testi, e in particolare degli scritti postumi (soprattutto la *Protologia*), nei quali l'autore rivelava un contenuto «profondamente speculativo» nella sua dottrina, spogliandosi delle imperfezioni iniziali e della contraddizione esistente tra la prima e la seconda forma del suo pensiero. Il fatto curioso, come dichiarò nella lettera a Silvio del 2

⁹⁰⁹ M. Mustè, *Spaventa e Gioberti*, cit., p. 137.

⁹¹⁰ B. Spaventa, *Sul problema della cognizione e in generale dello spirito*, cit., pp. 23 e 26.

⁹¹¹ Ivi, p. 37.

⁹¹² Ivi, p. 64.

⁹¹³ Ivi, p. 40.

⁹¹⁴ Ivi, p. 153.

settembre 1858, è che il compimento della dottrina giobertiana, avviene nella forma dell'autocritica che Gioberti svolge nelle opere postume⁹¹⁵. Sul disegno tracciato da questa autocritica, Spaventa costruirà l'impianto della sua esposizione della filosofia giobertiana, la quale, come chiarì nel manifesto in cui veniva annunciata la pubblicazione dell'opera:

è fatta di maniera, che la vera e nuova forma della filosofia giobertiana apparisca come il risultato necessario della critica della prima: come una nuova posizione, che deriva per una dialettica necessaria dell'antica. Quel ce nella storia della filosofia si vede comunemente solo nella successione de' filosofi, cioè che l'uno compia l'altro risolvendo le contraddizioni del suo predecessore, qui si vede in uno stesso filosofo: Gioberti nella seconda forma non fa che compiere e quasi ricreare sé stesso⁹¹⁶.

Rispecchiando la cesura interna al pensiero di Gioberti, l'opera veniva suddivisa in cinque parti, «delle quali la prima concerne la teorica giobertiana della conoscenza, e le altre quattro il sistema propriamente detto». Se dunque la prima parte svolgeva una funzione introduttiva, esponendo «gli elementi del conoscere secondo Gioberti: intuito, riflessione (psicologica e ontologica), parola, sovrintelligenza», e dimostrando «come il concetto di questi elementi e della loro relazione (il conoscere) cangi e si sviluppi nella mente del Gioberti di maniera, che la teorica sembri una continua contraddizione», nelle seguenti «tre altre parti» veniva esposta «questa contraddizione» e considerato «il sistema nella sua prima forma». Solo «l'ultima parte», che avrebbe occupato l'intero secondo volume, mai scritto, «comprende la soluzione più o meno reale della contraddizione, e la seconda forma del sistema»⁹¹⁷. Solo alla fine, infatti, cioè al termine della composizione del quarto libro, una volta rintracciato, nell'autunno del 1858, il nesso tra la filosofia di Gioberti e lo «spinozismo», poté mettere a fuoco il punto veramente essenziale della sua interpretazione, che avrebbe dovuto costituire l'argomento del quinto libro mai scritto, cioè il rapporto con Hegel, divenuto evidente attraverso la lettura della *Protologia* e delle altre opere postume.

Nel primo libro, a cui era assegnata una funzione introduttiva, chiarì subito il punto centrale della sua interpretazione, che consisteva nella denuncia della «contraddizione» tra il «principio» e il «metodo» della filosofia di Gioberti, «da cui derivano tutte le altre che appaiono nei diversi momenti della conoscenza», «giacché», come chiarì, «principio e metodo sono di tal natura, che l'uno esclude l'altro. Il Principio è l'Assoluto (Dio), come Spirito (l'Ente crea l'esistente e l'esistente ritorna all'Ente), cioè come mediazione o relazione assoluta verso sé stesso. Il metodo è la intuizione immediata, anzi originaria, dell'Assoluto»⁹¹⁸. Il paradosso di una «mediazione assoluta» appresa intuitivamente conduceva di fatto al «*dommatismo*», che «altera il contenuto del principio, e lo determina come Sostanza», nella misura in cui «l'oggetto della conoscenza immediata non può essere l'assoluta mediazione, ma l'essere puramente immediato; non lo Spirito, ma la Sostanza»⁵, e d'altro lato trasforma «l'attività creatrice», che avrebbe dovuto manifestare il momento stesso della mediazione, nel «falso concetto» del movimento della «semplice causalità», in cui «consiste lo *Spinozismo*» di Gioberti, cioè la perfetta analogia con quel

⁹¹⁵ Cfr. B. Spaventa, *Epistolario*, cit., p. 159: «Mi è avvenuto un fatto curioso. Studiando la prima forma del sistema, io aveva notato molte imperfezioni e fatto vedere il modo di compierlo dialetticamente. Ebbene: questo stesso *compimento* trovo nelle Postume: è Gioberti che critica sé stesso».

⁹¹⁶ Manifesto di B. Spaventa, *La filosofia di Gioberti*, cit. p. 914.

⁹¹⁷ *Ibid.*

⁹¹⁸ B. Spaventa, *La filosofia di Gioberti*, vol. I, cit., p. 5.

«sistema della causalità» nel quale Spaventa, fin dagli studi su Bruno, aveva inquadrato l'intera filosofia di Spinoza, qui ripresentata, nella sua «composizione contraddittoria», con «il *misticismo*»⁹¹⁹.

Fu soltanto nel secondo libro che Spaventa, andando oltre il difetto della «pura immediatezza» della forma, da cui dipende «la mancanza di compenetrazione», anzi l'«aperta contraddizione tra la forma (intuito ideale) e il contenuto (principio)», di cui «è viziata» l'intera «esecuzione» del sistema di Gioberti, penetrò a fondo il «contenuto» della formola ideale, che avrebbe dovuto manifestare il momento stesso della «mediazione assoluta» e che invece, secondo il modo di configurare la questione che «prevale nelle prime opere», si risolveva nella presupposizione della «identità immediata del pensiero e dell'essere (del *concetto* e della *cosa*), nel senso assolutamente moderno, che il pensiero determini il suo proprio oggetto; cioè, che il concetto sia tale, che l'esistenza dell'oggetto sia contenuta nel concetto stesso»⁹²⁰. Si trattava, come evidenziai al termine del primo corso di lezioni all'Università di Napoli, della formulazione di «un concetto poco chiaro del proprio principio», il quale implicava il carattere intuitivo, ossia «immediato», della cognizione, «e solo dell'oggetto, senza il soggetto, senza la coscienza di sé. Quindi, non libertà, non intimità, non autonomia dello spirito»⁹²¹. Ma nella presupposizione dell'identità immediata di pensiero ed essere era già implicita l'affermazione della «infinità del conoscere» e, con essa, della realtà come «realtà assoluta», cioè «non come semplice realtà, ma come *compenetrazione assoluta di se stessa*, come realtà cosciente assoluta, come spirito assoluto», nella misura in cui, ammettendo il fondamento epistemologico dell'«*intuito originario*», «Gioberti viene a dire: la nostra potenza del conoscere è infinita; è in sé tutta la realtà come compenetrazione di se stessa, come perfetta trasparenza; e se la potenza non fosse infinita, l'atto, qualunque atto, del conoscere non sarebbe possibile»⁹²².

Il sistema di Gioberti manifestava «tutti e due insieme questi modi d'intendere l'idealità oggettiva» espressa nel «principio» della formola ideale: l'uno, falso e in definitiva prevalente, viziato dal «difetto» del metodo intuitivo, cioè dell'«apprensione dell'Idea in una forma finita, meramente soggettiva, e quindi falsa», che in ultima istanza conduceva al «dommatismo» e, «come conseguenza inevitabile», allo «spinozismo»; l'altro, vero, dove invece, secondo «la tendenza delle *Postume*», «il contenuto è l'idea in quanto *atto creativo*: e non già come semplice efficienza o arbitraria posizione d'un altro, ma come *atto libero e assoluto dell'Ente*», che dunque è «posizione o produzione assoluta di se stesso»⁹²³. Il contenuto della formola ideale, espresso nel «principio» del sistema giobertiano, è dunque l'Idea «tutta moderna» della «idealità oggettiva o assoluta. E, come tale, è o la sostanza assoluta o la mentalità assoluta, secondo che l'intuito è preso per una cognizione immediata, o per la semplice potenza del conoscere», ossia a seconda della vecchia o della «nuova piega della mente di Gioberti», la quale, come un vero e proprio «punto di conversione» speculativa, avviene nelle opere postume. Il «difetto» del primo modo di intendere l'idealità oggettiva consisteva nella pretesa di giustificare la deduzione delle esistenze dalla presunta, e in definitiva presupposta, necessità dell'Ente, il quale, secondo la formulazione della *Introduzione alla filosofia*, «è necessariamente», ossia

⁹¹⁹ Ivi, p. 119.

⁹²⁰ Ivi, p. 123.

⁹²¹ B. Spaventa, *Carattere e sviluppo della filosofia italiana dal secolo XVI sino al nostro tempo. Lezioni*, cit., p. 583.

⁹²² Ivi, pp. 586-587.

⁹²³ Ivi, pp. 593-594.

«rivela se medesimo, e dichiara la propria realtà al nostro pensiero, mediante l'intelligibilità connaturata alla sua essenza e necessaria all'esercizio della virtù cognitiva in ogni spirito creato», senza che «l'intuito» riceva «la notizia dell'Ente» da altro che dall'Ente medesimo, che «viene da noi inteso in quanto si pone, e si pone, in quanto s'intende: l'idealità e la sussistenza s'immedesimano insieme»⁹²⁴. Il problema della formulazione del principio consisteva dunque, per meglio dire, nella pretesa di giustificare l'atto «libero e contingente» della creazione a partire dalla necessità ontologica dell'Ente, il quale «*crea le esistenze*»⁹²⁵, ossia deduce la realtà del creato sul solo fondamento di se stesso, cioè sul presupposto dell'identità di essere e pensiero, «giacché il pensare le cose, come reali, è per Dio effettivamente un crearle»⁹²⁶.

Sul nodo della deduzione, si incentrò, e in definitiva si costituì, il nucleo fondante della critica di Spaventa alla filosofia di Gioberti, nella misura in cui l'esigenza giobertiana di dedurre le esistenze dall'Ente allo stesso Spaventa apparve come un vero e proprio *rovesciamento* del metodo dialettico, e come la negazione del principio moderno della «idealità oggettiva o assoluta», perché, come scrisse, «il pensiero, posto immediatamente come tale (come oggettivo), è pensiero solo in apparenza; in realtà è semplice rappresentazione»⁹²⁷, ovvero «il contenuto immediato» dell'atto intuitivo di apprensione, da cui dipende «la *costruzione* dell'oggetto», non trovando in se stesso il principio o la ragione della sua concreta e reale determinazione, «viene poi distinto e chiarito mediante la riflessione», e la stessa «necessità del pensiero», che costituiva il presupposto fondamentale dell'«organismo necessario dell'idea», si degrada «ad una necessità meramente psicologica», cioè ad una «esplicazione puramente formale» del contenuto medesimo operato dalla riflessione⁹²⁸; sicché «la cosiddetta prova (la scienza)», come si espresse stavolta nella sintesi esposta al termine delle lezioni napoletane del 1861, «non è altro che la esplicazione formale di ciò che si è ammesso già prima nell'*intuito*»⁹²⁹. La specifica «condizione» rappresentata dall'apprensione immediata dell'oggetto del pensiero «rende impossibile», come chiarì, «non solo la deduzione del giudizio», cioè la concreta provenienza dell'esistenza dall'Ente necessario, «ma anche la sua risoluzione nell'unità concreta dell'Idea; giacché la nuova copula, che nasce dalla trasposizione necessaria de' due termini (dall'Ente all'Esistente, dall'Esistente all'Ente), è pur sempre la semplice coesistenza, e i due termini non ostante il ritorno dell'uno all'altro rimangono così differenti come prima»⁹³⁰. Se è così, cioè «se il pensiero è la stessa immediatezza», allora «la realtà non è altro che l'immediato: e il secondo termine, come distinto e fuori del primo, ha rispetto al pensiero una realtà solo immaginaria; esso è reale, solo in quanto è nel primo, cioè in quanto non è distinto dal primo. Così la vera realtà», non diversamente da quanto messo in evidenza sul sistema spinoziano, «è l'assoluta indifferenza, cioè la sostanza»⁹³¹.

Per garantire la deduzione delle esistenze, l'Ente avrebbe dovuto essere inteso non come ciò «il quale, ponendo sé medesimo al cospetto della mente nostra, dice: io sono

⁹²⁴ B. Spaventa, *La filosofia di Gioberti*, vol. I., cit., pp. 162-163.

⁹²⁵ Ivi, p. 182.

⁹²⁶ Ivi, p. 181.

⁹²⁷ Ivi, p. 123.

⁹²⁸ Ivi, p. 124.

⁹²⁹ B. Spaventa, *Carattere e sviluppo della filosofia italiana dal secolo XVI sino al nostro tempo. Lezioni*, cit., p. 593.

⁹³⁰ B. Spaventa, *La filosofia di Gioberti*, vol. I., cit., p. 124.

