

Recensione

**M. Mustè, S. Trinchese e G. Vacca
(a cura di) *Bertrando Spaventa tra
unificazione nazionale e filosofia
europea***

Viella 2018

Dario Pizzi

Il volume raccoglie i contributi presentati al convegno su *Bertrando Spaventa tra coscienza nazionale e filosofia europea* che si è tenuto a Chieti il 23-24 febbraio 2017 in occasione del bicentenario della nascita del filosofo abruzzese. Non si tratta di una pubblicazione con intenti meramente celebrativi, ma del primo tassello di un progetto più ampio ed ambizioso, volto a dare all'opera di Spaventa quell'attenzione che merita, pienamente giustificata dalla dimensione europea del suo pensiero e dall'influenza che esso ha esercitato sulla filosofia. Il progetto comprende innanzi tutto l'edizione critica integrale dell'epistolario, che è stato recentemente pubblicato (B. Spaventa, *Epistolario (1847-1883)*, a cura di M. Diamanti, M. Mustè e M. Rascaglia, Roma, 2020) e copre l'intero periodo dal 1847 (anno della prima lettera al fratello Silvio) alla morte del filosofo (1883). Si tratta di un prezioso strumento di ricerca per gli studiosi, che consente di gettare la viva luce dello scambio epistolare non solo sul pensiero di Spaventa, ma altresì sul suo impegno politico, come testimonia il contributo di Maria Rascaglia, *Filosofia e politica nell'epistolario di Bertrando Spaventa*, che illumina le posizioni assunte da Spaventa in merito alla questione nazionale, dalle speranze iniziali alla delusione al cospetto dei risultati raggiunti. Obiettivo finale del progetto, che merita di essere realizzato, è quello, apertamente dichiarato dai curatori del volume, di «una edizione completa degli scritti di Bertrando Spaventa» (p. 9). Un'edizione critica è ormai un'esigenza ineludibile, come sottolinea Giuseppe Landolfi Petrone, *Le edizioni di Spaventa. Vicende e prospettive*, che propone «un'edizione completa basata su criteri strettamente cronologici» (p. 361), e ne stigmatizza il mancato rispetto nelle edizioni sinora realizzate: da quella più

nota di Cubeddu-Giannantoni (Firenze, Sansoni, 1972), in cui l'ordinamento cronologico risulta «privo di qualsiasi spiegazione filologica plausibile» (p. 372), in quanto basato «sull'uscita delle edizioni e non sulla pubblicazione da parte di Spaventa» (p. 371), a quella curata per Bompiani nel 2009 da Francesco Valagussa che, mantenendone inalterato l'assetto, ha finito con l'essere una riproduzione della precedente.

Una parte cospicua dei contributi proposti dal volume affronta i temi della riforma della dialettica hegeliana e della «circolazione», che rappresentano i due capisaldi del progetto culturale di Spaventa. Ma la sua biografia intellettuale offre una ricchezza (a volte inesplorata) ed una straordinaria attualità che il volume riesce in vari modi a far emergere, gettando ampie luci sui rapporti fra il pensatore abruzzese ed il suo tempo, sui suoi debiti nei confronti di altri autori, sulla peculiarità del suo hegelismo, sugli scritti 'giovanili' ed infine sulla sua presenza nella filosofia successiva.

A *L'influenza di Jacobi nel pensiero di Spaventa* è dedicato il lavoro di Federica Pitillo. L'autrice inquadra la ricezione di Jacobi nel pensiero di Spaventa nel contesto dello studio da questi condotto sui rapporti fra la filosofia classica tedesca e la filosofia italiana del Rinascimento di cui Bruno, precursore di Spinoza, rappresentava per Spaventa la vetta più elevata. Proprio a questo parallelo fra Bruno e Spinoza è strettamente legata la ricezione di Jacobi nella filosofia di Spaventa. Pitillo ricorda infatti che già Jacobi, «inaugurando un motivo filosofico destinato ad avere ampie ripercussioni nel corso di tutto l'Ottocento», aveva individuato negli *Spinoza Briefe* una corrispondenza fra i due pensatori volta a «mostrare come la filosofia del Nolano non fosse altro che una diversa declinazione di quel panteismo caratteristico, a suo modo di vedere, dello spinozismo» (p. 224). Pitillo mostra che questa idea di un parallelo fra Bruno e Spinoza derivò a Spaventa proprio da Jacobi: chiara testimonianza di ciò gli appunti spaventiani degli anni 1853-1854, pubblicati per la prima volta nel 2000 da Maria Rascaglia e Alessandro Savorelli con il titolo *Lettera sulla dottrina di Bruno* (Napoli, Bibliopolis, 2000), contenenti una molteplicità di riferimenti a Jacobi ed una esplicita ripresa di «alcune espressioni jacobiane» (p. 225). L'autrice non si limita ad evidenziare il debito di Spaventa nei confronti di Jacobi, ma sottolinea giustamente l'enorme portata delle conseguenze che il riconoscimento del parallelo fra Bruno e Spinoza ebbe sugli sviluppi del pensiero di Spaventa. Innanzi tutto, esso «influì sulla sua interpretazione di Spinoza, che si distingueva sensibilmente dalla lettura di Hegel»: laddove Hegel aveva interpretato il sistema di Spinoza in termini di «acosmismo», Spaventa invece riteneva che lo spinozismo «non fosse altro che un 'sistema della causalità', ovvero un sistema fondato sulla mediazione». In secondo luogo, «contribuì a rafforzare la tesi della circolazione del pensiero, introducendo anche gli autori italiani contemporanei» (p. 228): quel riconoscimento infatti, spingendo Spaventa verso un approfondimento della filosofia spinoziana, si rivelò fondamentale «anche in relazione alla successiva lettura della filosofia italiana contemporanea e, in particolare, della filosofia di Gioberti» (p. 229).

