

La sopravvivenza dell'hegelismo nell'età del positivismo

(Richiamo on line p.245)

A. L'hegelismo italiano: Augusto Vera, Bertrando Spaventa, Donato Jaja

Augusto Vera

1. La formazione culturale

Il soffocante controllo della Chiesa sulla cultura nell'età della Restaurazione

Augusto Vera nasce nel 1813 in un paese dell'Umbria, ad Amelia, presso Terni. L'anno dopo, crollato l'Impero napoleonico, in cui l'Italia era inclusa, l'Umbria rientra nello Stato pontificio. Vera cresce quindi come suddito del papa, in un periodo storico in cui il dominio pontificio è particolarmente repressivo ed esercita un controllo soffocante sulla cultura: basti ricordare che persino la Bibbia poteva essere conosciuta solo attraverso i racconti estratti da essa dalla Chiesa cattolica e letti nelle omelie domenicali, e che per un'eventuale lettura diretta del testo occorreva uno speciale permesso ecclesiastico. Vera, fin da ragazzo, patisce di non poter studiare altro che le pseudo storie sacre imposte dal clero.

Conclusi gli studi in un collegio dei gesuiti -nello Stato pontificio non c'era alternativa- Vera si iscrive alla facoltà di giurisprudenza di Roma proprio quando sale al trono pontificio, nel 1831, il papa più reazionario degli ultimi quattro secoli, Gregorio XVI. Ciò significa che egli studia in un'università in cui, ad esempio, non si possono dare esami senza la certificazione ecclesiastica di un certo numero di accessi ai sacramenti della confessione e dell'eucarestia.

Laureatosi nel 1835, ritiene che il modo migliore per colmare le tante lacune della sua istruzione dovute a una formazione universitaria parziale e troppo condizionata dal clima reazionario, sia quello di andare a conoscere le città europee di più antica e prestigiosa cultura.

L'incontro con le opere di Hegel

Vera lascia giovanissimo l'Italia e si trasferisce per un anno a Parigi, quindi in Svizzera, nell'Istituto di Hofwyl, presso Berna, e in quello di Champel, presso Ginevra, dove inizia la carriera di insegnante, e dove incontra per la prima volta i testi originali di Hegel, scritti in tedesco, la lingua parlata -ieri come oggi- dai suoi abitanti. Si dedica allora per diversi mesi allo studio del tedesco (studia la grammatica, la sintassi, parla con la gente...) fino a diventarne sufficientemente padrone. Legge il testo delle lezioni berlinesi di Hegel sulla filosofia della storia, e ne rimane colpito.

Il tema hegeliano del rapporto tra la storia della filosofia e la verità

Nasce così il suo interesse per la filosofia hegeliana. In particolare è affascinato dalla grande domanda che Hegel pone nell'introduzione a quel testo, e dalla profondità della risposta. La domanda, come si ricorderà, è la seguente: come si concilia lo scopo della filosofia, che è la verità, con la sua esistenza, che è temporale, dal momento che ciò che è temporale è per definizione

sorpassato dal tempo, mentre ciò che è vero è per definizione immutabile nella sua verità? La risposta di Hegel, come si è a suo tempo visto, è che la filosofia ha la sua verità in nient'altro che nella sua storia, e ciascuna delle sue figure temporali, mentre è sorpassata dal tempo, è conservata nella sua essenza speculativa come un immutabile lato particolare nella eterna totalità del vero. Vera, però, non è ancora in grado di collocare questo grande tema nel sistema hegeliano, che ancora non conosce.

Quest'insufficiente conoscenza di Hegel conduce Vera – una volta trasferitosi a Parigi, nel 1839 – a considerare come alta espressione dell'hegelismo la filosofia di Cousin.

Le vicende biografico-culturali di Victor Cousin

Nella cultura francese dell'epoca orleanista, Victor Cousin è il personaggio di maggior prestigio e influenza. Da giovane, tra i suoi venti e trent'anni, aveva compiuto tre viaggi in Germania, con brevi soggiorni volti a impararne la lingua e a conoscerne la cultura. Sono anni in cui il giovane Cousin è illuminista e strenuo difensore dell'eredità politica della rivoluzione francese, al punto che nel suo secondo viaggio in Germania, a Berlino, è arrestato come sovversivo. Hegel, che esercitava grande influenza su alcuni ministri del re di Prussia, si era personalmente mobilitato con successo per farlo liberare. In tale circostanza egli ebbe occasione di ammirarlo, e di farne conoscenza personale; l'aver assistito ad alcune sue lezioni universitarie gli dette l'illusione di conoscerne anche la filosofia.

Tornato in Francia e perso ogni radicalismo politico, fa una folgorante carriera sotto la monarchia di Luigi Filippo d'Orleans. Questo sovrano lo nomina Pari di Francia, poi rettore dell'università di Parigi, infine ministro della pubblica istruzione. Storico di un certo valore, aspira anche ad essere filosofo, e costruisce una filosofia che definisce *eclettica* e *spiritualistica*. Il suo *spiritualismo* consiste nel sostenere l'irriducibilità del pensiero al mondo fisico indagato dalle scienze naturali. Il suo eclettismo consiste nell'attribuire a ogni sistema filosofico comparso nella storia una parte di verità, che è parte della verità completa propria dello spiritualismo.