⁹³¹ Ivi, p. 125.

necessariamente»⁹³², ossia come identità immediata di essere e concetto, ma come «risultato» della «mediazione del concetto o del pensiero oggettivo (già identico all'essere) con se stesso», in virtù della quale mediazione «il concetto o l'idea si pone come il primo reale (la prima cosa) o come il reale assoluto (l'Ente assoluto)»⁹³³. Solo così l'Ente avrebbe acquistato effettiva concretezza, realtà e pienezza ontologica, e non sarebbe stato l'«immediato» e «vuoto» cominciamento della scienza, quel «presupposto necessario della filosofia come sistema», rappresentato della «identità del pensiero e dell'essere», che «esprime la natura del pensiero puro», dalla quale però non è possibile dedurre «la realtà dell'Idea», per la quale, invece, si richiede «la mediazione dell'Idea con sé stessa»⁹³⁴. Se dunque per «principio» si intende la «identità universale e indifferente della natura e dello spirito», ossia «l'Idea come puramente immediata», la scienza non può essere «lo sviluppo necessario e dialettico del pensiero puro», perché «il pensiero puro», come scrisse, «non è né immediato né vuoto, ma come universale e necessario è l'ultimo termine della dialettica della coscienza, e come risoluzione della coscienza ordinaria nel sapere assoluto contiene in sé come idealizzato tutto il reale; il suo oggetto è la verità stessa, l'Idea, o l'essenza delle cose»⁹³⁵. In tal senso, nella scienza si realizza «la vera identità del soggetto e dell'oggetto (la vera unione dell'uomo con Dio)», per la quale si richiede non il presupposto iniziale dell'identità immediata di pensiero ed essere, ma «l'Idea come risultato della propria mediazione», perché «il pensiero sviluppandosi è sempre lo stesso pensiero, e ogni nuova determinazione è il pensiero stesso in questa determinazione», dove ciò che si realizza è «la mediazione perfetta e assoluta del pensiero con se stesso», in cui il pensiero, ripiegandosi su sé medesimo, si determina come «cosa» (essere) e dà oggettività alle proprie determinazioni⁹³⁶. Se, dunque, «per cosa s'intende il reale in generale, il primo concetto è ben diverso dalla prima cosa»⁹³⁷. «In generale la differenza tra *primo* e *principio* è questa stessa differenza», la differenza che intercorre «tra l'Idea come puramente immediata e l'Idea come risultato della propria mediazione»; una «differenza» che, «se per cosa s'intende il reale in generale», diventa massima, perché «l'Idea non è immediatamente reale», ma «la realtà dell'Idea» dipende dall'«attività dell'Idea stessa e presuppone la mediazione dell'Idea con sé stessa»⁹³⁸. Pertanto, solo «se si prende la mediazione come assoluta, si ha il vero principio; cioè l'Idea non più come il semplice reale (l'Ente, la Sostanza, la Cosa, ecc.), ma come la vera realtà, come idealità assoluta (Spirito assoluto)», come è richiesto dall'attività della scienza, dove «il vero è il primo che si pone per attività propria come ultimo e in quanto ultimo come realmente primo o principio»⁹³⁹. L'errore consiste nel prendere per «assoluto, e quindi superiore ad ogni altro concetto, quello che è semplicemente primo», e nel considerare «il primo e l'ultimo come punti opposti, e come solamente tali», senza rendersi conto «che il semplice cominciamento non è il vero, e non è meno del semplice risultato un'astrazione; che il vero è il primo che si pone per attività propria come ultimo e in quanto ultimo come

⁹³² Ivi, p. 171.

⁹³³ Ivi, p. 127.

⁹³⁴ Ivi, p. 129.

⁹³⁵ Ivi, p. 128.

⁹³⁶ Ivi, p. 128-129.

⁹³⁷ Ivi, p. 129.

⁹³⁸ *Ibid.*

⁹³⁹ *Ibid.*

realmente primo o principio»⁹⁴⁰. Questo stesso «errore indusse Rosmini a prendere per assoluto (intelligibile) il puro ente; e lo stesso Gioberti non è immune da tal difetto»⁹⁴¹.

Il giudizio di Spaventa dovette mantenersi tale perlomeno fino alla fine del 1858, quando, al termine di questa laboriosa opera, costruita per confutare e a tratti demolire, il suo intento si era convertito imprevedibilmente nella dichiarazione del nuovo nesso con la filosofia di Hegel, che avveniva «solo nelle ultime sue opere», dove Gioberti «si risolve a determinare espressamente il Vero come la relazione assoluta e l'irrelativo, cioè il puro essere, come identico al nulla»⁹⁴². Ancora per ora, invece, più che a Hegel, la posizione di Gioberti sembrava avvicinarlo a Schelling, secondo un paragone annunciato già nel saggio del 1856 su Kant e la filosofia italiana, e qui ripreso con la variazione significativa che «la riflessione di Schelling non esclude la riflessione, ma la contiene in sé», mentre «l'intuito giobertiano è anteriore alla riflessione, opposto ad essa assolutamente, e perciò in quanto innato e originario è attuale solo come senso»⁹⁴³. Questa rettifica si manterrà sostanzialmente invariata fino alla sintesi sul pensiero di Gioberti esposta al termine delle lezioni napoletane del 1861, dove Spaventa osserva che «il paragone» tra Gioberti e Schelling «è giusto, se l'intuito non si considera come *innato*, ma come una subitanea elevazione della coscienza volgare al cielo della scienza»⁹⁴⁴, ossia come l'azione di «una facoltà speciale di pochi, non universale», da cui dipende il *risultato* della determinazione dell'ente reale e concreto. Più che l'«intuizione intellettuale» di Schelling, dunque, la posizione di Gioberti richiamava la postilla hegeliana dell'«acosmismo» di Spinoza, assunta da Spaventa per indicare l'inadeguatezza di una «creazione» concepita sul «presupposto» dell'«*immanenza*»: sull'idea, cioè, che l'«esistenza» del «concetto» sia «contenuta (immediate) nel concetto stesso», senza la necessaria «elevazione dialettica» del pensiero «all'oggettività del concetto», «cioè a quel cielo in cui ogni concetto contiene in sé l'esistenza del concetto stesso», a cui «lo spirito deve elevarsi per una serie di mediazioni»; dove «lo sbaglio», come scrisse, «non consiste nel dire che noi conosciamo le cose come sono in sé stesse, che l'ordine della conoscenza è identico a quello della realtà; ma nell'intendere per conoscenza non la scienza (che non è niente di puramente immediato), ma lo spirito naturale o la coscienza ordinaria», tra le quali «vi è come un abisso», nella misura in cui se l'esistenza è contenuta nel concetto stesso, come prevede l'«intuito giobertiano» dal carattere «tutto moderno», «ciò non significa che l'immanenza si avveri nello spirito naturale», ossia a livello della semplice «coscienza naturale», che è una forma di sapere immediato che procede sulla base dell'intuito ed è l'opposto della «scienza», la quale, come aveva dichiarato Hegel nella *Fenomenologia*, richiede la *prova* del principio di immanenza e presuppone la «dialettica della coscienza», ossia il processo dello spirito che si innalza al vero e così dimostra la *verità* dell'intuito, «di maniera che l'intuito che ne risulta è insieme vera intimità e vera oggettività (assoluto sapere)»⁹⁴⁵.

Per garantire la deduzione delle esistenze, l'Ente avrebbe dovuto essere conseguito come un «risultato» (alla maniera dell'essere logico hegeliano) e non presupposto nella sua immediatezza. Il processo delineato da Gioberti doveva quindi essere rovesciato: la formola ideale, per essere effettiva, doveva iniziare dalle esistenze, e non dall'Ente. In

⁹⁴⁰ Ivi, p. 130.

⁹⁴¹ *Ibid.*

⁹⁴² B. Spaventa, *La filosofia di Gioberti*, vol. I., cit., p. 130.

⁹⁴³ Ivi, p. 219.

⁹⁴⁴ B. Spaventa, *Carattere e sviluppo della filosofia italiana dal secolo XVI sino al nostro tempo. Lezioni*, cit., p. 576.

⁹⁴⁵ B. Spaventa, *La filosofia di Gioberti*, vol. I., cit., p. 220.

altri termini, nella prospettiva spaventiana, solo il processo *fenomenologico* avrebbe potuto garantire un'autentica mediazione, o meglio una successiva deduzione delle esistenze in quanto *reali*. Un saggio di questo processo venne dato da Spaventa nel secondo libro del volume su Gioberti, nell'*Abbozzo della vera via di dedurre la realtà dell'Ente*, dove tornò a ribadire che «questo processo con tutto il suo contenuto» non può essere appreso dell'«intuito, cioè da uno sguardo immediato e diretto», perché «se l'Intelligibile consiste in una *totalità*, che è essenzialmente processo, non si può apprendere se l'atto apprensivo non è esso stesso una simile *totalità*»⁹⁴⁶. Il «metodo» dell'intuito immediato lasciava cadere la necessità del «contenuto», la cui «verità ed evidenza non è la semplice presenza dell'oggetto innanzi allo spirito, un qualcosa di diverso dallo spirito e che lo spirito trovi *immediatamente* dinanzi a sé», come «un *dato*, un qualcosa si *trova* lì (essere come semplice essere)» e che si *impone* alla coscienza, perché «la verità», come scrisse, «non è nell'*essere*, ma nel contenuto in quanto si dà la sua propria forma e nella forma in quanto si dà il suo proprio contenuto, cioè nella forma assoluta, identica al contenuto assoluto (nel pensare)»⁹⁴⁷; e ciò appunto perché «l'essere come tale», l'essere immediato, «è il primo nel processo, così nella *cognizione*, come nella *scienza* (nella logica)», dove «l'essere è l'indeterminato, e la determinazione suppone il processo», ossia è tale solo in quanto l'essere «*si mostra* come lo *stesso* che il nulla e insieme *differente*, cessa già di essere non intelligibile, e come mediazione di sé con se stesso (come divenire) diventa oggetto del pensiero»⁹⁴⁸. Impostando la determinazione dell'esistente sul presupposto del sapere immediato, Gioberti, dunque, non riusciva a garantire la derivazione delle esistenze dalla «realtà dell'Ente», in quel processo «discensivo» della creazione «per cui l'Ente è il principio o il fondamento identico e universale d'ogni reale», che non poteva essere garantito sul solo fondamento dell'intuito, dove «la verità, l'evidenza, l'intelligibilità non altro è che questa pura immediatezza», una semplice «determinazione, un *materiale* (un contenuto) come tale (cioè una determinazione senza il processo per cui essa è ciò che è)», e «non la *necessità* del contenuto: necessità, che è la forma stessa» e che dipende dalla mediazione del pensiero con se stesso⁹⁴⁹. «Acosmismo», quindi, in quanto incapacità di riconquistare la realtà delle esistenze partendo dalla semplice necessità dell'Ente, e di conseguenza «misticismo», nella misura in cui quella realtà, lasciata in balia della semplice apparenza e del giudizio empirico, poteva essere recuperata, «ora sotto questa, ora sotto quella forma», con il solo supporto delle «immagini», sul piano della rappresentazione religiosa: «tale è il motivo per cui», come scrisse, «Gioberti *trovando* la filosofia come già fatta nell'intuito (tradizione, rivelazione, chiesa), non può assegnare nessuna ragione di ciò che vede, ma dire semplicemente: io *vedo così*»⁹⁵⁰.

Il difetto generale della filosofia di Gioberti consisteva dunque nell'assenza di una fenomenologia, di un «processo», vale a dire, che garantisse «l'elevazione dialettica della coscienza alla scienza»⁹⁵¹, e che fornisse la derivazione concreta delle determinazioni empiriche, cioè di «quelle determinazioni che nella esperienza ci si presentano come arbitrarie e positive», e che il pensiero, in qualità di «*determinazione* attiva di se stesso», «riproduce o piuttosto le produce da sé stesso nella loro connessione necessaria e perciò

⁹⁴⁶ Ivi, p. 180.

⁹⁴⁷ Ivi, p. 181.

⁹⁴⁸ Ivi, p. 182.

⁹⁴⁹ Ivi, pp. 181-182.

⁹⁵⁰ Ivi, p. 184.

⁹⁵¹ Ivi, p. 273.

nella loro verità»⁹⁵². In altri termini, nella prospettiva spaventiana, solo il processo fenomenologico avrebbe potuto garantire un'autentica mediazione, o meglio una successiva deduzione delle esistenze in quanto *reali*. Attraverso lo studio di Hegel, Spaventa era arrivato a conferire il massimo rilievo al percorso ascensivo della coscienza, dall'esperienza al sapere assoluto, descritto nel processo fenomenologico, fino a concepire la stessa deduzione trascendentale delle categorie (la logica) come una specie di ripetizione, sul piano della verità e di una connessione necessaria, della dinamica concreta e progressiva del sapere empirico, dal quale «si leva» e «si sviluppa il pensiero puro», fino al grado più altro della «scienza», senza che per questo si debba dire «che questo pensiero non sia altro che una vuota forma senza contenuto, una ripetizione riflessa di quello che Rosmini mette prima dell'esperienza, un luogo vacuo nel quale sono accolte così, come le esperienza ce le dà, tutte le determinazioni», perché, come si è detto, in qualità di «*determinazione* attiva di se stesso», nella visione di Spaventa, quelle determinazioni dipendono dal pensiero stesso, che le produce in un processo di «autogenesi», ossia di mediazione pura con se stesso⁹⁵³.

Il tema dell'«autogenesi» delle determinazioni, che evocò più volte nei confronti di Gioberti e di Rosmini, implicava dunque la necessità del percorso fenomenologico, e soprattutto la convinzione che il processo giobertiano, in quanto incardinato sull'Ente necessario, non avrebbe potuto garantire la realtà degli esistenti e, in generale, la distinzione. «Il che vuol dire in altri termini», come chiarì, «il pensiero puro essere impossibile, impossibile la deduzione dialettica delle determinazioni ideali nella sfera del puro pensiero, e ciò che si chiama deduzione dialettica non essere che una continua intrusione di elementi o intuizioni tolte dall'esperienza»⁹⁵⁴, nella misura in cui «mancando la necessità, cioè la forma, e l'intelligibilità consistendo nella semplice immediatezza, l'apprensione si riduce a mero *sensu* del reale, cioè non ha che un valore soggettivo, non ontologico»⁹⁵⁵, e «la filosofia è così un *copiare* un originale già fatto, senza comprendere l'intima essenza, cioè il *fare* di cui il *fatto* è il risultato»⁹⁵⁶. Solo in quanto «si *mostra* come lo *stesso* che il nulla e insieme come *differente*», come si è visto, il puro essere (l'oggetto dell'apprensione immediata), che «come tale non è davvero intelligibile, appunto perché è il primo nel processo, così nella *cognizione*, come nella *scienza* (nella logica)», per Spaventa, «cessa di essere non intelligibile, e come mediazione di sé come sé stesso (come divenire), diventa oggetto del pensiero», ossia si determina per ciò che esso è realmente, senza trarre le determinazioni dall'esterno, da una realtà che non gli appartiene e che al tempo stesso lo costituisce condizionandone l'essenza; e in tal senso «è l'essere trasfigurato»⁹⁵⁷, ma trasfigurato per un'energia che gli appartiene e lo costituisce in quanto astratto. Tale fu il significato della svolta compiuta da Gioberti nelle opere dell'ultimo periodo, secondo cui, ponendo rimedio al difetto dell'assenza di una fenomenologia, da cui derivava la mancanza di realtà, di concretezza e di storia del suo congegno filosofico, egli arrivava a conferire alle stesse esistenze quella energia soggettiva, quella capacità di muoversi, per propria forza, nella direzione ascensiva dell'Ente, e di conquistare, per questa stessa via, la concretezza del vero essere, unito e insieme differente al nulla che lo costituisce in quanto tale; una svolta che però, come si

⁹⁵² Ivi, p. 295.