Proprio alla lettura spaventiana di Gioberti è dedicato il contributo di Marcello Musté, *Spaventa e Gioberti*, volto ad evidenziare la centralità della presenza di Gioberti nella filosofia di Spaventa. Una presenza inaggirabile, della cui importanza forse lo stesso Spaventa non fu sempre pienamente consapevole. L'autore sottolinea che la filosofia di Gioberti, malgrado la crisi in cui il giobertismo era caduto dopo il 1848, influenzò in modo significativo la nuova cultura napoletana di matrice idealistica, interagendo proficuamente con la crescente intelligenza dell'hegelismo: se da una parte la filosofia di Gioberti fu letta «con le categorie distintive della fenomenologia e della logica hegeliane», dall'altra molti temi hegeliani «vennero filtrati e a volte rielaborati sulla base di posizioni che provenivano dalla lettura delle edizioni giobertiane» (p. 125). Tale interazione emerge dal rapporto fra Spaventa e Gioberti, che Musté intende far emergere in tutta la sua complessità, andando al di là delle stesse dichiarazioni di Spaventa. È il caso della nota 'confessione' del 1867, dove «per marcare in una forma più netta il mutamento intervenuto nel suo giudizio sui filosofi italiani contemporanei, Spaventa accentuò, e in definitiva ingrandì, la prima valutazione negativa di Gioberti» (p. 126). Lo studio di Musté mostra che già nel 1850, in particolare nei *Pensieri sull'insegnamento della filosofia*, «l'influenza delle categorie giobertiane appariva significativa», e che «il confronto con Gioberti risultò dominante» (p. 127) nella visione speculativa di Spaventa. Fino alla metà del decennio la filosofia di Gioberti restò sempre al centro della riflessione spaventiana, «intrecciandosi (per analogia o per distinzione) con il continuato studio delle opere hegeliane» (p. 130), il che portò Spaventa «a leggere i testi dell'abate torinese con le categorie hegeliane, ma anche, al contrario, a innestare motivi giobertiani nella genesi del suo peculiare idealismo (pp. 130-131).

L'autore sottolinea giustamente che sulla genesi dell'interpretazione spaventiana di Gioberti, e quindi sugli sviluppi della filosofia di Spaventa, influì un'altra linea di ricerca, destinata a rivelarsi feconda. Si tratta degli studi su Bruno, subito considerato l'instauratore della filosofia moderna e destinato poi a diventare uno dei principali protagonisti della teoria della «circolazione». Fu infatti l'indicazione di Bruno quale precursore di Spinoza ad innescare la ben nota lettura spaventiana della filosofia italiana ed a condizionare altresì la sua interpretazione dello spinozismo «non secondo la chiave ermeneutica dell'eleatismo e dell'immobilità della sostanza, ma, al contrario, come 'sistema della causalità'» (p. 132). Interpretazione, questa, che non solo allontanava Spaventa da Hegel, ma era destinata a fecondare in tutta la ricostruzione della filosofia italiana, e soprattutto nella successiva lettura dell'abate torinese, come l'autore spiega nel prosieguo del suo lavoro, in cui ampio spazio è dato alla complessa genesi della *Filosofia di Gioberti*.

Musté scandisce puntualmente i passaggi che portano Spaventa alla stesura finale del libro su Gioberti: innanzi tutto, la lunga lettera al fratello Silvio dell'11 ottobre 1857 che, se da una parte testimonia la delusione al cospetto della ripresa della lettura di Gioberti, dall'altra rappresenta «il concreto inizio» (p. 135) della monografia sul pensatore torinese; in secondo luogo, pochi mesi dopo (8 febbraio

1858), l'individuazione di «un nuovo e imprevedibile nesso, quello di Gioberti con Spinoza» (p. 136), fondato sull'interpretazione causalistica dello spinozismo elaborata diversi anni prima attraverso Bruno; infine, il 2 settembre 1858, la dichiarazione di aver sostanzialmente concluso il volume, ma soprattutto, e per la prima volta, di essersi «un po' riconciliato con quest'uomo» (B. Spaventa, *Epistolario (1847-1883)*, cit., p. 158). La composizione dell'opera, insomma, «aveva attraversato, in un breve volgere di tempo, fasi e momenti diversi», il che «spiega in larga parte la struttura disarmonica dell'intera opera, che in certo modo seguì l'evoluzione di pensieri dell'autore» (p. 139). Com'è noto, la *Filosofia di Gioberti* è un'opera incompiuta. Il lavoro di revisione del manoscritto proseguì dalla fine del 1858 alla pubblicazione nel 1863, ma «senza trovare un vero e proprio punto di approdo» (p. 139). La meditazione di Gioberti, tuttavia, era intanto proseguita ed aveva trovato la sua espressione più compiuta nelle prolusioni del biennio 1860-1861: «I nuovi pensieri che attraverso la lettura delle postume erano maturati nella sua riflessione» (p. 141) emersero negli scritti cui Spaventa consegnò la sua più matura versione della teoria della «circolazione», dove campeggiava una lettura di Gioberti ben diversa da quella consegnata al libro non ancora edito ma comunque già concluso in precedenza. Nelle due prolusioni, dunque, si concludeva il lungo, tormentato e fecondo dialogo con l'abate torinese, nel quale Spaventa individuava «l'ultimo grado al quale è salita la speculazione italiana», ma soprattutto un punto di coincidenza «coll'ultimo risultato della speculazione alemanna».