⁹⁵³ *Ibid.*

⁹⁵⁴ Ivi, p. 293.

⁹⁵⁵ Ivi, p. 181.

⁹⁵⁶ Ivi, p. 185.

⁹⁵⁷ Ivi, p. 182.

è detto, arrivò tardiva, e che Spaventa si limitò a segnalare in alcuni passaggi della sua opera evidentemente aggiunti all'ultimo, quando la struttura critica dell'opera era già stata stabilita e dispiegata in tutti i momenti fondamentali. Lo fece, in particolare, nell'Avvertenza del 1863, annunciando il «secondo tomo» dell'opera, nel quale avrebbe esplicitato il «risultato positivo» di tutta la ricerca, arrivando a superare «il paragone tra Gioberti e Spinoza» con quello, ulteriore e del tutto diverso, «tra Gioberti e Hegel». E lo ribadì, ancora, alla fine del primo libro, dopo la completa riduzione del giobertismo allo spinozismo, quando affermò che «la risoluzione vera dello Spinozismo prevale nelle Opere postume e si trova solo come germe nelle prime Opere (Introduzione ed Errori), dove si mescola in modo bizzarro colla rappresentazione religiosa»⁹⁵⁸. Lo scrisse poi, in maniera conclusiva, nel quarto libro, alla fine del primo capitolo, dove, rinviando di nuovo al «progresso dell'Opera» nel progettato secondo volume, affermò che il principio della creazione, che è «unità dell'analisi e della sintesi», «apparisce nella sua vera luce solo nelle Postume; nelle quali la identità o l'intimità è concepita come concreta, cioè tale che contiene in sé come momento necessario la differenza, e Dio come attività infinita che preoccupa e presume in sé il mondo»⁹⁵⁹.

Chiarito nell'immedesimazione immediata di Ente ed esistenza, e nel conseguente difetto di concretezza e realtà dell'atto creativo, il problema fondamentale della filosofia di Gioberti, il punto centrale dell'argomentazione di Spaventa si era spostato gradualmente, e in maniera definitiva, sul nodo hegeliano del cominciamento e del rapporto tra fenomenologia e logica, vale a dire della *prova* dell'«identità del reale e dell'ideale come la vera realtà dell'Ente», che consente di ovviare al problema del dogmatismo e della determinazione empirica della «realtà», e di mostrare «come l'Idea si differenzia in sé stessa» e così «diventa oggetto del pensiero», negando la «pura immediatezza» che ne determina il carattere iniziale e che rende l'inizio del processo, «così nella *cognizione*, come nella *scienza* (nella logica)», equivalente al nulla, «e il nulla è appunto il non intelligibile»⁹⁶⁰. Un primo modo di rispondere al problema era stato individuato da Spaventa, come si è visto, nel congegno speculativo dell'ultimo Gioberti, il quale arrivò a concepire speculativamente la realtà dell'Ente, ammettendone, in qualità di assoluto fondamento del reale, la *distinzione* e perciò la *mediazione* di sé con sé, che avrebbe conferito concretezza all'atto creativo, nel quale l'Ente stesso si sarebbe convertito, conseguendo così la realtà assoluta dello spirito manifestata nella scienza. Da questa stessa riflessione avrebbe anche avuto avvio quel nuovo corso della meditazione di Spaventa, che lo avrebbe condotto di lì a poco alla riforma della dialettica, formalizzata nella memoria accademica del 1863 *Le prime categorie della logica di Hegel*, che compose subito dopo la pubblicazione del primo volume sulla filosofia di Gioberti. Prima di arrivare a questo, ossia tra la fine della stesura e la pubblicazione del volume giobertiano, la lunga e faticosa riflessione sulla filosofia del pensatore torinese gli consentì di tracciare un primo, importante bilancio degli studi sin lì condotti, che espone al termine delle lezioni napoletane del 1861 (nella «lezione decima»: *Epilogo e conclusione*) e che consiste nell'«aver dimostrato, che la nostra filosofia e la filosofia europea hanno avuto lo stesso progresso, più o meno, e lo stesso risultato», e che dunque «il carattere e lo sviluppo della nostra filosofia dopo il Risorgimento è quello stesso della

⁹⁵⁸ B. Spaventa, *La filosofia di Gioberti*, vol. I., cit., p. 119.

⁹⁵⁹ Ivi, p. 479.

⁹⁶⁰ Ivi, p. 181.

filosofia europea»⁹⁶¹. E questo perché, come era giunto a definire al termine della lunga e travagliata elaborazione sulla filosofia di Gioberti, e come poté quindi ribadire, in maniera più concisa e risoluta, al termine del primo corso di lezioni tenuto all'Università di Napoli, «la vera Idea giobertiana», che si poteva apprendere dalla svolta compiuta dal filosofo nelle opere postume, «non è l'essere, ma il creare; non l'Ente, ma lo Spirito»⁹⁶²; e ciò perché la realtà dell'Ente si fonda sulla distinzione e sull'energia del negativo, che conferisce all'Ente stesso la libertà dell'atto creativo, di cui la filosofia è «riproduzione fedele», cioè «essa stessa dialettica» e dunque, «a suo modo, creare», ossia non più «un copiare un originale già fatto, senza comprendere l'intima essenza, cioè il fare di cui il fatto è il risultato»⁹⁶³. L'orizzonte della verità, che il sapere consegue hegelianamente al termine «della esperienza che la coscienza fa di se stessa»⁹⁶⁴, non è altro che «il vero pensare: la scienza», ossia «la pienezza dell'atto creativo: la realtà assoluta dello spirito»⁹⁶⁵, che il pensiero consegue al termine della «elevazione dialettica dal sapere apparente all'assoluto», e che la coscienza, ossia il pensiero stesso nel suo grado iniziale, compie senza cessare «mai di essere esperienza in generale», ma facendosi «sempre più ricca», e conquistando infine le vette del «pensiero puro», nel quale «lo spirito rientra in sé e diventa scienza», e così realizza «la vera esperienza»⁹⁶⁶, l'esperienza che il pensiero fa di se stesso come il vero essere, come l'essere che *diviene*. «Questa presenza del pensiero», la presenza del pensiero nella struttura stessa dell'essere, «è la dialettica»⁹⁶⁷, il movimento del pensiero che si svolge e che, svolgendosi, si determina come l'essere dell'essere, come il principio stesso del reale, un «principio», come aveva evidenziato fin dagli *Studii sopra la filosofia di Hegel* del 1850:

che ritorna continuamente in se medesimo e si compie e si realizza in ogni sua forma successiva, ossia, come si esprime lo stesso Hegel, *diviene*: tal che può dirsi brevemente, che non è fatto, ma si fa. Per modo che la vita e la realtà sua non consiste nella immobilità dell'esistenza, ma in un progresso dialettico; e per questa ragione il metodo si identifica col movimento dell'essere. È questo il fondamento della dottrina hegeliana⁹⁶⁸.

Non, quindi, «la semplice presenza dell'oggetto innanzi allo spirito», il «semplice essere» o «mero oggetto»: il principio della scienza, ossia del sapere universale e necessario («verità ed evidenza»), è «l'oggetto o l'essere *trasfigurato*, come dice Hegel; l'oggetto che è presente allo spirito in quanto lo spirito è presente in esso, è presente come *pensiero*»⁹⁶⁹, ossia l'essere nella sua vera forma, nel *divenire*.

5. Bilancio e prospettive sul pensiero italiano contemporaneo

A suo modo, e soprattutto negli scritti postumi, Gioberti era giunto a questa stessa conclusione. Eppure, per Spaventa, ciò avveniva ancora nel segno di «una profonda

⁹⁶¹ B. Spaventa, *Carattere e sviluppo della filosofia italiana dal secolo XVI sino al nostro tempo. Lezioni*, cit., p. 605.

⁹⁶² Ivi, p. 608.

⁹⁶³ B. Spaventa, *La filosofia di Gioberti*, vol. I., cit., p. 184.

⁹⁶⁴ Ivi, p. 294.

⁹⁶⁵ B. Spaventa, *Carattere e sviluppo della filosofia italiana dal secolo XVI sino al nostro tempo. Lezioni*, cit., p. 609.

⁹⁶⁶ B. Spaventa, *La filosofia di Gioberti*, vol. I., cit., p. 294.

⁹⁶⁷ Ivi, p. 181.

⁹⁶⁸ B. Spaventa, *Studii sopra la filosofia di Hegel*, cit., p. 225.

⁹⁶⁹ B. Spaventa, *La filosofia di Gioberti*, vol. I., cit., p. 181.

differenza, quando si considera non il nudo risultato, ma tutto il processo del pensiero»⁹⁷⁰. Sebbene, infatti, «il grado, a cui è giunto in Gioberti il pensiero italiano, è lo stesso del pensiero tedesco in Hegel», «in Italia, checché si voglia dire in contrario, manca il vero processo storico» e «i due indirizzi di pensiero della speculazione dopo Cartesio si sviluppano originalmente fuori d'Italia, e il nuovo problema del conoscere è il campo chiuso della filosofia tedesca»⁹⁷¹. Se, infatti, Bruno, Campanella e Vico erano stati precursori originalissimi, Galluppi, Rosmini e Goberti «seguono una via già tenuta, per non dire aperta e spianata da altri, e sono costretti dalla forza stessa delle cose ad essere imitatoti e ripetitori, anche quando dicono di fare il contrario»⁹⁷². Certo, aver chiarito il risultato conseguito dalla filosofia di Gioberti, come Spaventa dichiarò nella prefazione del 1867 ai *Principii di filosofia*, conferì al suo animo un po' di pace, «o almeno non fu più così scontento come negli anni passati». Finalmente, infatti, grazie a questo risultato, poté vedere «continuato anche in Italia quel filo della tradizione» che prima gli era parso «rotto da più secoli, e ripigliato soltanto in altre contrade»: «come italiano», chiarì, «io mi trovavo e mi sapevo ora nello stesso grado, a cui era salita la coscienza degli altri popoli moderni»⁹⁷³. Ma, come ribadì con decisione in questa stessa circostanza, in forza della *profonda differenza* riscontrata «tra i due gradi» culminanti del progresso filosofico europeo, il suo «ottimismo o contento non era assoluto»⁹⁷⁴. Spaventa dichiara di sapere molto bene «che questo discorso non piace», ma gli italiani sono «arrivati tardi, dopo essere stati i primi»; e il tentativo di configurare l'originalità della tradizione filosofica italiana sull'assenza di una relazione con l'esterno e sulla mancanza di un nesso con il percorso complessivamente svolto della filosofia anche fuori dall'Italia, risultava viziato da un «falso concetto dell'originalità»⁹⁷⁵, che in definitiva impoveriva, invece di arricchire, l'immagine che si poteva ottenere della filosofia italiana, la cui grandezza si fonda sull'essersi svolta, nei suoi principi più costitutivi ed essenziali, nell'orizzonte «sovranazionale» del pensiero, diventando patrimonio dell'umanità e determinando in tal modo la grandezza di ogni singolo momento del suo sviluppo o «circolazione», dagli albori del pensiero moderno (dischiusi dal pensiero dei filosofi italiani del Rinascimento) fino alla filosofia di Hegel, «il sistema più vasto e compiuto della scienza moderna», il quale, proprio per il suo originario e costitutivo nesso con la filosofia italiana, risulta essere quello «che ha maggiore connessione con la nostra tradizione»⁹⁷⁶. Mentre, dunque, «il processo del pensiero tedesco è naturale, libero, consapevole di sé, in una parola, *critico*», «quello del pensiero italiano è spezzato, impedito e *dommatico*». Per questo, ora che «l'Alemagna è entrata in un nuovo periodo critico, più ampio e vigoroso del precedente, e al quale succederà una nuova costruzione del reale», è necessario che gli italiani si guardino attorno e vedano che cosa hanno fatto e stanno facendo gli altri. «Solo così», chiarì, «noi faremo nel mondo del pensiero, come abbiam quasi fatta nel mondo politico, un'Italia che duri, non un'Italia immaginaria, pelagica, pitagorica, scolastica, e che so

⁹⁷⁰ B. Spaventa, *Carattere e sviluppo della filosofia italiana dal secolo XVI sino al nostro tempo. Lezioni*, cit., p. 609.

⁹⁷¹ *Ibid.*

⁹⁷² *Ibid.*

⁹⁷³ B. Spaventa, *Logica e metafisica*, cit., p. 30.

⁹⁷⁴ *Ibid.*

⁹⁷⁵ B. Spaventa, *Carattere e sviluppo della filosofia italiana dal secolo XVI sino al nostro tempo. Lezioni*, cit., p. 610.

⁹⁷⁶ B. Spaventa, *Studi sopra la filosofia di Hegel*, cit., pp. 216-217.

io, ma un'Italia storica: un'Italia che abbia il suo degno posto nella vita comune delle moderne nazioni»⁹⁷⁷.

Occorreva, più precisamente, tornare a esercitare quella *libera* carica speculativa che aveva caratterizzato l'opera dei filosofi italiani del secolo decimosesto, riagganciandosi, in tal modo, all'opera della «*restaurazione delle scienze*», con la quale si aprì, in Italia, l'età moderna dopo quella medievale: «una rivoluzione», chiarì Spaventa parlando dall'ateneo di Modena il 25 novembre 1859 nella prolusione al corso di diritto pubblico che era stato invitato a tenere in quell'anno, «non solo nelle scienze stesse, ma anche nelle arti e nella forma della vita pratica»; «insomma una rivoluzione compiuta di tutta la intuizione spirituale dell'universo»⁹⁷⁸. E occorreva farlo ora, nel momento in cui si decidevano le sorti della rivoluzione d'Italia, perché, come affermò il 4 gennaio 1860 nella lezione inaugurale al corso modenese di filosofia del diritto, «la coscienza del diritto nazionale si fonda sulla coscienza del diritto umano, del diritto dell'uomo come uomo», e lo Stato, che è «la vera realtà del diritto», non può costituirsi se prima non si consegue la coscienza del diritto umano: «non dell'uomo astratto e immaginario né dell'uomo di un dato tempo o di un passato irrevocabile, ma dell'uomo quale lo comprende la ragione»⁹⁷⁹, e che, in qualità di «spirito libero e conscio di sé», «è una immagine di Dio», «perché, come Dio, si fa sé medesimo»⁹⁸⁰. «Ho appena bisogno di notare, che questa *autoctisi* è la stessa libertà umana nel suo schietto significato, e che l'organo infaticabile di questa libertà, anzi la libertà stessa, è il pensiero, la libera riflessione dell'uomo sopra sé stesso. Chi non pensa non è libero, e dove non è libertà non è pensiero»⁹⁸¹. Ciò che manca agli italiani, dunque, aldilà della «nazionalità naturale», che nessuno può togliere loro, «è la nazionalità come unica persona, viva, libera e potente: la nazionalità politica», che si costituisce grazie alla coscienza della vera essenza e dignità dell'essere umano, alla coscienza della libertà e del diritto assoluto della persona umana.

La ricerca di Spaventa non poteva, quindi, dirsi veramente conclusa se prima la coscienza filosofica italiana non avesse maturato il suo *carattere* proprio ed essenziale, «quello stesso di tutta la filosofia moderna, essenzialmente diverso dal carattere dell'antica: cioè la ricerca del principio di ogni cosa non nella assoluta oggettività, materiale o ideale, ma nella mente assoluta»⁹⁸²; un carattere espresso in maniera finalmente chiara e definitiva nella filosofia di Gioberti: «essa sola», come ribadì di lì a poco nella prolusione alle lezioni di storia della filosofia letta il 30 aprile 1860 all'università di Bologna, nella quale ripercorse l'intero corso della filosofia italiana dal secolo sedicesimo fino al tempo presente (che poi, come sappiamo, diventerà oggetto delle lezioni all'università di Napoli del 1861), «è la esplicazione, la opposizione e

⁹⁷⁷ B. Spaventa, *Carattere e sviluppo della filosofia italiana dal secolo XVI sino al nostro tempo. Lezioni*, cit., p. 610.

⁹⁷⁸ Il testo della prolusione modenese, inizialmente rimasto inedito fra le carte spaventiane, ereditate, alla morte del maestro, da Sebastiano Maturi, fu pubblicato da Augusto Guzzo nel «Giornale critico della filosofia italiana» del 1924 (vol. V, pp. 280-296), e successivamente riprodotto, senza le aggiunte interlineari e marginali riferite da Guzzo nelle note alla sua edizione del testo, nel volume B. Spaventa, *Unificazione nazionale ed egemonia culturale*, a cura e con introduzione di G. Vacca, Laterza, Bari 1969, pp. 194-205; il luogo citato si trova ivi, p. 197.

⁹⁷⁹ B. Spaventa, *Lezione proemiale al corso di filosofia del diritto letta il 4 gennaio 1860 nell'Università di Modena*, in *La filosofia del Risorgimento. Le prolusioni di Bertrando Spaventa*, cit., p. 65.

⁹⁸⁰ Ivi, p. 60.

⁹⁸¹ Ivi, p. 50.

⁹⁸² B. Spaventa, *Carattere e sviluppo della filosofia italiana dal secolo XVI sino al nostro tempo. Prolusione alle lezioni di storia della filosofia nell'Università di Bologna (1860)*, cit., p. 329.

finalmente l'unità dei due momenti della mente assoluta, cioè la oggettività e la soggettività infinita: la realtà vivente della natura e l'autonomia della coscienza umana»⁹⁸³, e quindi «corrisponde allo spirito del tempo; essa sola riassume a compendia in se stessa tutti i momenti gloriosi della filosofia italiana; essa sola rimette la nostra filosofia nella vita comune della filosofia europea; essa sola può restituire alla speculazione italiana quella libertà e quella gloria che le compete, diventando una filosofia nazionale»⁹⁸⁴. Soltanto Gioberti, dunque, arrivò a concepire, in Italia, la scienza alla luce del «principio di creazione», cioè dell'«idea infinita come sviluppo di sé stessa o come relazione assoluta verso sé stessa»⁹⁸⁵, facendo così rivivere e inverando «ciò che vi ha di grande e immortale nel filosofo di Nola», ossia «il concetto della infinità reale di Dio o della rivelazione divina come natura»⁹⁸⁶. La ragione, infatti, coincide con la totalità delle determinazioni del reale, che essa, in qualità di assoluta mediazione, riproduce o piuttosto produce da sé stessa nella loro connessione necessaria e perciò nella loro verità, «di maniera che la differenza fra il conoscere divino e l'umano è solo quella tra atto e potenza; ma il contenuto del conoscere è lo stesso», perché «Dio non è altro che l'idea del mondo nella sua assolutezza, e il mondo è l'idea divisa e moltiplicata. Così Gioberti riproduce, ma perfezionandolo, e risolvendolo in un principio più alto, il realismo di Bruno; e d'altra parte fonda la nuova metafisica, desiderata da Vico»⁹⁸⁷: infatti, «l'essenza dello spirito non è più la contemplazione dell'ente, ma la conoscenza dello spirito che crea lo spirito» e che determina l'essere come «l'atto stesso onde egli vede il suo prodursi»⁹⁸⁸. Questo risultato è il nucleo vero della filosofia di Gioberti, nonché «l'ultimo grado della nostra speculazione», sul quale occorre interrogarsi per promuovere il vero insegnamento della filosofia in Italia, tornata a corrispondere «allo spirito del tempo»⁹⁸⁹. L'esortazione che ne derivava, rivolta in modo particolare ai «giovani studiosi», era di affrontarne lo studio «*liberamente*», e cioè *criticamente*, considerandola, piuttosto che un «sistema», un «principio», uno stimolo a superarla e a esercitare quella «divina attività creativa», in cui si esprime la vera «libertà o il diritto assoluto dello spirito»⁹⁹⁰. Su questo stimolo fondamentale, Spaventa ritornerà nell'epilogo del corso napoletano del 1861, in riferimento, questa volta, alla filosofia di Hegel, perché sebbene, come dichiarò, «nessun filosofo ha spiegato il conoscere, e così risolto il problema della logica (il sistema delle categorie)», ciò non vuol dire «che la logica di Hegel sia la logica perfetta, assoluta; che la sua filosofia sia l'ultima parola dello spirito speculativo; che dopo Hegel noi non dobbiamo far altro che ripetere o commentare macchinalmente le sue deduzioni come tante formole sacramentali»⁹⁹¹.

⁹⁸³ *Ibid.*

⁹⁸⁴ *Ivi*, p. 331.

⁹⁸⁵ *Ivi*, p. 327.

⁹⁸⁶ *Ivi*, pp. 302-303.

⁹⁸⁷ *Ivi*, p. 327.

⁹⁸⁸ *Ivi*, pp. 330-331.

⁹⁸⁹ *Ivi*, pp. 331: «Essa sola», afferma Spaventa in riferimento alla filosofia di Gioberti, «corrisponde allo spirito del tempo; essa sola riassume e compendia in sé stessa tutti i momenti più gloriosi della filosofia italiana; essa sola rimette la nostra filosofia nella vita nella vita comune della filosofia europea; essa sola può restituire alla speculazione italiana quella libertà e quella gloria che le compete, diventando una filosofia nazionale».

⁹⁹⁰ *Ivi*, pp. 331-332.

⁹⁹¹ B. Spaventa, *Schizzo di una storia della logica*, cit., p. 643. Lo *Schizzo* fu pubblicato da Spaventa in appendice al testo *Prolusione e introduzione alle lezioni di filosofia*, e successivamente, in parte, nei *Principii di filosofia* del 1867. Attraverso questo *Schizzo*, Spaventa diede un «saggio» del corso di logica che seguì quello di storia della filosofia italiana del 1861. Nell'Avvertenza del volume, Spaventa si

Lo studio critico della filosofia di Gioberti avrebbe dunque reso possibile l'individuazione del *nesso*, ancora mancante, tra i diversi sbocchi del pensiero italiano, necessario per maturare «la coscienza» della nazione e compiere il disegno del Risorgimento italiano, perché «la filosofia di un popolo non è una sterile e astratta occupazione di pochi individui, ma la più perfetta espressione dell'intelligenza del genio nazionale», sulla cui coscienza si fonda «la nazionalità vera di un popolo»⁹⁹². Sulla via segnata dallo studio critico della filosofia di Gioberti, occorre dunque, come Spaventa si esprime nell'incipit della celebre orazione bolognese:

ripigliare il sacro filo della nostra tradizione filosofica, ravvivare la coscienza del nostro libero pensiero nello studio dei nostri maggiori filosofi, ricercare nelle filosofie di altre nazioni i germi ricevuti dai primi padri della nostra filosofia e poi ritornati tra noi in forma nuova e più spiegata di sistema, comprendere questa circolazione del pensiero italiano, della quale in gran parte noi avevamo smarrito il sentimento, riconoscere questo ritorno del nostro pensiero a sé stesso nel grande intuito speculativo del nostro ultimo filosofo, sapere insomma che cosa noi fummo, che cosa siamo e che cosa dobbiamo essere nel movimento della filosofia moderna, non come membri isolati e scissi dalla vita universale dei popoli, né come avvinti al carro trionfale d'un popolo particolare, ma come nazione libera ed eguale nella comunità delle nazioni⁹⁹³.

L'anno successivo, nell'altra sua importante prolusione, con la quale diede avvio al suo insegnamento all'Università di Napoli, tornò a insistere sul nodo della «relazione tra la nazionalità e la filosofia»⁹⁹⁴, per configurare l'unità, e perciò la vera identità (che consiste nella coscienza del proprio essere) del popolo italiano, andando oltre la sfera degli elementi materiali, come la lingua, i costumi e le espressioni artistiche. Al termine del suo corso di lezioni, Spaventa avrebbe raggiunto solo in parte il suo obiettivo, dimostrando che «l'ultimo grado, a cui si è elevata la speculazione italiana, coincide coll'ultimo risultato della speculazione alemanna», a sua volta ultima espressione della filosofia moderna; ma «questa coincidenza», come rimarcò sulla scia dell'orazione modenese, «ci addita la via che dobbiamo tenere per progredire», senza interrompere davvero la ricerca, cioè la critica, perché su di essa si esprime il vero insegnamento e il vero spirito della «speculazione moderna»: l'invito a riconoscere l'azione del «pensiero puro», di un principio «il quale, appunto perché puro, è dialettica, come assoluta e reale mediazione con sé stesso, è lo spirito assoluto o il Creatore»⁹⁹⁵.

6. *La scienza e la sua «prova»: fenomenologia e logica*

Sinora – e la parola, come puntualizzò Eugenio Garin, va sottolineata⁹⁹⁶ – la soluzione migliore gli sembrava ancora la hegeliana. «Immagina», aveva scritto al fratello Silvio il 16 giugno 1856, «una critica della filosofia italiana moderna, per far vedere che il metodo unicamente possibile è quello di Hegel»⁹⁹⁷. Ma l'esigenza di giustificare, «mediante la

ripromette infatti di pubblicare, in un testo a parte, il suo corso di logica, di cui però uscì solo una parte nel volume *Principii di filosofia*, ripubblicati, con l'aggiunta di parti inedite tratte dai manoscritti dell'autore, da Giovanni Gentile nel 1911 con il titolo *Logica e metafisica*.

⁹⁹² B. Spaventa, *Carattere e sviluppo della filosofia italiana dal secolo XVI sino al nostro tempo. Prolusione alle lezioni di storia della filosofia nell'Università di Bologna (1860)*, cit., p. 296.

⁹⁹³ Ivi, p. 295.

⁹⁹⁴ B. Spaventa, *Della nazionalità della filosofia*, cit., p. 436.

⁹⁹⁵ Ivi, p. 444.

⁹⁹⁶ E. Garin, *Filosofia e politica in Bertrando Spaventa*, Bibliopolis, Napoli 1983, p. 33.

⁹⁹⁷ B. Spaventa, *Epistolario*, cit., p. 122.

critica», ossia seguendone lo svolgimento storico, «il concetto vero di sistema, il concetto vero della logica», che lo aveva già condotto a ripensare la filosofia di Gioberti (soprattutto dell'ultimo Gioberti), e che lo convinsero a tornare sui risultati dell'analisi sui filosofi italiani moderni nel «Corso di Logica» che seguì quello di storia della filosofia italiana (di cui Spaventa diede «un saggio» nello *Schizzo di una storia della logica* pubblicato in appendice al testo delle lezioni sulla storia della filosofia italiana dal secolo XVI al presente)⁹⁹⁸, gli fece apparire il modo hegeliano «di intender l'essere, il vero essere, e quindi la stessa logica»⁹⁹⁹, sempre meno adeguato, perché oscillante tra l'esigenza di mantenere la fenomenologia come la propedeutica della scienza, esterna al sistema, e quella di incastorarla nelle maglie del sistema stesso, risolvendola in un momento interno al movimento dello spirito (nello specifico dello spirito soggettivo), cioè in un «*momento della vera scienza*», la quale, in qualità di sistema assoluto dello spirito, «non ha bisogno di propedeutica»¹⁰⁰⁰. Posti, dunque, Fichte e Schelling, cioè «che il conoscere sia impossibile senza l'autocoscienza» e «che il conoscere non sia reale senza la identità come autocoscienza o mentalità», «l'unica via di risolvere il problema del conoscere, il problema della logica», è «di *provare la identità*»¹⁰⁰¹, ossia di mostrare il carattere assoluto della scienza attraverso il movimento della scienza stessa, la quale «è essenzialmente storia, perché è ragione, assoluta ragione; e la ragione è assoluta, in quanto è risultato necessario di se stessa»¹⁰⁰². La «necessità della storia della scienza», o meglio «della storia in generale»¹⁰⁰³, per configurare la vera prova dell'identità, cioè l'«*identità che prova o produce se stessa*» e che così dimostra il suo carattere assoluto (il carattere assoluto della scienza), porta con sé il nodo della differenza e del rapporto tra fenomenologia e logica. «Infatti, vera identità non è la semplice identità senza la differenza», ma identità «che si realizza nella differenza, e dalla differenza ritorna identità», ossia «*identità che si sviluppa*»¹⁰⁰⁴. Se il passato, in altri termini, non differisse dal presente, se cioè non vi fosse differenza *reale* tra il presente, la logica (la dimensione eternamente in atto del sapere), e la storia della coscienza che si innalza ad essa per successivi gradi (la fenomenologia), la scienza come tale sarebbe «qualcosa d'astratto», ossia di non assoluto. La scienza in quanto tale, invece, «è essenzialmente storia, perché è ragione, assoluta ragione»: «questo *continuo presente*, che senza storia non è niente, e la cui concretezza è la storia stessa»¹⁰⁰⁵. La fenomenologia, come Bertrando riteneva (affermandolo soprattutto nel carteggio con il fratello Silvio)¹⁰⁰⁶, è ciò su cui si fonda la realtà della identità di essere e pensiero, costitutiva della scienza, e con la quale la scienza stessa inizia, perché «la identità che si sviluppa, già suppone la identità come prima identità: la identità come primo, come cominciamento»¹⁰⁰⁷; ma questo non è tale se non è a sua volta provato, ossia se non si spiega «il logo, la indifferenza», senza di cui «non si spiega la natura, e quindi non si spiega il conoscere»¹⁰⁰⁸. Hegel, nella logica, fa proprio

⁹⁹⁸ B. Spaventa, *Schizzo di una storia della logica*, cit., pp. 613-614.