Legato al tema dei rapporti tra Spaventa e il suo tempo è anche il contributo di Alessandro Savorelli, *Il decennio di preparazione e l'ideologia italiana*, espressamente dedicato al duro confronto tra Spaventa e l'«ideologia italiana», come l'autore definisce lo spiritualismo, corrente di cui Terenzio Mamiani con la sua rivista, la «Filosofia delle scuole italiane» sorta nel 1870, intendeva essere il riorganizzatore. Savorelli fa emergere con chiarezza che «l'opposizione all'*ideologia italiana* è una costante che non si esaurisce nel decennio di preparazione» (p. 151), ma sopravvive alle svolte più radicali del pensiero di Spaventa. Egli evidenzia con cura i momenti più significativi della reazione spaventiana a questa filosofia: la celebre lettera sul *Paolottismo* (1868), la prefazione agli *Studii sull'etica di Hegel* (1869), la stroncatura (1872) della *Vita di Bruno* di Domenico Berti. E sottolinea giustamente che Spaventa, se negli anni Cinquanta poteva anche minimizzarne la forza, a distanza di anni è costretto a prendere atto della sua pericolosità ed a cercare di assestare ad essa un colpo definitivo. Le ragioni della polemica infatti non erano venute meno. Spaventa non solo «non riteneva del tutto superato lo scontro con quella cultura», ma «lo considerava momento fondante della sfida per un rinnovamento culturale che accompagnasse il percorso politico interrotto nel Quarantotto», ed era ben consapevole che essa era «negata e ostile – anche per condizionamenti e pregiudizi confessionali – alla comprensione della modernità», inadeguata insomma «a contribuire alle basi intellettuali di un nuovo Stato» (p. 152).

Savorelli intende far emergere «il motivo portante della critica all'*ideologia italiana*, e cioè che al fondo di quella costellazione teorica, metodologica, teoretica e politica c'è un'unità astratta, un pensiero dell'*identità* che ne occulta la strutturale *contraddittorietà*» (p. 155). Ai suoi avversari, in altri termini, Spaventa rinfaccia una sostanziale superficialità, che si rivela patentemente in un uso spregiudicato dei concetti; un atteggiamento antistorico, che non solo non permette di comprendere lo spirito di una data epoca, ossia di «valutare svolte, interruzioni, mutamenti di paradigmi e prospettive filosofiche», ma neanche «di comprendere le contraddizioni interne agli attori della storia» (p. 155). In particolare, Spaventa comprese «la necessità di contestare il mito dell'*unità* intellettuale italiana presente nelle varie versioni, illustri e non, del *primato*, che costruiva il quadro storico (o piuttosto, pseudostorico) di quell'*identità* astratta. [...]. E comprese perfettamente, e se ne assunse l'impegno, che tra i compiti dell'intellettualità di un nuovo Stato c'era la denuncia di quella leggenda, elaborata, diffusa e resa centrale dall'*ideologia italiana*». Spaventa si assunse già nel decennio di preparazione quell'impegno, teoretico e civile, che lo accompagnerà per tutta la vita, e il cui adempimento ancora oggi rimane, come scrive Savorelli, «l'acquisto più stabile e incontestabile consegnato da Spaventa alla sua generazione, insieme a una *traduzione* di Hegel in forma autonoma anche se discutibile e a lungo discussa, e alla costruzione di un determinato modello di storia della filosofia» (p. 158).

A quella «leggenda», com'è noto, Spaventa oppose la sua teoria della «circolazione», che ancora oggi, secondo una certa storiografia (Savorelli cita, fra gli altri, Paolo Casini, *L'antica sapienza italica. Cronistoria di un mito*, Bologna, 1998), proprio del «primato» riprodurrebbe la mentalità mitografica e la vocazione antistorica. A tal proposito, Savorelli giustamente afferma che ciò su cui Spaventa «insiste ripetutamente, dal 1851 al 1861, non è un primato alternativo: ma, viceversa, un *rovesciamento* del primato, che ne smentisce intenzionalmente le tecniche argomentative» (p. 159). L'idea che la tradizione filosofica italiana possa essere definita «attraverso *caratteri* identitari stabili, una presunta *indole* diacronica (spinta fino alle nebbie delle sterminate antichità pelasgiche e pitagoriche) e una posizione autosufficiente e privilegiata» (p. 159) rappresentano un bagaglio antistorico che non fa parte della prospettiva spaventiana. Rappresentano tutto ciò che Spaventa contrastò risolutamente e contro cui combatté dal Quarantotto sino alle «Lezioni» del 1861 e oltre: «La sua concezione cosmopolita della nazionalità suona smentita definitiva della gretta chiusura municipale 'italica'» (p. 159). Individuato con precisione il significato dell'operazione spaventiana, Savorelli può qualificare come insostenibile non solo l'idea che il «primato» e la «circolazione» fossero «un contributo ideologicamente contrapposto ma in qualche modo, al di là delle reciproche scomuniche, convergente nel progetto di costruzione di una storiografia filosofica adeguata ai tempi» (p. 160) ma anche qualunque accostamento tra la storiografia spaventiana e le opere prodotte nel quadro dello spiritualismo. Laddove queste appartengono al genere dossografico, «legato a moduli settecenteschi e costituzionalmente incapace – e indifferente ad

essa – di una lettura critica dei testi» (p. 160), gli studi spaventiani sul pensiero rinascimentale e moderno sono «letture analitiche, all'altezza della storiografia europea dell'epoca o addirittura l'anticipazione di nodi poi dibattuti in Europa» (p. 161), come ad esempio il confronto di Bruno con Cusano. Rappresentano ciò che ha consentito a Spaventa di rinnovare la storiografia filosofica italiana, «gettando le premesse di una scuola, da Fiorentino a Tocco, modernamente attrezzata, influente fino in pieno Novecento e ai cui lavori ricorre talora persino lo storico di oggi» (p. 162).

La teoria spaventiana della «circolazione» conteneva una rivalutazione del Rinascimento che non solo era diretta a scalzare la visione che di quel periodo era emersa nel contesto dello spiritualismo, ma si opponeva anche alla nota tesi hegeliana che individuava la modernità nella Riforma. Lo sottolinea Fernanda Gallo, *La costruzione dell'identità nazionale e le interpretazioni del Rinascimento nello hegelismo napoletano*, che ricorda il grande merito spaventiano di aver riscoperto il significato filosofico del Rinascimento e di aver individuato in Bruno «una concezione della libertà più profonda di quella proposta dalla Riforma» che, lungi dal limitarsi all'ambito religioso, si estendeva anche a quello filosofico e politico. «L'immanenza della natura divina nella natura umana, la dignità e sacralità della persona, l'autonomia della coscienza e della libertà morale» (p. 111) rappresentavano agli occhi di Spaventa la «via italiana alla modernità» consentendogli di combattere efficacemente «la dominante tesi storiografica della 'superiorità protestante'» (p. 121).

Emblema del Rinascimento, «instauratore» della filosofia moderna e protagonista della teoria della «circolazione», Giordano Bruno rappresenta una presenza decisiva nell'opera spaventiana, come mostra il lavoro di Biagio de Giovanni, *Il Giordano Bruno di Spaventa*, che affronta il rapporto tra la lettura spaventiana di Bruno e il principio della «mediazione». È proprio «la mediazione, come mediazione di contrarii, punto di convergenza dell'infinito e del finito, dell'eterno e del contingente, dell'essere e del non-essere» (p. 81), il tema che da una parte permise a Spaventa di valorizzare il pensiero di Bruno, dall'altra lo spinse ad impegnarsi sulla *Fenomenologia dello spirito*, fondata proprio «sulla necessità della mediazione» (p. 88). De Giovanni sottolinea che «le riflessioni critiche sulla *Fenomenologia* hegeliana sono scritte negli anni medesimi della riscoperta di Bruno, e la riscoperta di Bruno è modulata anch'essa sulla centralità della *mediazione*» (p. 90). Non è dunque peregrino ritenere il nolano una chiave essenziale per la lettura della *Fenomenologia*, forse il «protagonista decisivo» (p. 101) dell'apertura di Spaventa sul tema della mediazione. «Senza passare attraverso la sua lettura di Bruno – scrive infatti de Giovanni – alcuni passaggi essenziali della interpretazione spaventiana di Hegel resterebbero più oscuri, forse incompresi nella loro genesi» (p. 99). Il che ovviamente non esclude una reciproca interazione fra le due letture.

Il tema dell'hegelismo di Spaventa è affrontato nel volume da prospettive molto diverse. Alla rivendicazione della necessità di sottrarre Spaventa alla lettura gentiliana si ispirano i contributi di Vincenzo Vitiello, *I due 'cominciamenti'*.

Spaventa interprete di Hegel, e di Jonathan Salina, *Fenomenologia, logica e sistema in Spaventa*. Vitiello sottolinea che Gentile, «trascurando affatto la *Fenomenologia*, ha concentrato l'attenzione sulla parte più debole degli studi spaventiani su Hegel – quelli dedicati alle prime categorie della Logica» (p. 260) e mette in rilievo «l'importanza dell'interpretazione che Bertrando Spaventa ha dato del rapporto Fenomenologia-Logica» (p. 275). Salina, al fine di liberare il pensiero spaventiano da gravose ipoteche attualistiche, evidenzia l'aderenza dell'hegelismo di Spaventa all'architettura sistematica hegeliana. Laddove la riforma dell'hegelismo condotta da Gentile si basa sulla critica della ripartizione sistematica hegeliana (la critica, cioè della tripartizione dell'Idea in Logica, Natura e Spirito e della distinzione tra fenomenologia e logica), Spaventa opera la famosa 'revisione' del *Frammento inedito* «non tanto nei termini di una risistemazione globale del pensiero hegeliano, quanto in quelli di una 'critica di dettaglio'». In altri termini, il fatto che Spaventa abbia ritenuto inadeguata la spiegazione hegeliana delle prime categorie della logica, in ciò influenzando la riforma gentiliana, «non significa che egli abbia rigettato il modo hegeliano di porre la Logica in quanto tale: la prima esplicazione dell'Idea nel contesto di un'articolazione sistematica triadica» (p. 239). Neanche è possibile affermare che «Spaventa, mediante le lezioni napoletane, operi una revisione del sistema hegeliano fondata su un differente statuto da attribuirsi alla fenomenologia»; anzi va rilevato «come l'esigenza di una fenomenologia del tipo di quella hegeliana fosse asserita con vigore dal nostro autore ancora nel 1867» (p. 247). Ciò pone Spaventa ben al di qua della riforma gentiliana, che «abolirà non soltanto la valenza pre-sistematica della fenomenologia, ma la stessa differenza tra fenomenologia e logica» (p. 250). «Alla verità – così Salina riassume la posizione spaventiana – si accede in un modo determinato e dal quale non si può prescindere (la fenomenologia) – ma la verità resta unica, ed è quella data dalla filosofia in quanto tale – dall'impalcatura sistematica» (p. 251). Il dettato hegeliano insomma, malgrado le difficoltà da lui stesso evidenziate, poteva per Spaventa, «qualora venisse 'interpretato' in un certo modo, godere ancora di una piena validità teoretica» (p. 256).