⁹⁹⁹ Ivi, p. 616.

¹⁰⁰⁰ Ivi, pp. 667-668.

¹⁰⁰¹ Ivi, p. 644.

¹⁰⁰² Ivi, p. 617.

¹⁰⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁰⁴ Ivi, p. 649.

¹⁰⁰⁵ Ivi, p. 617.

¹⁰⁰⁶ Cfr. B. Spaventa, *Epistolario*, cit., p. 106 (lettera a Silvio Spaventa del 10 settembre 1855): «Senza di essa [*scil.* la fenomenologia] (almeno così credo per ora, anzi così è) tutta la Logica e il resto sta in aria».

¹⁰⁰⁷ B. Spaventa, *Schizzo di una storia della logica*, cit., p. 653.

¹⁰⁰⁸ Ivi, p. 654.

questo: «prova e comprende la intelligenza (essere, essenza, concetto)», mostrandone lo sviluppo necessario. «Ma non basta provare la intelligenza», il movimento necessario delle determinazioni logiche dal puro essere all'idea assoluta, che costituisce «il mondo del pensare»¹⁰⁰⁹; «bisogna provare la identità»¹⁰¹⁰, «questa radice comune del pensare e dell'essere come opposti, questo pensare, che è unità di se stesso e dell'essere»¹⁰¹¹, «cioè, che il pensare non è semplicemente una *funzione soggettiva*, ma *legge oggettiva*, realtà, essere; che *pensando* io non sono fuori della realtà delle cose, ma sono la *realtà stessa* delle cose, appunto perché la realtà, l'entità, la verità delle cose è il pensare: che, insomma, il pensare non è solo il mio pensare, ma la cosa stessa, la *vera cosa*»¹⁰¹². Il sistema esposto nella logica non prova la *realtà* del pensare: «certamente», come Spaventa chiarì, «nella logica stessa il pensare si mostra e prova come *identità* (identità di pensare ed essere), in quanto si prova appunto come tutto il sistema del logo», dotato di necessità ed evidenza intrinseche, «ma si può sempre dire: questa identità di pensare ed essere, cioè la *identità*, è solo identità del pensare col pensare: pensare = pensare: pensare come essere, e pensare come pensare; ma è pur sempre pensare, nient'altro»¹⁰¹³. Senza la fenomenologia non è possibile andare oltre la prova dell'«intelligenza come intelligenza»¹⁰¹⁴, ossia il principio dell'autoevidenza del pensiero, in base al quale «il pensare prova se stesso», perché «il pensare è; non può non essere», e lo stesso «negare il pensare è pensare»¹⁰¹⁵. Oltre a ciò, non è possibile procedere nella prova della identità degli opposti. In altri termini, «la spiegazione, – che è tutta la filosofia e il cui fondamento, la spiegazione fondamentale, è la logica, – non ha un *valore reale*; è sempre un'ipotesi, non una realtà»¹⁰¹⁶. Solo la fenomenologia, infatti, «prova che la intelligenza, non già ancora come sistema, ma come semplice astratta intelligenza, come semplice atto d'intelligenza, come primo atto, come prospetto e orizzonte d'intelligenza, è appunto *identità*»¹⁰¹⁷. In tal senso, «la fenomenologia prova la *identità*: pensare è essere, essere è pensare», e consente di trarre (ossia di provare) l'essere dal pensare, senza presupporlo; «non ci è altra via»¹⁰¹⁸. Se infatti si comincia «dal pensare come immediato semplice pensare, e pensando fo il mondo del semplice pensare (la logica), io non traggio l'essere dal pensare, ma solo dal pensare il pensare, il mondo del pensare»¹⁰¹⁹, come fece Cartesio. Viceversa, se si pone «qua il pensare, e là l'essere», ossia se «ci è l'essere, l'essere opposto al pensare» e si comincia dalla opposizione di pensare ed essere, si presuppone l'essere senza provarlo, senza provarne l'identità col pensare e risolvere così il problema del conoscere¹⁰²⁰. Affinché, dunque, il conoscere sia *reale* e non astratto conoscere, è necessario che l'essere si mostri identico al pensare sul fondamento della loro «radice comune» (che è lo stesso pensare come unità di se stesso e dell'essere), ossia sul fondamento della «prova» fornita dalla fenomenologia¹⁰²¹, e che «la intelligenza, non già

¹⁰⁰⁹ Ivi, p. 660.

¹⁰¹⁰ Ivi, pp. 654-655.

¹⁰¹¹ Ivi, p. 659.

¹⁰¹² Ivi, p. 655.

¹⁰¹³ *Ibid.*

¹⁰¹⁴ Ivi, p. 656.

¹⁰¹⁵ Ivi, p. 658.

¹⁰¹⁶ Ivi, p. 656.

¹⁰¹⁷ *Ibid.*

¹⁰¹⁸ Ivi, p. 659.

¹⁰¹⁹ Ivi, pp. 659-660.

¹⁰²⁰ Ivi, p. 659.

¹⁰²¹ *Ibid.*

ancora come sistema, ma come semplice astratta intelligenza, come semplice atto d'intelligenza, come primo atto, come prospetto e orizzonte d'intelligenza»¹⁰²², si elevi «dialetticamente» e giunga per successivi gradi, dal primo e immediato grado, «dal conoscere come immediato conoscere (certezza sensibile)», all'ultimo, al pensare puro, che è «l'oggettività del conoscere»: «quel conoscere, che è semplice e puro pensare», con il quale si chiude la fenomenologia e principia la logica, il sistema scientifico della verità stessa, nel quale «lo spirito trova la sua ultima soddisfazione»¹⁰²³.

Il problema del conoscere si riduceva così all'ultima e più ardua difficoltà della filosofia, ossia al problema del «*primo nella scienza*, e non già assoluto primo, assoluto principio», «primo e ultimo insieme, principio e fine, cioè tutta la scienza», ma «semplice cominciamento, non già processo della scienza»¹⁰²⁴. Il problema, in altri termini, consisteva nell'esigenza di fornire, per il cominciamento della scienza, la prova del suo essere «davvero» il primo, perché se da un lato, come sembrerebbe prevedere l'esigenza stessa di una propedeutica fenomenologica del sistema scientifico, il cominciamento della scienza può, anzi «deve essere provato», allora, d'altro lato, esso «non può essere che uno, cioè quello che è»¹⁰²⁵. «Ma qui», come Spaventa afferma, «comincia la difficoltà», perché «provare è derivare una cosa da un'altra, un concetto da un altro; e perciò presuppone un primo» da cui provenga ciò che deve essere provato. «Adunque, il primo, in quanto provato, non è primo, ma secondo», perché «il primo è quello da cui esso si deriva. E da capo questo, che ora è il primo, se è, come ha da essere, provato, non è più esso il primo, ma quello da cui viene derivato. E così all'infinito»¹⁰²⁶. Pertanto, la nozione stessa di «primo provato è una contraddizione; giacché se è provato, non è primo»¹⁰²⁷. I critici di Hegel si erano già variamente esercitati nel tentativo di salvare il metodo dialettico dal naufragio che una simile contraddizione avrebbe inevitabilmente comportato, pervenendo anche all'esigenza di riformarlo dall'interno. Spaventa, ammettendo l'evidenza della «contraddizione» contenuta nella nozione di «primo nella scienza, mediato e immediato» al tempo stesso¹⁰²⁸ («mediato» perché «provato», «derivato», e «immediato» in quanto «primo», «non derivato, non mediato»¹⁰²⁹), si inserì nel dibattito intorno al metodo dialettico¹⁰³⁰, sottolineando l'esigenza della prova del

¹⁰²² Ivi, p. 656.

¹⁰²³ Ivi, p. 660.

¹⁰²⁴ *Ibid.*

¹⁰²⁵ Ivi, p. 661.

¹⁰²⁶ *Ibid.*

¹⁰²⁷ *Ibid.*

¹⁰²⁸ Ivi, pp. 667.

¹⁰²⁹ Ivi, p. 662.

¹⁰³⁰ La discussione sul problema del cominciamento e sull'origine del divenire logico si aprì, vivo ancora Hegel, al tempo della prima stesura della «Dottrina dell'essere» con cui si apre la *Scienza della logica*. Molti interpreti, nel corso di quasi vent'anni dalla prima edizione del testo (uscito nella primavera del 1812), avevano rilevato alcune difficoltà nella dottrina hegeliana del cominciamento, rilevando, per esempio, che se si concepisce l'essere come astrazione il principio è un derivato, un «Abgeleitetes», e non un *primum*, un vero inizio; oppure, che se il puro essere, l'inizio, è l'assolutamente indeterminato, allora è un'omissione, un'assenza di determinazione («Weglassen von Bestimmungen»), che rende impossibile la deduzione delle categorie. Le obiezioni furono svolte principalmente in 5 testi: *Über die Hegelsche Lehre oder absolute Wissen und moderner Pantheismus*, Hrsg. von Christian Ernst Kollmann, Leipzig 1829; K.E. Schubarth - K.A. Carganico, *Über Philosophie überhaupt und Hegels Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften insbesondere*, in Enslinschen Buchhandlung, Berlin 1829; C.H. Weisse, *Über den gegenwärtigen Standpunkt der philosophischen Wissenschaft, in besonderer Beziehung auf das System Hegels*, Hrsg. von Johann Ambrosius Barth, Leipzig 1829; *Briefe gegen die Hegelsche Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Erstes Heft, *Vom Standpunkt der Enzyklopädie und Philosophie*, Hrsg. von

principio come primo e salvaguardando, assieme alla nozione di principio, l'integrità e la coerenza del sistema stesso, il quale, per il fatto stesso di essere il sistema della scienza, deve provare il suo principio senza negarne il carattere costitutivo, vale a dire il suo essere il principio, l'inizio. «Dicendo *primo nella scienza o primo scientifico*», come chiari, «io affermo la prova», e «il primo che noi vogliamo non è un semplice primo, ma appunto il primo nella scienza»; dunque l'esigenza della prova¹⁰³¹. Occorreva, per risolvere il problema rappresentato dalla contraddizione di un principio «provato e quindi *mediato*», ossia «insieme, come primo nella scienza, mediato e immediato», tornare sul valore e sul significato della fenomenologia, «di questa scienza che precede la scienza», posta la quale «il primo scientifico non è una contraddizione. Esso è provato, e pure è il primo», perché «è provato in una scienza, che precede la scienza», e che «ha un'indole sua propria», nella misura in cui, come chiari:

comincia dal primo fenomeno, dal primo falso sapere, e risolve tutto il falso sapere nel conoscere assoluto, nel pensare oggettivo. Ora il fenomeno, il primo fenomeno *si ammette, non si prova* [la sua "falsità" consiste proprio nel fatto che non è dimostrabile, nella misura in cui è fuori dall'orizzonte del sapere stesso, come qualcosa di inconscio, ossia di non presente alla coscienza, *n.d.r.*]. Questo fenomeno è la coscienza, che *non è sapere*, e che si va elevando al vero sapere. In quanto non *sapere* (semplice *opinione*), è *fatto*, non *scienza*. Perciò come primo non si prova; non ci è bisogno di provarlo. Se si provasse, non sarebbe più opinione¹⁰³².

Dopo la via aperta da Kant e battuta in seguito da Fichte e da Schelling, l'unica strada per la risoluzione del «problema logico, cioè della unità organica delle categorie»¹⁰³³ è dunque, per Spaventa, quella hegeliana della fenomenologia, da cui risulta la vera prova dell'identità di pensiero ed essere, della loro identità reale, da cui la scienza inizia. «Tutto il valore di Hegel» consiste in «questo: *provare la identità*», «*provare la creazione*», dimostrare, cioè, che «il vero *essere*», come Spaventa aveva intravisto all'ultimo anche nella filosofia di Gioberti (in particolare del Gioberti delle opere postume), che così veniva elevata all'ultimo grado della speculazione moderna, è «*creare*», «*identità che prova se stessa*»¹⁰³⁴: sapere, in altri termini, che si realizza mediante la sua storia, e che in qualità di «risultato della propedeutica» che precede la scienza come tale, sia realmente assoluto, sia cioè sviluppo progressivo di se stesso, sviluppo progressivo della verità stessa, che «è il passato, in quanto *inverato*», «la verità del passato»: «il che vuol dire», come chiari, «che il presente senza il passato è qualcosa d'astratto, e perciò non è assoluta

John Chr. Fr. Enslin, Berlin 1829; *Über Sein, Nichts und Werden. Einige Zweifel an der Lehre des Hrn. Prof. Hegel*, Hrsg. von E.S. Mittler, Berlin 1829. Hegel, che conosceva bene queste critiche, alle quali aveva iniziato a interessarsi, si stancò presto, come riferisce il suo biografo, Karl Rosenkranz, di dedicarsi a questa «tediosa occupazione» (cfr. K. Rosenkranz, *Vita di Hegel*, Introduzione, traduzione e note a cura di R. Bodei, Mondadori, Milano 1974, p. 419). Nella seconda redazione della «Dottrina dell'essere», completata poco prima di morire, nel novembre del 1831, dichiarava infatti di volersi trattenere dal prendere in esame e dal discutere «le varie sedicenti obiezioni e confutazioni – così scriveva – che furon mosse contro l'affermazione che né l'essere né il nulla son qualcosa di vero, ma la lor verità è solo il divenire» (cfr. G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, traduzione italiana di A. Moni, Revisione della traduzione e nota introduttiva di C. Cesa, Tomo Primo, Laterza, Bari 1868, p. 84). Si accingeva quindi a portare avanti la sua argomentazione e a dimostrare come il divenire fosse non già il passare, ma l'esser «passato» dell'essere nel nulla e viceversa (ivi, p. 71).