Lo scritto di Francesco Valagussa, *Bertrando Spaventa. Raffigurare la logica di Hegel*, intende mettere in luce un aspetto della lettura spaventiana di Hegel generalmente poco curato dalla critica. L'autore, ricordando l'enorme compito che Spaventa si era assunto incaricandosi «di diffondere l'ostica dialettica hegeliana, di penetrare i segreti di questa nuova concezione del mondo», sottolinea che «l'operazione venne condotta con rigorosa accuratezza teoretica, ma insieme attingendo al patrimonio peculiare della tradizione italiana, ossia al 'pensiero figurale'. Spaventa – scrive Valagussa – analizza con acribia infinita gli snodi della logica hegeliana, ma il suo contributo inestimabile raggiunge l'apice quando arriva a sintetizzare le complesse strutture metafisiche tramite una metafora, una prosopopea, una figura emblematica, un paragone. Sono *immagini pensanti* quelle che spesso si trovano all'interno degli scritti di Spaventa: sono 'figure che pensano'» (p. 280). Valagussa evidenzia lo «sforzo costante di spiegare Hegel

associando la profondità della struttura logica alla figura emblematica» (281) e rintraccia nelle pagine spaventiane diversi esempi di quel «linguaggio figurato» con cui Spaventa traduce i concetti hegeliani e che rende un'opera come *Logica e metafisica* non un semplice compendio della *Scienza della logica* di Hegel, ma «una sorta di racconto illustrato, una *Scienza della logica* sviluppata per figure» (p. 284).

Il lavoro di Valagussa ha senz'altro il merito di affiancare all'immagine tradizionale di un pensatore dallo stile scarno e arido quella di un efficace disegnatore di movimenti concettuali. Un punto del suo lavoro, tuttavia, ci lascia più di una perplessità: l'affermazione, affatto ingiustificabile, che «la lettura spaventiana di Vico venne influenzata da C. Cantoni, G. B. Vico. *Studii critici e comparativi*, Torino, Civelli, 1867» (p. 279 n). Innanzi tutto, sull'interpretazione spaventiana di Vico, maturata lungo gli anni Cinquanta e culminata nelle «Lezioni» napoletane del 1861, gli *Studi* di Cantoni (pubblicati nel 1867) non potevano certo aver influito. In secondo luogo, pur volendo riferirci ad altri scritti, sarebbe davvero arduo individuare la benché minima traccia di una «influenza» sul Vico di Spaventa da parte di un pensatore come Cantoni che proveniva da ben altri orizzonti speculativi e fu animato nella sua lettura di Vico da presupposti ed interessi ben lontani da quelli spaventiani (al riguardo ci permettiamo di rinviare al nostro *Carlo Cantoni interprete di Vico*, «Giornale critico della filosofia italiana», settembre-dicembre 2012, pp. 615-644).

In *Spaventa, De Sanctis e la filosofia di Hegel in Italia* Marco Diamanti, attraverso un costante parallelismo fra i due più cospicui rappresentanti dell'hegelismo napoletano, ricostruisce la presenza di Hegel lungo il complesso *iter* speculativo di Spaventa. Partendo dagli esordi giovanili, in cui la filosofia di Hegel «rappresentava un 'culto', una 'religione ideale', un credo irrefrenabile capace di effondere un messaggio di speranza nel miglioramento e nel progresso» (p. 186), l'autore evidenzia come nel corso degli anni Spaventa, malgrado la «distanza progressivamente assunta dal pensiero hegeliano» (p. 202), non abbia cessato di vedere in Hegel un punto di riferimento costante di fronte ai pericoli del positivismo, del materialismo e di ogni filosofia che implicasse una rinuncia alla metafisica. La sua scelta di continuare a professarsi idealista (ma di quell'idealismo che, lungi dal negarli, includeva il positivismo, il naturalismo e il materialismo) dimostrava «lo sforzo di mantenersi dentro l'orbita del pensiero filosofico, e quindi metafisico», su cui soltanto «poteva costituirsi l'orizzonte della verità e quindi dello sguardo autentico sulla realtà» (p. 202).

Proprio alla metafisica, alla complessità del ruolo che essa gioca nel pensiero spaventiano e, in particolare, ai ripensamenti cui fu sottoposto negli anni da parte del pensatore abruzzese è dedicato il lavoro di Stefania Achella, *La metafisica di Bertrando Spaventa tra logica e psicologia*. La tesi hegeliana della coincidenza tra metafisica e logica rappresenta infatti una prospettiva che Spaventa, «alla luce delle questioni che emergeranno nel dibattito di fine Ottocento tra filosofia e scienze», supererà in direzione «di un riavvicinamento alla metafisica di Kant» (p. 291). L'autrice individua le ragioni del mutamento nel confronto sempre

più intenso, ed ineludibile («alla luce delle questioni poste prima da Herbart, poi da Spencer e dal darwinismo»), da parte di Spaventa «con le questioni della sensibilità, del dato, dell'esperienza». Fu dunque nel tentativo di rispondere alle «critiche mosse a Hegel da parte delle istanze realiste» che Spaventa passò «a una 'nuova' metafisica», intesa non più quale «luogo di incontro tra essere e pensiero», ma come «la legge della relazione tra soggetto ed esperienza» (p. 302). Il contributo di Achella evidenzia come il pensiero di Spaventa, ben lungi dal porsi «come ripetizione di quello hegeliano», vada inteso invece «come uno sforzo all'interno del dibattito europeo di fine Ottocento per uscire dai limiti di una ragione astratta» (p. 308). Uno sforzo tuttavia che cerca di tutelare le istanze del pensiero metafisico, «di salvare la conoscenza filosofica dagli attacchi delle scienze positive» (p. 308). Consapevole della necessità per la filosofia di «difendersi dalla sua riduzione a conoscenza ancillare delle scienze», Spaventa vede nella «metafisica critica» lo strumento più adatto «per opporsi a una riduzione a sua volta 'metafisica' dell'uomo alla dimensione empirica» (p. 309).