¹⁰³¹ B. Spaventa, *Schizzo di una storia della logica*, cit., pp. 661-662.

¹⁰³² Ivi, pp. 667.

¹⁰³³ Ivi, p. 616.

¹⁰³⁴ Ivi, pp. 650-651.

ragione»¹⁰³⁵, ragione che prova se stessa, «*ragione conscia di sé*»¹⁰³⁶. La lunga e travagliata meditazione sulla *Fenomenologia* hegeliana, cominciata con gli *Studii sopra la filosofia di Hegel* del 1850, portò Spaventa a fissare nella *storia*, ossia nel *divenire* la condizione principale per l'esercizio e lo sviluppo del sapere scientifico, il quale è assoluto in quanto è risultato necessario di sé stesso, e dunque ha un carattere essenzialmente storico, dinamico, sul quale si costituisce la sua stessa oggettività e assolutezza: «non come mondo o totalità assoluto del pensare, come questa o quella *determinazione* del pensare, ma come semplice grado in generale, orizzonte, prospetto del pensare, come pensare indeterminato, come semplice *infinita potenzialità* (possibilità) *del pensare*», la quale, in qualità di «prima determinazione del pensare», «è appunto l'indeterminatezza, questo *infinito potenziale*, questa potenzialità di tutte le determinazioni, ma che non è nessuna determinazione», e che quindi «non è altro che l'essere, semplicemente l'essere, senz'altro, il pensare come essere», ossia l'astratto: l'estinguersi del pensare nel risultato calmo dell'essere puro che però si rivela come un non estinguersi, ma come un distinguersi, cioè un contraddirsi: il contraddirsi dell'essere, che diviene e si sviluppa nell'orizzonte originario e invalicabile del pensare stesso: «l'essere, dunque, il *puro essere* è il primo scientifico»¹⁰³⁷.

La posizione di Spaventa, com'è noto, suscitò la critica severa dei due maggiori esponenti della successiva stagione neoidealistica in Italia, Benedetto Croce e Giovanni Gentile, i quali, discordi ormai su tutto, o quasi, per le questioni concernenti i loro sistemi di filosofia, concordarono nel rilevare, nei risultati ultimi del pensiero di Spaventa, la tendenza, l'uno, ad ammettere un primo non intelligibile, un fatto non costituito dal pensiero, quasi potesse darsi «qualcosa nel mondo del pensiero che non abbia bisogno di prova, cioè di essere pensato»¹⁰³⁸, e a collocare, l'altro, in maniera totalmente «antidealistica», «la natura oltre l'uomo (il pensiero), e le cose anzi l'attività delle cose oltre l'attività dell'uomo, creatrice soltanto del mondo umano»¹⁰³⁹. Le obiezioni di Croce e di Gentile, condizionate dal prevalere di un interesse ormai del tutto spostato sulla logica piuttosto che sulla fenomenologia, coglievano tuttavia un punto decisivo della meditazione di Spaventa, il quale, nella fase più matura del suo pensiero, si esercitò nel compito gravoso di configurare una nuova sintesi di empirismo e razionalismo, che confermasse, da un lato, il valore idealistico della filosofia, la quale – «e solo così è filosofia» – «vuol comprendere le cose in quella forma costante, non accidentale, eterna, che io dico *infinita esistenza*»¹⁰⁴⁰, e garantisse, dall'altro, il riconoscimento della radice o base naturale del pensiero, che, in quanto conoscere, è in sé sviluppo, «processo», «vita» che «consiste nel *superare* di continuo la realtà (o exteriorità pura)»¹⁰⁴¹, elevandosi fino al grado più alto del sapere e rappresentando la via di accesso alla verità: il regno della scienza, o il sistema del «pensiero puro», dove «non vi ha più nulla di *reale*» e dove la realtà, «questo processo o potenza di superare la realtà» stessa, si è risolta compiutamente

¹⁰³⁵ Ivi, p. 617.

¹⁰³⁶ Ivi, p. 651.

¹⁰³⁷ Ivi, p. 668.

¹⁰³⁸ B. Croce, *Noterelle di critica hegeliana*, in Id., *Saggio sullo Hegel*, Bibliopolis, Napoli 2006, p. 178.

¹⁰³⁹ G. Gentile, *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, vol. III, *I neokantiani e gli hegeliani*, Parte seconda, in Id., *Opere complete di Giovanni Gentile*, a cura della Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici, vol. XXXIV, Le Lettere, Firenze 2003, p. 175.

¹⁰⁴⁰ B. Spaventa, *Logica e metafisica*, cit., p. 15.

¹⁰⁴¹ B. Spaventa, *Esperienza e metafisica*, edizione critica a cura di Alessandro Savorelli, Morano, Napoli 1983, p. 97.

nell'idea¹⁰⁴², cioè nel sapere, il quale, sebbene «come mediazione immediatamente risolta, come esistenza immediata, come Reale, come puro pensabile, è l'Idea come non Idea, come Altro di sé stessa: come Natura»¹⁰⁴³, esso, in quanto sapere, è pur sempre rivelazione, cioè idealità, Spirito, in cui consiste la realtà assoluta. «La conoscenza infinita, dunque, cioè la filosofia, non esclude, anzi esige», come Spaventa chiarì nella prefazione del volume *Principii di filosofia*, finita di scrivere nel maggio 1867, «il naturalismo, il positivismo, e lo stesso meccanismo. E nondimeno, come infinita, essa è idealismo. Se togliete questo, togliete la filosofia»¹⁰⁴⁴, e con essa la possibilità di vincere la sfida del conoscere, che mira all'assoluto, dove il «reale non cessa mai di essere ideale», e l'«ideale non è mai senza realtà»¹⁰⁴⁵. Ecco perché, messo di fronte all'obbligo di chiarire la propria posizione, Spaventa poté affermare di essere ancora «idealista: ma di quello idealismo», chiarì, «che non esclude, anzi contempera in sé il naturalismo, il positivismo, il meccanismo»¹⁰⁴⁶.

La difficoltà maggiore di questo caratteristico sforzo di mediazione consiste nel vedere non il crollo, ma la trasformazione del sistema filosofico hegeliano, il quale si era costituito essenzialmente sulla critica dell'empirismo e aveva dunque contribuito a delineare la possibilità di una terza via tra idealismo e realismo¹⁰⁴⁷. «E se ciò che dico è vero», come Spaventa stesso dichiarò nella memoria dal titolo *La legge del più forte*, pubblicata nel 1875, «può darsi che lungi dall'essere cosa vecchia oramai, la metafisica hegeliana sia come una profezia, cioè l'organismo e la correzione anticipata della scienza della moderna esperienza»¹⁰⁴⁸. Obiettivo di Spaventa era di orientare la ricerca della scienza verso quell'«eterno problema che è eterna soluzione»¹⁰⁴⁹, che la cultura filosofica del tempo, oscillando tra positivismo e spiritualismo, rischiava di smarrire, pervenendo a nuove, differenti forme di dogmatismo.

¹⁰⁴² Ivi, p. 99.

¹⁰⁴³ Ivi, p. 101.

¹⁰⁴⁴ B. Spaventa, *Logica e metafisica*, cit., p. 15.

¹⁰⁴⁵ B. Spaventa, *Esperienza e metafisica*, cit., p. 252.

¹⁰⁴⁶ B. Spaventa, *Logica e metafisica*, cit., p. 15.

¹⁰⁴⁷ Cfr. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio di Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, con le aggiunte a cura di Leopold von Henning, Karl Ludwig Michelet e Ludwig Boumann, vol. I, *La scienza della logica*, a cura di Valerio Verra, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino 1981, § 38, pp. 188-189, dove l'autore spiega che «l'empirismo contiene questo grande principio, e cioè che, quello che è vero, deve essere necessariamente nella realtà effettiva e deve esserci per la percezione», e che dunque «anche la filosofia, come l'empirismo, conosce soltanto quello che è, e non ciò che soltanto *deve essere* e quindi *non c'è*». E ancora: «L'errore fondamentale dell'empirismo scientifico consiste sempre in questo: l'empirismo usa le categorie metafisiche di materia, forza, ed anche di uno, di molto, di universalità, ed, ancora, di infinito e così via, e sulla scorta di tali categorie procede a trarre delle conclusioni, presupponendo a applicando le forme del sillogismo, ma, nel fare tutto questo, non sa di contenere e fare della metafisica, ed usa quelle categorie e le loro connessioni in modo del tutto acritico e inconsapevole» (*La scienza della logica di Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, a cura di V. Verra, in *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio di Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, con le aggiunte a cura di L. v. Henning, K.L. Michelet e L. Boumann, Parte prima, UTET, Torino 1981, § 38, p. 189). Francesco de Sanctis, negli stessi anni, colse lo stesso carattere della filosofia hegeliana, e, nel tentativo di riforma dell'hegelismo che maturò nel corso della sua opera, arrivò a concepire «il realismo nella sua forma presente» come «una ulteriore formazione della dottrina di Hegel», la quale si era costituita essenzialmente sulla critica dell'empirismo e del sensismo, «rozzo avviamento di quello», cfr. F. De Sanctis, *Saggi critici*, vol. III, a cura di L. Russo, Laterza, Bari 1965, pp. 232, 220-221. Per vie diverse, che non arrivarono mai a identificarsi, Francesco de Sanctis e Bertrando Spaventa pervennero a una nuova sintesi di idealismo e realismo, che la filosofia di Hegel, ammettendo «l'ideale come reale», aveva contribuito a delineare.

¹⁰⁴⁸ B. Spaventa, *La legge del più forte*, in Id., *Opere*, vol. I, cit., p. 544.

¹⁰⁴⁹ Cfr. B. Spaventa, *Logica e Metafisica*, cit., p. 15.

La difficoltà nella ricerca di una terza via tra idealismo e realismo si fece ancora più grande dopo la morte di Spaventa, quando gli epigoni furono messi di fronte al compito gravoso di svolgerne l'eredità, in un clima culturale sempre più segnato dal prevalere delle tendenze antimetafisiche del positivismo e dell'epistemologia sperimentale. Tra le poche «voci autenticamente filosofiche del periodo», come osservò Guido Oldrini¹⁰⁵⁰, vi fu quella di Sebastiano Maturi, che negli stessi anni elaborava pensieri originali con la dottrina della *vis activa* (esposta nel saggio del 1888 *Uno sguardo generale sulle forme fondamentali della vita*) e con il concetto dell'essere come *agere* (presentato nell'opera *Principi di filosofia* del 1897-1898), e l'altra di Donato Jaja, che nei suoi scritti più importanti, a cominciare dal saggio su Kant del 1869 e da quello sulle forme dell'essere in Rosmini del 1878, fino alle opere più mature, come *Sentire e pensare* del 1886, *L'intuito nella conoscenza* del 1894 e la *Ricerca speculativa* del 1893, continuò a meditare quel rapporto tra senso e intelletto, che aveva caratterizzato la meditazione di Spaventa nella fase più matura della sua opera, ma senza quella profondità teoretica che, come è stato osservato, aveva caratterizzato le solenni memorie accademiche del maestro. In definitiva, qualcosa si riprendeva da Spaventa e qualcos'altro si perdeva: i due punti principali dell'eredità spaventiana, la “riforma” della dialettica hegeliana e la teoria della “circolazione” del pensiero europeo, in modo particolare, erano bensì ripresi, ma tuttavia «depotenziati e ridotti al margine del problema speculativo»¹⁰⁵¹.

Eppure, com'è stato ancora osservato, in quegli stessi anni, tra il 1895 e il 1898, quei due principi erano ripresi e trasformati nel marxismo di Antonio Labriola, che in questo senso rappresenta un proficuo svolgimento dell'opera dei tardi epigoni dello hegelismo italiano dell'Ottocento¹⁰⁵². Per questa via, infatti, più che per quella segnata dall'opera di Jaja e Maturi, i principi dell'eredità spaventiana, a loro volta scaturiti da una lunga e travagliata elaborazione della filosofia di Hegel, sopravvissero al deperimento iniziale e penetrarono nel pensiero successivo, innestandosi nel tronco del marxismo e arrivando fino a Gramsci, il quale nei *Quaderni* portò avanti «l'indicazione della filosofia della praxis» ed elaborò «la teoria della traducibilità, per molti versi debitrice nei confronti del paradigma della circolazione di Spaventa e del suo ripensamento da parte di Labriola»¹⁰⁵³. È una storia complessa, costruita in larga parte nel sottosuolo e in rapporti ideali, che consente di tracciare il carattere essenziale del marxismo teorico italiano all'interno del più ampio orizzonte del marxismo occidentale, caratterizzato dallo studio e dall'assimilazione di un diverso Hegel: di uno Hegel, cioè, della “totalità”, del concetto di astrazione e di quello, caratteristico del nodo Hegel-Marx, di alienazione; molto diverso dallo Hegel della tradizione italiana, filtrato dai diversi tentativi di “riforma” della dialettica, da Spaventa a De Sanctis, i quali partirono da Hegel e ne penetrarono criticamente la dottrina, consentendone in tal modo l'evoluzione nella cultura filosofica italiana, della quale divenne un elemento integrante e che, pertanto, contribuì a determinare¹⁰⁵⁴.

¹⁰⁵⁰ G. Oldrini, *La cultura filosofica napoletana dell'Ottocento*, Laterza, Roma-Bari 1973, p. 620.