Alle interpretazioni del pensiero spaventiano è dedicato il lavoro di Ambrogio Garofano, *Spaventa e la dialettica hegeliana. Una riforma da riformare?*. L'autore prende in considerazione lo Spaventa di Gentile, gli studi elaborati nell'ambito del marxismo, infine i più recenti lavori di Vincenzo Vitiello. Ciascuna di queste interpretazioni ha puntato ad offrire un'immagine globale del pensatore abruzzese, «che implica, anzi tutto, la determinazione della precisa posizione di Spaventa rispetto al pensatore di Stoccarda» (p. 312). In tutti e tre i casi è emersa l'immagine di uno Spaventa proiettato oltre Hegel, sia pure in direzioni diverse: ora in direzione dell'attualismo, ora della filosofia della *praxis*, «ora in direzione di un essere infondato e sottratto ad ogni pensare» (p. 313). Spaventa interprete di Hegel è tema insidioso ma ineludibile. Garofano lo affronta cercando di far emergere quei nodi che giustificano il disaccordo fra le diverse interpretazioni da lui considerate, ciascuna delle quali «non si presenta come estrinseca rispetto alla speculazione del filosofo di Bomba, ma piuttosto di quest'ultima mette in evidenza uno solo dei termini che ne costituiscono il difficile e instabile intreccio» (p. 314). Un intreccio che emerge sin dagli *Studii sopra la filosofia di Hegel* (1850), dove «compaiono già quei termini – e il problema del loro difficile e instabile rapporto – che saranno al centro della più matura riflessione su Hegel, vale a dire l'essere, il pensare (o il conoscere) e la volontà (il tema della prassi)» (p. 318). È dunque nell'intrinseca complessità del testo spaventiano che trovano la loro giustificazione le tre diverse linee esegetiche, ciascuna delle quali ha potuto far leva «su uno dei tre termini che compongono la trama più essenziale della speculazione del filosofo di Bomba» finendo «col presentarsi come una riforma della riforma spaventiana della dialettica» (p. 326).

L'influenza di Spaventa sulla filosofia italiana è un tema che il volume non poteva certo eludere. Alla presenza di Spaventa nell'interpretazione di Marx elaborata dal giovane Croce è dedicato il lavoro di Claudio Tuozzolo, *Spaventa nel 'Marx possibile' di Croce e la riforma italiana di Hegel*. L'autore, ricordando la diffidenza più volte manifestata da Croce nei confronti della filosofia di Spaventa,

sottolinea tuttavia che alcuni aspetti del pensiero spaventiano sono penetrati in profondità anche nell'opera crociana, segnatamente nella sua metodologia storiografica. Di ciò è chiara testimonianza il noto saggio *Marxismo ed economia pura*, dove emerge «un vero, accorato, *elogio dello Spaventa storico del pensiero*», motivato dal fatto che il «modo» in cui Spaventa conduce l'indagine dei pensatori italiani è agli occhi di Croce «lo stesso con cui egli ha affrontato il pensiero di Marx» (p. 334). In altri termini, il metodo storiografico che Croce ritrova in Spaventa è il corretto modo di affrontare la storia della filosofia, in quanto basato sulla «distinzione tra pensiero reale ed elementi estranei» (B. Croce, *Marxismo ed economia pura*, in *Materialismo storico ed economia marxistica*, Bari, 1951, p. 167). Una distinzione, questa, che costituisce per Croce un principio irrinunciabile della storiografia: lo storico deve infatti cercare «non ciò che lo scrittore ha creduto di pensare, ma ciò che ha realmente pensato per la forza delle premesse da cui moveva» (ivi, p. 166), laddove trascurabili sono invece gli «elementi *estranei*», quelli cioè che non appartengono «*allo spirito profondo* degli scritti dell'autore, in quanto *non sono coerenti con le "premesse da cui muoveva"* lo scrittore indagato» (p. 335).

Tuozzolo individua nell'adesione crociana al metodo storiografico spaventiano l'acquisizione fondamentale che sta alla base della nota distinzione tra il vero e il falso, tra il vivo e il morto, che Croce applicherà nel celebre saggio del 1906 *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*. Opportunamente sottolinea le differenze fra il modo in cui Croce opera quella distinzione in Marx e in Hegel. Laddove nel caso di Hegel, colpevole di non aver scorto la distinzione tra la teoria degli opposti e la teoria dei distinti, Croce guarda il pensatore indagato dall'esterno, ovvero dal punto di vista di chi è in grado di chiarire tale distinzione, e quindi il falso (o il morto) «è individuato a partire da una prospettiva, assunta come vera, *estranea* a quella dell'autore indagato»; nel caso di Marx, invece, «l'interprete si pone *dal punto di vista del pensiero reale dello scrittore indagato*» (p. 340), e «il 'vero' che consente di giudicare 'falsa' una parte delle affermazioni dello scrittore indagato è, in questo caso, qualcosa che si trova nel 'fondo' del suo stesso pensiero, e che anzi costituisce *il 'fondo'* di tale pensiero». Ciò rende il Marx del giovane Croce «il frutto del *metodo interno hegeliano-spaventiano* consistente nel far emergere 'dalla cosa stessa' (dall'indagine del pensiero del filosofo indagato) lo sviluppo della verità» (p. 341).