¹⁰⁵¹ M. Mustè, *Prefazione* a Benedetto Croce, Donato Jaja, *Dopo la fine di un mondo. Carteggio 1885-1913*, a cura e con un saggio di Cesare Preti, Prefazione di Marcello Mustè, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli 2019, p. 10.

¹⁰⁵² Ivi, p. 11. L'autore svolge più approfonditamente questo tema nella monografia *Marxismo e filosofia della praxis. Da Labriola a Gramsci*, Viella, Roma 2018: cfr. in particolare il cap. 1, pp. 19-61.

¹⁰⁵³ M. Mustè, *Prefazione*, cit., p. 11. Il marxismo italiano come ulteriore formazione dell'idealismo è una tesi sostenuta dall'autore nella monografia *Marxismo e filosofia della praxis*, cit.

¹⁰⁵⁴ Sulla presenza e l'incidenza di Hegel nella cultura filosofica italiana dell'800 si può vedere il volume *La fortuna di Hegel in Italia nell'Ottocento*, a cura di M. Diamanti, Bibliopolis, Napoli 2020. Altri

studi, molti dei quali divenuti ormai classici, sul tema sono: G. Gentile, *Hegel e il pensiero italiano*, in *Memorie italiane e problemi della filosofia della vita*, Sansoni, Firenze 1936, pp. 205-220; S. Landucci, *L'hegelismo in Italia nell'età del Risorgimento*, in «Studi storici», VI, 4 (1965), pp. 597-628; *Il primo hegelismo italiano*, a cura di G. Oldrini, con prefazione di E. Garin, Vallecchi, Firenze 1969; E. Garin, *Problemi e polemiche dell'hegelismo italiano dell'Ottocento (1832-1860)*, in *Incidenza di Hegel*, a cura di F. Tessitore, Morano, Napoli 1970, pp. 625-662; E. Garin, *Hegel nella storia della filosofia italiana*, «De Homine», 38-40 (1971), pp. 68-86; E. Garin, *La «fortuna» nella filosofia italiana*, in *L'opera e l'eredità di Hegel*, Laterza, Bari 1972, pp. 123-138; G. Oldrini, *La cultura filosofica italiana dell'Ottocento*, Laterza, Bari 1973; C. Cesa, *Hegel in Italien. Positionen im Streit um die Interpretation der Hegelschen Rechtsphilosophie*, «Allgemeine Zeitschrift für Philosophie», III, 2 (1978), pp. 1-21; A. Guzzo, *Hegel in Italia*, in «Filosofia», XXXII, 4 (1981), pp. 497-506; G. Oldrini, *L'hegelismo italiano tra Napoli e Torino*, in «Filosofia», XXXIII (1982), pp. 247-270; Th. S. Hoffmann, *Hegel in Italien. Ausgewählte Monographien und Sammelbände aus den achtziger Jahren*, in «Allgemeine Zeitschrift für Philosophie», 14/2 (1989), pp. 87-103; D. Losurdo, *Dai fratelli Spaventa a Gramsci: per una storia politico-sociale della fortuna di Hegel in Italia*, Città del sole, Napoli 1997; G. Gentile, *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, vol. III, *I kantiani e gli Hegeliani*, parti I-II, in *Opere complete*, voll. XXXIII-XXXIV, Le Lettere, Firenze 2003; V. Vitiello, *Hegel in Italia. Dalla storia alla logica*, Guerini e Associati, Milano 2003; M. Diamanti, *La fortuna di Hegel in Italia dalla sua scomparsa al Quarantotto*, in *Gli hegeliani di Napoli. Il Risorgimento e la ricezione di Hegel in Italia*, a cura di F. Gallo, La Scuola di Pitagora, Napoli 2020, pp. 121-149.

Bibliografia

Scritti di Spaventa

Epistolario (1847-1883), a cura di M. Diamanti, M. Mustè, M. Rascaglia, Viella, Roma 2020.

Esperienza e metafisica, edizione critica a cura di Alessandro Savorelli, Morano, Napoli 1983.

L'idea di Risorgimento. Antologia a cura di Antonio Gargano e di MariaSole Fanuzzi, Istituto italiano per gli Studi Filosofici Press, Napoli 2011.

La filosofia del Risorgimento. Le prolusioni di Bertrando Spaventa, La scuola di Pitagora editrice, Napoli 2005.

La filosofia di Gioberti, vol. I, F. Vitale, Napoli 1863.

Lettera sulla dottrina di Bruno. Scritti inediti 1853-1854, a cura di M. Rascaglia e A. Savorelli, Bibliopolis, Napoli 2004.

Quattro articoli sulla filosofia tedesca (Kant, Fichte, Schelling, Hegel), a cura di G. Landolfi Petrone, Il Prato, Padova 2015.

Opere, 3 voll., a cura di G. Gentile, Sansoni, Firenze 1972.

Rinascimento, Riforma, Controriforma e altri saggi critici, La Nuova Italia, Venezia 1928.

Rivoluzione e utopia. Articoli di Bertrando Spaventa su «Il Progresso», in I. Cubeddu, *Bertrando Spaventa pubblicista (giugno-dicembre 1851)*, «Giornale critico della filosofia italiana», XLII, 1963, pp. 66-93.

Saggi di critica filosofica, politica e religiosa, introduzione di Biagio de Giovanni, La scuola di Pitagora editrice, Napoli 2008 (rist. anastatica di B. Spaventa, *Saggi di critica filosofica, politica e religiosa.*, vol. I, Stabilimento Tipografico Ghio, Napoli 1867).

Scritti inediti e rari (1840-1880), a cura di D. D'Orsi, Cedam, Padova 1966.

Scritti sul Rinascimento (1852-1872), con appendice e materiali testuali a cura di G. Landolfi Petrone, Fabrizio Serra Editore, Pisa-Roma 2011.

Sul problema della cognizione e in generale dello spirito, a cura di F. Alderisio, Loescher, Torino 1958.

Un articolo inedito di B. Spaventa circa l'unità organica della filosofia di Bruno e circa l'attinenza di questa con la filosofia di Spinoza, a cura di F. Alderisio, «Giornale critico della filosofia italiana», XLV, 1966, pp. 218-225.

Unificazione nazionale ed egemonia culturale, a cura e con introduzione di G. Vacca, Laterza, Bari 1969.

Scritti su Spaventa

Onoranze funebri a Bertrando Spaventa, Stabilimento tipografico del cav. A. Morano, Napoli 1883.

Il primo hegelismo italiano, a cura di Guido Oldrini, prefazione di Eugenio Garin, Vallecchi, Firenze 1969.

Bertrando Spaventa. Dalla scienza della logica alla logica della scienza, a cura di R. Franchini, Tullio Pironti, Napoli 1986.

Filosofia e coscienza nazionale in Bertrando Spaventa, a cura di g. Oldrini, Quattroventi, Urbino 1988.

Bertrando Spaventa tra unificazione nazionale e filosofia europea, a cura di M. Mustè, S. Trinchese e G. Vacca, Viella, Roma 2018.

Alderisio, F., *Esame della riforma attualistica dell'idealismo in rapporto a Spaventa e a Hegel*, s.n., Napoli s.d. [1959²].

Id., *Ripresa Spaventiana. Considerazioni sull'Idealismo assoluto sul Naturalismo evolucionistico e sul Materialismo storico*, Istituto editoriale del Mezzogiorno, Napoli 1959.

Id., *L'esigenza realistica nell'idealismo di B. Spaventa*, «Archivio di storia della filosofia italiana», IV, 2/1935, pp. 99-132.

Agrimi, M., *Bertrando Spaventa e l'eredità hegeliana*, «Trimestre», I, 1/1967, pp. 141-153.

Arfè, G., *L'hegelismo napoletano e Bertrando Spaventa*, «Società», VIII, 1952, pp. 45-62.

Bartolomei, T., *Bertrando Spaventa*, «Acta Pontificiae Academiae Romanae S. Thomae», I, 1934, pp. 94-125.

Battaglia, F., *L'insegnamento di Bertrando Spaventa a Bologna*, «Giornale critico della filosofia italiana», XXVIII, 1949, pp. 339-347.

Beccari, A., *Nazionalità e circolazione della filosofia italiana*, «Atti della Società italiana per il progresso delle scienze», maggio 1939, pp. 549-554.

Berti, G., *Bertrando Spaventa, Antonio Labriola e l'hegelismo napoletano*, «Società», X, 1954, p. 406-430, 583-607, 764-791.

Biscione, M., *Rinascimento, Riforma, Restaurazione cattolica nel pensiero di Bertrando Spaventa*, «Clio», XIX, 1983, pp. 277-288.

Bortot, R., *L'hegelismo di Bertrando Spaventa*, Olschki, Firenze 1968.

Cantimori, D., *La circolazione del pensiero italiano e l'importanza del Rinascimento per la filosofia europea*, in Id., *Sulla storia del concetto di Rinascimento*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», I, 3/1932, pp. 255-261.

Calabrò, G., *La concezione etica dello Stato in Bertrando Spaventa*, in *Silvio Spaventa*, a cura di S. Ricci, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 1991, pp. 263-274.

Capone, N., *Note storiche e politiche sull'esilio di Bertrando Spaventa*, in *Gli Hegeliani di Napoli. Il Risorgimento e la ricezione di Hegel in Italia*, a cura di F. Gallo, La scuola di Pitagora editrice, Napoli 2020, pp. 173-196.

Caputo, N., *Bertrando Spaventa e la sua scuola. Saggio storico-teorico*, Istituto Italiano per gli Studi filosofici, Napoli 2006.

Caramella, S., *Il liberalismo hegeliano del Mezzogiorno. I. Bertrando Spaventa*, «La Rivoluzione liberale», 1/1922, n. 28, 28 settembre.

Id., *Universalità e nazionalità nella storia della filosofia italiana*, in Id., *Senso comune, teoria e pratica*, Laterza, Bari 1933, pp. 129-174.

Catalano, S., *Bertrando Spaventa: la teoria della circolazione tra tradizione e politica*, Pisa University, Pisa 2015
https://etd.adm.unipi.it/theses/available/etd-03242015-142523/unrestricted/Tesi_Catalano.pdf

Id., *Bertrando Spaventa: storiografia e identità nazionale tra Rinascimento e Risorgimento*, «Rosmini Studies», 4/2017, pp. 307-322.

Id., *La teoria spaventiana della circolazione della filosofia. Su una recente interpretazione*, in *Gli Hegeliani di Napoli. Il Risorgimento e la ricezione di Hegel in Italia*, a cura di F. Gallo, La scuola di Pitagora editrice, Napoli 2020, pp. 251-274.

Cesa, C., *Hegel in Italien. Positionen im Streit um die Interpretation der Hegelschen Rechtsphilosophie*, «Allgemeine Zeitschrift für Philosophie», III, 2/1978, pp. 1-21.

Claverini, C., *La questione del carattere nazionale della filosofia italiana in Spaventa e la sua ricezione nel pensiero di Gentile, Garin ed Esposito*, in *Gli Hegeliani di Napoli. Il*

Risorgimento e la ricezione di Hegel in Italia, a cura di F. Gallo, La scuola di Pitagora editrice, Napoli 2020, pp. 231-250.

Croce, B., *La vita letteraria a Napoli dal 1860 al 1900*, in Id., *La letteratura della nuova Italia. Saggi critici*, vol. IV, Laterza, Bari 19475, pp. 267-355.

Cubeddu, I., *Bertrando Spaventa*, Sansoni, Firenze 1964.

Id., *Bertrando Spaventa pubblicista (giugno-dicembre 1851)*, «Giornale critico della filosofia italiana», XLII, 1963, pp. 46-65.

Id., *Bertrando Spaventa riformatore di Hegel nella cultura italiana del '900*, in *Incidenza di Hegel*, a cura di F. Tessitore, Morano, Napoli 1970, pp. 757-790.

Id., *Da Spaventa a Gentile. Kant e il neoidealismo*, in *La tradizione kantiana in Italia*, Atti del convegno della Società filosofica italiana (Messina 15-17 novembre 1984), Edizioni G.B.M., Messina 1986, I, pp. 325-350.

Curcio, C., *Il pensiero politico di Bertrando Spaventa*, Morano, Napoli 1924.

De Meis., A.C., *Bertrando Spaventa*, «Gazzetta dell'Emilia», XXIX, 23 febbraio 1883.

De Cesare, R., *Bertrando Spaventa*, «Fanfulla della domenica», Roma, V (1883), n. 9, 4 marzo; ristampato da G. Gentile in «Giornale critico della filosofia italiana», VII (1926), pp. 378-382, con il titolo: *Una notizia biografica di B. Spaventa*.

De Sanctis, F.M., *Lorenz von Stein e il giovane Spaventa*, in *Dell'assolutismo della democrazia*, Giappichelli editore, Torino 1993, pp. 185-197.

Di Attilio, P., *Rivoluzione, partiti politici e stato nazionale. Nuovi testi di Bertrando Spaventa*, Giuffrè, Milano 1983.

Donati, B., *L'insegnamento della Filosofia del diritto e l'attività didattica di Bertrando Spaventa all'Università di Modena nel 1859-60*, «Rivista internazionale della filosofia del diritto», XVIII, 1938, pp. 541-571.

Fazio Allmayer, V., *Il problema della nazionalità nella filosofia di B. Spaventa*, «Giornale critico della filosofia italiana», 1/1920, pp. 173-190.

Fiorentino, F., *Considerazioni sul movimento della filosofia in Italia*, in Id., *Scritti vari di letteratura, filosofia e critica*, Morano, Napoli 1876, pp. 1-75.

Franchini, R., *La storiografia filosofica da Spaventa a Gentile*, «Nord e Sud», 1980, pp. 131-146.

Id., *Come riscoprire Bertrando Spaventa*, «Il Tempo», Roma 20 febbraio 1983.

Gallo, F., *Dalla patria allo Stato. Bertrando Spaventa, una biografia intellettuale*, Laterza, Roma-Bari 2012.

Garin, E., *Rassegna di studi spaventiani*, «Rivista critica di storia della filosofia», XXVII, 1972, pp. 332-335.

Id., *Noterella spaventiana*, «Rivista critica di storia della filosofia», XXVIII, 1973, pp. 342-345.