A *Spaventa, Labriola e il problema della mediazione* è dedicato uno dei due lavori che *ex professo* affrontano il tema dei rapporti tra Spaventa e il marxismo italiano. Luca Basile vi sottolinea il debito di Antonio Labriola nei confronti di Spaventa e dell'hegelismo quale componente fondamentale della formazione del cassinato: al pensiero della mediazione, alla concezione dialettica della storia, infatti, essenziale per intendere il socialismo scientifico, Labriola era stato già avviato proprio da Spaventa, che ai suoi occhi ben rappresentava la «*coscienza della storicità*, dell'immanenza e del dialettismo innervante il reale» (p. 433). Una significativa influenza di Spaventa sul pensiero di Antonio Gramsci, in parte mediata da Labriola, emerge dal contributo di Giuseppe Vacca, *Spaventa*

nel marxismo italiano. L'autore individua innanzi tutto una evidente analogia fra il programma di ricostruzione della cultura italiana sviluppato da Spaventa dopo il 1848 e quello gramsciano di rifondazione del marxismo nei *Quaderni*: «il primo si proponeva di innestare la filosofia classica tedesca nella cultura della nuova Italia per portarla all'altezza del pensiero europeo più avanzato; il secondo si proponeva di sviluppare la filosofia di Marx per sollevare il socialismo europeo dalla crisi in cui era precipitato con la Grande guerra» (p. 415). Debitore altresì della visione spaventiana dei filosofi e della rivoluzione è il ruolo che Gramsci attribuiva alle élites intellettuali e la conseguente visione dello Stato italiano, che «non sarebbero concepibili prescindendo dalla lezione spaventiana» (p. 416). Queste ed altre testimonianze della presenza spaventiana nell'opera di Gramsci, puntualmente individuate da Vacca nella sua ricostruzione, consentono di concludere «che il pensiero di Spaventa sia stato una fonte essenziale – diretta o mediata da Labriola – nell'emancipazione di Gramsci dalle influenze crociane e gentiliane della giovinezza, e abbia contribuito significativamente a ispirarne la rielaborazione del materialismo storico in chiave di filosofia della praxis» (p. 418).

Polemista ostinato, impenitente e pertinace, Spaventa si confrontò duramente nella sua attività giornalistica con «La Civiltà cattolica». Il contributo di Luciano Malusa, *Bertrando Spaventa e padre Luigi Taparelli d'Azeglio*, intende ricordare il pensatore abruzzese attraverso l'attenzione nei confronti della figura del gesuita Luigi Taparelli d'Azeglio, con cui si scontrò in alcuni articoli scritti sulle riviste «Il Cimento» e «Il Piemonte» negli anni 1854-1856. Malusa ricostruisce la polemica, che ruotava in particolare attorno al tema dell'origine dell'autorità, nei termini di «un confronto a livello intellettuale tra la visione cattolica della politica e delle istituzioni nello Stato e la visione laico-liberale che si stava affermando in Piemonte» (p. 45), con l'esplicito e dichiarato intento di valorizzare al cospetto di Spaventa la posizione, poco nota, del suo avversario.

All'attività giornalistica di Spaventa si lega anche il lavoro di Nicola D'Antuono, *Discorrendo di De Sanctis e Bertrando Spaventa*, che intende far emergere, tra gli interessi scientifici spaventiani non attentamente valutati, il testo *Dell'importanza civile del teatro drammatico*, edito nel «Cimento» del 30 giugno 1855. L'obiettivo si scontra però con i dubbi sull'attribuzione del testo espressi da Italo Cubeddu nella sua *Bibliografia* (in B. Spaventa, *Opere*, a cura di G. Gentile, 3 voll., Firenze, 1972, III, p. 905). D'Antuono non ritiene pertinenti tali dubbi, ma non raccoglie prove sufficienti per legittimare la sua tesi. «Utili indizi – scrive – sono offerti dalle lettere del 18 novembre 1854, del 16 giugno 1856, del 5 gennaio 1857, del 3 ottobre 1859 e del 24 dicembre 1859, tutte al fratello Silvio» (p. 174 *n*). In realtà, le lettere indicate (segnaliamo qui che quella del 3 ottobre 1859 non risulta nell'*Epistolario*: dovrebbe trattarsi pertanto della missiva del 30 ottobre 1859) contengono generiche affermazioni di Spaventa sulla sua attività giornalistica a Torino, un invito al fratello a scrivere sulla «Nazione», brevi commenti sugli articoli di Silvio ed infine l'ammissione, di per sé non certo decisiva, di essere lettore dell'*appendice teatrale* del giornale

fiorentino (cfr. B. Spaventa, *Epistolario (1847-1883)*, cit., pp. 85, 122, 129, 185, 195-196).

Tuttavia l'aspetto più rilevante che emerge dall'attività giornalistica di Spaventa, segnatamente dagli scritti apparsi sul «Progresso», è senza dubbio la sua straordinaria modernità e attualità, che alcuni contributi opportunamente mettono in luce. È il caso di Luigi Mastrangelo, *Giuseppe Capograssi e i fratelli Spaventa*, che evidenzia come Spaventa riesca a «definire la natura di uno Stato, nel quale si svolga un processo di progressiva estensione di competenze sociali, anticipando scenari avanzati, ancora in corso di definizione» (p. 459). Sul terreno della rivendicazione di una 'democraticità' della concezione spaventiana dello Stato si muove anche Aldo Marroni, *L'idea di progresso: da Melchiorre Delfico a Spaventa*, per il quale gli scritti spaventiani del «Progresso» consentono di delineare il profilo di un autentico 'riformatore', animato dalla «volontà di trasformare la società e lo Stato» e dall'idea secondo cui l'umanità è avviata verso il riconoscimento che l'uguaglianza e la libertà, da intendersi in senso sostanziale e non meramente formale, «sono beni etici irrinunciabili» (p. 206).

Agli scritti spaventiani del «Progresso» è dedicato *ex professo* il contributo di Nicola Capone, *Spaventa e la nuova immagine del diritto. Gli scritti del «Progresso» del 1851*, che in essi individua «un'immagine del diritto del tutto inedita per l'epoca» ed una brillante anticipazione di «quella che sarà la funzione del diritto costituzionale propria dell'esperienza giuridica del secondo Novecento» (p. 33). Egli sottolinea, innanzi tutto, l'idea spaventiana della necessità delle rivoluzioni «nel momento in cui il diritto entra in conflitto con i bisogni reali» (p. 34), una necessità che tuttavia non implica alcun determinismo «perché le contraddizioni storiche, anche le più drammatiche, non danno automaticamente luogo ad una fase rivoluzionaria. Perché questo avvenga è necessario che si abbia chiara coscienza della fase storica e delle sue antinomie» (p. 34). Ed è qui che entra in gioco la funzione per Spaventa rivoluzionaria dei filosofi, i quali «fanno maturare nelle popolazioni in rivolta la coscienza del diritto, di un *novello diritto*. Essi sono chiamati a pensare una nuova forma di diritto che corrisponda all'idea della nuova epoca, alla nuova e concreta immagine dell'essere umano». Il profilo del filosofo che Spaventa delinea è dunque quello di un attento e vigile interprete dei travagli della sua epoca, che lavora «per favorire l'emersione di un ordine nuovo» (p. 35) il cui principio ispiratore sia l'uguaglianza, che però non può risolversi nella mera uguaglianza dinnanzi alla legge ma deve essere sostanziale. Perché l'uomo sia veramente libero, è necessario per Spaventa, come ricorda Capone, «che gli vengano assicurate tutte quelle condizioni che promuovono lo svolgimento della libertà» (p. 39). Parole, queste, dinnanzi alle quali non si può non notare un'«impressionante assonanza» con il secondo comma dell'articolo 3 della Costituzione italiana, che diviene ancora più forte quando Spaventa pone il lavoro «come condizione di vita», quale «manifestazione umanitaria». In tale prospettiva tutti coloro che possono e vogliono lavorare, dal contadino all'operaio, dallo scienziato al filosofo, hanno il diritto di chiedere che lo Stato non faccia mancare loro quegli strumenti (dall'aratro alle scuole, dalle biblioteche

alle accademie) che, favorendo di fatto il lavoro, contribuiscono alla piena realizzazione dell'individuo. In questo modo lo Stato, lungi dal rappresentare una forma di dominio, diventa «strumento di libertà e di liberazione» (pp. 39-40), una realtà attorno a cui tutti possano riconoscersi.

La straordinaria attualità di queste idee ci porta infine al contributo di Stefano Trinchese, *Unione o Unità d'Italia. Per una rilettura della storia patria*. L'autore, partendo dalla constatazione della mancanza nel nostro Paese, tradizionalmente avvezzo alle divisioni (a volte laceranti), di «un sentimento radicato in una storia comune» (p. 13), fornisce un'interessante rivisitazione della nostra vita nazionale, finalizzata alla ricerca di una storia condivisa che possa garantire una vera «unione» degli italiani. Egli la individua negli anni drammatici di quella che ancora oggi molti faticano a definire una guerra civile (1943-1945), nella caduta della dittatura e nella liberazione, e più ancora nella scelta repubblicana del 1946 e nella Costituzione del 1948. Forse è in questo periodo che «rinacque l'unione di tutti gli italiani, quell'unione democratica che gli italiani avevano cercato nel 1848 e non avevano vista realizzata nel 1860», e che è dunque possibile rintracciare «in qualche modo un filo rosso della storia condivisa dagli italiani»: «l'orditura difficile di una trama democratica, invocata dal Risorgimento» e «realizzata un secolo dopo dall'incontro degli antichi esclusi dall'Unità: i cattolici, i socialisti, i laici, i radicali, i repubblicani, i democratici» (p. 25). Di quella «trama democratica» proprio Spaventa, in ciò simbolo non solo di «unità» ma altresì di autentica «unione», contribuì certamente a tracciare le linee essenziali.

Dal volume emerge in definitiva il quadro di un autentico classico, di un pensatore ancora vivo, il cui profilo è lontano anni luce da quello, delineato da Armando Plebe, di un filosofo «tutto legato a certi provincialismi della cultura filosofica italiana» (A. Plebe, *Spaventa e Vera*, Torino, Edizioni di «Filosofia», 1954, p. VI). Altro che provincialismi! Dall'opera di Spaventa si staglia l'immagine di un pensatore pronto a confrontarsi autorevolmente con tutte le correnti della cultura europea contemporanea, disposto ad accettarne le sfide e ad accoglierne criticamente le istanze. Di un autentico protagonista in campo filosofico, storiografico e politico. Di un protagonista non solo del suo, ma anche del nostro tempo.