Id., *Filosofia e politica in Bertrando Spaventa*, Bibliopolis, Napoli 1983.

Id., *Tra due secoli. Socialismo e Filosofia in Italia dopo l'unità*, De Donato, Bari 1993.

Id., *Bertrando Spaventa*, Bibliopolis, Napoli 2007.

Gentile, G., *Bertrando Spaventa*, Vallecchi, Firenze s.d. [1924]; rist. in B. Spaventa, *Opere*, vol. I, cit., pp. 1-170.

Id., *Hegel e il pensiero italiano*, «Leonardo», 2/1933, pp. 185-190; e in *Verhandlung des dritten Hegelkongresses vom 19. bis 23. April 1933 in Rom*, hg. von B. Wigersma, Tübingen-Haarlem 1934, pp. 9-20.

Id., *Bertrando Spaventa nel primo cinquantenario della sua morte*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», serie II, III, 2/1934, pp. 165-182.

Gentile, L., *La scolastica, Cartesio e Bertrando Spaventa*, «Filosofia», XXVI, 2/1975, pp. 139-148.

Id., *Coscienza nazionale e pensiero europeo in Bertrando Spaventa*, Edizioni Noubs, Chieti 2000.

Grilli, M., *The Nationality of Philosophy and Bertrando Spaventa*, «Journal of the History of Ideas», II, 3/1941, pp. 339-371.

Guastalla, E., *Vincenzo Gioberti nella critica di B. Spaventa*, «Archivio di storia della filosofia italiana», I, 4/1932, pp. 349-357.

Jaja, D., *Prefazione a B. Spaventa, Scritti filosofici, raccolti e pubblicati con note e con un discorso sulla vita e sulle opere dell'autore da Giovanni Gentile*, Morano, Napoli 1900, pp. VII-XVII.

Landucci, *Di un celebre paragone tra Rivoluzione francese e filosofia classica tedesca*, «Belfagor», XIII, 1/1963, p. 88-93.

Id., *Il giovane Spaventa fra hegelismo e socialismo*, «Annali dell'Istituto Giangiaco Feltrinelli», VI, 1963, pp. 647-707.

Id., *L'hegelismo in Italia nell'età del Risorgimento*, «Studi storici», pp. 597-628.

Licitra, C., *Il programma di Bertrando Spaventa*, in Id., *La storiografia idealistica. Dal "programma" di B. Spaventa alla scuola di G. Gentile*, C. de Alberti, Roma 1925, pp. 21-31.

Losurdo, D., *Dai fratelli Spaventa a Gramsci. Per una storia politico sociale della fortuna di Hegel in Italia*, Città del Sole, Napoli 1997.

Malusa, L., *Bertrando Spaventa interprete della filosofia di G.B. Vico*, in AA.VV., *Saggi e ricerche su Aristotele, Marsilio da Padova, M. Eckhart, Rosmini, Spaventa, Marty, Tilgher, Omodeo: metafisica, fenomenologia ed estetica*, a cura di C. Giacon, Editrice Antenore, Padova 1971, pp. 71-108.

Id., *La storiografia filosofica italiana nella seconda metà dell'Ottocento, I. Tra positivismo e neokantismo*, Milano, Marzorati 1977.

Id., *L'idea di tradizione nazionale nella storiografia filosofica italiana dell'Ottocento*, Tilgher, Genova 1989.

Id., *I filosofi e la genesi della coscienza culturale della "Nuova Italia" (1799-1900). Stato delle ricerche e prospettive dell'interpretazione*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 1997.

Martano, G., *Bertrando Spaventa e la filosofia del Rinascimento*, «Discorsi», 1983, pp. 266-278.

Martone, A., *Lo scarto del linguaggio: eredità vichiane in Bertrando Spaventa*, in *Furor verba ministrat. Eredità vichiane e Illuminismo in alcune teorie linguistiche della cultura napoletana tra '700 e '800*, Franco Angeli, Milano 1989, pp. 79-108.

Masci, F., *Relazione per la proposta di un monumento a Bertrando Spaventa*, s.l., s.d., [Napoli 1885].

Montalto, F., *Carattere nazionale della filosofia italiana nel pensiero filosofico di B. Spaventa*, «Atti della Società italiana per il progresso delle scienze», maggio 1939, pp. 555-558.

Mustè, M., *Il senso della dialettica nella filosofia di Bertrando Spaventa*, «Filosofia italiana», 2014/1, pp. 1-26.

Id., *Bertrando Spaventa e Gioberti*, Relazione al convegno *Bertrando Spaventa. Tra coscienza nazionale e filosofia europea*, Chieti, Università degli Studi «G. D'Annunzio», 23-24 febbraio 2017, «Studi storici», 1/2017, pp. 91-114.

Oldrini, G., *Gli hegeliani di Napoli. Augusto Vera e la corrente ortodossa*, Feltrinelli, Milano 1964.

Id., *La cultura filosofica napoletana dell'Ottocento*, Laterza, Bari 1973.

- Id., *L'idealismo italiano tra Napoli e Europa*, Guerini, Milano 1998.
- Onufrio, S., *Vico maestro di Bertrando Spaventa*, «Nuovi Quaderni del Meridione», VI, 1968, n. 21-22, pp. 238-249.
- Origo, G., *Bertrando Spaventa interpreta della circolazione filosofica italiana*, Edizioni FERV, Roma 2003.
- Id., *Da Bruno a Spaventa. Perpetuazione e difesa della filosofia italiana*, Bibliosofica, Roma 2006.
- Id., *Giordano Bruno visto da Bertrando Spaventa*, Bibliosofica, Roma 2007.
- Id., *D'Andrea, Vico e Spaventa: lettori e interpreti della filosofia moderna*, Bibliosofica, Roma 2009.
- Id., *Bertrando Spaventa interprete di Bruno, Vico ed Hegel*, Bibliosofica, Roma 2011.
- Id., *La concezione della misura in Giordano Bruno rivista da Bertrando Spaventa*, Bibliosofica, Roma 2013.
- Ottonello, F., *Pasquale Galluppi nell' "infedele" interpretazione di Bertrando Spaventa*, «Rivista Rosminiana di Filosofia e Cultura», LXXXII, 1/1988, pp. 41-50.
- Pastore, A., *Sulla "Parentesi" inedita di Bertrando Spaventa*, «Archivio di storia della filosofia italiana», III, 4/1934, pp. 273-290.
- Pellegrini, I., *Nazionalità e universalità della filosofia nel pensiero di B. Spaventa*, La Nuova Italia, Firenze 1938.
- Piccone, P., *From Spaventa to Gramsci*, «Telos. A Quarterly Journal of Radical Thought», n. 31, 1977, pp. 35-65.
- Plebe, A., *Bertrando Spaventa a Torino*, «Filosofia», IV, 1953 pp. 305-322; *Bertrando Spaventa a Napoli*, ivi, pp. 601-624.
- Rascaglia, M., *Bruno dell'epistolario e nei manoscritti di Bertrando Spaventa*, in *Brunus redivivus: momenti della fortuna di Giordano Bruno nel XIX secolo*, a cura di E. Canone, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Pisa-Roma 1998, pp. 105-190.
- Raschini, M.A., *Validità e limiti dell'interpretazione spaventiana del Rosmini e del Gioberti*, «Giornale di metafisica», XXI, 1966, pp. 265-269.
- Rizzo, F., *Bertrando Spaventa. Le lezioni sulla storia della filosofia italiana nell'anno accademico 1861-1862*, Armando Siciliano Editore, Messina 2001.
- Romeo, R., *Cavour e il suo tempo (1854-1861)*, vol. III, Laterza, Bari 1984, pp. 107-109.

Rota, G., *La circolazione del pensiero secondo Bertrando Spaventa*, «Rivista di Storia della Filosofia», 4/2005, pp. 655-686.

Id., *Riproposizioni spaventiane*, «Rivista di storia della filosofia», LXIV, 4 (2009), pp. 799-807.

Saitta, G., *Bertrando Spaventa*, «Giornale della cultura italiana», Bologna, I, 1/1925, pp. 7-8.

Salina, J., *La “nazione universale”: esperienza e verità in Bertrando Spaventa*, in *Gli Hegeliani di Napoli. Il Risorgimento e la ricezione di Hegel in Italia*, a cura di F. Gallo, La scuola di Pitagora editrice, Napoli 2020, pp. 275-289.

Savorelli, A., *Le carte Spaventa della Biblioteca nazionale di Napoli*, Bibliopolis, Napoli 1980.

Id., *Alla vigilia di un centenario dieci anni di studi su Bertrando Spaventa (1971-1981)*, «Cultura e Società», 1982, pp. 113-118.

Id., *Note sul Vico di Bertrando Spaventa*, «Bollettino del Centro Studi Vichiani», 1982-1983, n. 11-12, pp. 101-130.

Id., *Hegel e Gioberti. Prime reinterpretazioni e revisioni in Bertrando Spaventa*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», XIV, 4/1984, pp. 1415-1439.

Id., *Bruno “lulliano” nell’idealismo italiano dell’Ottocento (con un inedito di B. Spaventa)*, «Giornale critico della filosofia italiana», LXXX, 1989, pp. 45-77.

Id., *Bertrando Spaventa e la via stretta tra Bruno e Hegel*, «Giornale critico della filosofia italiana», XVIII, 1/1998, pp. 33-43.

Id., *Gentile editore e interprete di Spaventa. L’ultimo volume delle “Opere”*, «Giornale critico della filosofia italiana», XXII, 2/2002, pp. 320-330.

Id., *L’aurea catena. Saggi sulla storiografia filosofica dell’idealismo italiano*, Le Lettere, Firenze 2003.

Id., *Spaventa, Bertrando*, in *Il Contributo italiano alla storia del Pensiero. Filosofia*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana 2012.

Id., *Bertrando Spaventa: Spinoza entre Bruno et Hegel*, Publications de la Sorbonne, 2014: <http://books.openedition.org/psorbonne/217>

Id., *Bertrando Spaventa*, 26 settembre 2014:
<http://picus.unica.it/index.php?page=Filosofo&id=6&lang=it>

Serra, T., *Bertrando spaventa. Etica e politica*, Bulzoni Editore, Roma 1974.

Id., *B. Spaventa interprete di Galluppi*, in *Studi galluppiani. Atti del convegno galluppiano di tropea del 18-30 maggio 1987*, a cura del Centro studi galluppiani Tropea, Brenner, Cosenza 1991, pp. 281-298.

Sträter, Th., *Lettere sulla filosofia italiana*, a cura di A. Gargano; premessa di G. Pugliese Carratelli, La scuola di Pitagora editrice, Napoli 2014; testo originale: *Briefe über die italienische Philosophie*, «Der Gedanke» (Berlin), V (1864), fasc. 4, pp. 263-267; VI (1865), fasc. 1, pp. 71-77, fasc. 2, pp. 123-135, fasc. 3, pp. 153-163, fasc. 4, pp. 230-243.

Taralli, G., *Bertrando Spaventa tra Stato etico e democrazia*, «Trimestre», V, 1971, pp. 409-424.

Tuozzolo, C., *Schelling e il "cominciamento" hegeliano*, Città del Sole, Napoli 1995.

Id., *Dialettica e norma razionale*, Giuffrè, Milano 1999.

Vacca, G., *Politica e filosofia in Bertrando Spaventa*, Laterza, Bari 1967.

Id., *Recenti studi sull'hegelismo napoletano*, «Studi storici», VII, 1966, pp. 159-209.

Valagussa, F., *Bertrando Spaventa e la cultura europea. In occasione della riedizione delle 'Opere' presso Bompiani*, «Iride», XXIII, 59 (2010), pp. 155-159.

Villa G., *Bertrando Spaventa in Piemonte (1850-1859)*, «Studi piemontesi», V, 1976, pp. 53-68.

Vigorita, E., *Bertrando Spaventa*, Morano, Napoli 1938.

Vitiello, V., *Bertrando Spaventa e il problema del cominciamento*, Guida Editori, Napoli 1990.

Id., *Hegel in Italia. Dalla storia alla logica*, Guerini e associati, Milano 2003.

Id., *Buchstabieren Hegel. Rileggendo Bertrando Spaventa interprete di Hegel*, in B. Spaventa, *Opere*, a cura di F. Valagussa, postfazione di V. Vitiello, Bompiani, Milano 2009, pp. 2809-2829.

Zambelli, P., *Tradizione nazionale italiana e sovranità etica razionale nell'ideologia degli hegeliani di Napoli*, in *Problemi dell'unità d'Italia*, atti del secondo convegno di studi gramsciani (19-21 marzo 1960), Editori Riuniti, Roma 1962, pp. 521-572.

Scritti di altri autori

Silvio Spaventa e i moti del Quarantotto. Articoli dal «Nazionale» e scritti sull'ergastolo di Santo Stefano, La scuola di Pitagora editrice, Napoli 2006.

Hegel, G.W.F., *Lezioni sulla filosofia della storia*, traduzione di G. Calogero e C. Fatta, Vol. I, *La razionalità della storia*, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1941.

Id., *Lezioni sulla filosofia della storia*, a cura di G. Bonacina e L. Sichirolo, Laterza, Roma-Bari 2003.

Id., *Lezioni sulla storia della filosofia*, vol. III, *La filosofia moderna*, traduzione di E. Codignola e G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze 1945.

Id., *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di R. Bordoli, Laterza, Roma-Bari 2009.

Id., *Lineamenti di filosofia del diritto*, introduzione, traduzione, note e apparati di Vincenzo Cicero, Bompiani, Milano 2006.

Id., *Lineamenti di filosofia diritto*, a cura di G. Marini, con le Aggiunte di E. Gans, Laterza, Roma-Bari 2019.

Id., *Filosofia dello spirito*, in G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, con le aggiunte a cura di L. von Henning, K.L. Michelet e L. Boumann, parte III, a cura di A. Bosi, UTET, Torino 2000.

Id., *Scienza della logica*, vol. I, trad. it di A. Moni, rev. della trad. e nota introd. di C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 1968.

Spaventa, S., *Dal 1848 al 1861. Lettere scritti documenti pubblicati da Benedetto Croce*, Laterza, Bari 1923².

Sitografia

Bertrando Spaventa. Tra coscienza nazionale e filosofia europea, 2017
<https://www.treccani.it/spaventa>