Vera crede di riconoscere nell'eclettismo di Cousin la tesi hegeliana dell'identità di filosofia e storia della filosofia

Vera crede di riconoscere nell'eclettismo cousiniano la tesi hegeliana dell'identità di filosofia e storia della filosofia. In realtà non è così. L'eclettismo mette sullo stesso piano i diversi sistemi filosofici considerandoli tutti allo stesso modo parzialmente veri, mentre l'hegelismo li concepisce come momenti di un'ascesa speculativa; nell'eclettismo la verità filosofica conclusiva è tale indipendentemente dalle verità parziali, che contengono autonomamente parti della sua verità, mentre nell'hegelismo la verità filosofica conclusiva è la stessa storia delle altre filosofie, che sono non sue parti, ma suoi momenti costitutivi. In ogni caso, per Vera l'influenza di Cousin è di grande stimolo, e lo sprona a continuare a leggere i testi hegeliani, riflettendovi con passione speculativa.

La maturazione filosofica di Vera nei venti anni trascorsi a Parigi (1839-1859)

Il lungo, ventennale soggiorno a Parigi – dal 1839 al 1859 – è per Vera il periodo della sua più profonda e creativa maturazione culturale in generale, ed hegeliana in specie. Su di lui esercitano una particolare influenza gli scritti di Camillo De Meis (Bucchianico 1817- Bologna 1891) medico, naturalista e filosofo esule a Parigi, dove stringe rapporti con Cousin . L'intento degli studi del De Meis, in questi anni (*Nuovi elementi di fisiologia generale speculativa* 1849; *Idea della fisiologia greca* 1849; *Sviluppo della scienza medica in Italia* 1851) è quello di ripensare la filosofia della Natura proposta dal sistema hegeliano, alla luce dei progressi compiuti dalle scienze naturali. De Meis elabora una rappresentazione dell'origine della Natura come passaggio dialettico tra Spirito ed estensione, tra pensiero e spazio, diversamente dall'immagine allora dominante dell'evoluzionismo darwinista che si fondava sul rigido rapporto deterministico di causa-effetto.

(Vedi, qui di seguito, **Approfondimento** “*L'influenza dei circoli culturali e politici nella Napoli degli anni Quaranta*”).

2. Il confronto con alcuni temi fondamentali della filosofia di Hegel

Introduction à la philosophie de Hegel (1855)

Dopo alcuni suoi scritti minori, pubblicati a Parigi tra i suoi trenta e trentadue anni, Augusto Vera pubblica ancora a Parigi, nel 1855, quando ha quarantadue anni, la sua prima opera importante, forse ancora più importante di quelle successive. Ormai vive stabilmente nella capitale della Francia, parla francese con la stessa proprietà e naturalezza dell'italiano, e scrive i suoi testi in francese anziché in italiano. Il titolo dell'opera è *Introduction à la philosophie de Hegel*. Il suo contenuto è un hegelismo ormai maturo, frutto della lettura di molte opere di Hegel, che si era fatto spedire da alcune università tedesche negli anni precedenti.

Il problema del rapporto nella filosofia hegeliana tra Idea e Spirito

Il problema cruciale che egli affronta in quest'opera è quello del rapporto, nella filosofia hegeliana cui ha ormai aderito, tra la nozione di *Idea* e la nozione di *Spirito*. Egli esordisce, infatti, chiedendosi: *Idea* e *Spirito* sono la stessa nozione? No, risponde Vera, perché lo svolgimento dello Spirito avviene nel processo storico, mentre lo svolgimento dell'*Idea* avviene su un piano extratemporale, attraverso la compenetrazione logica dei suoi momenti. Si tratta allora di due realtà separate? No, perché ciò che lo *Spirito* realizza nella sua processualità storica è appunto l'*Idea*, che gli è immanente.

Il problema della libertà alla luce del rapporto *Idea-Spirito* Vera risolve agevolmente questo problema del rapporto tra *Idea* e *Spirito*, perché trova la soluzione chiaramente espressa nelle pagine hegeliane. Rimane tuttavia per lui una questione cruciale, perché connessa a un secondo problema, la cui soluzione è molto più complessa. L'*Idea*, infatti, è l'*Assoluto*. Se dunque il rapporto dello *Spirito* con l'*Idea* è quello, come si è detto, di averla immanente e di realizzarla nella sua realizzazione, sorge allora il problema dell'autonomia dello *Spirito*, cioè della concepibilità della libertà. La dimensione della libertà, infatti, non può essere che quella della storia, ma se il processo storico è lo svolgimento dello *Spirito*, e se lo svolgimento dello *Spirito* è la realizzazione dell'*Idea*, che è l'*Assoluto*, allora la storia è guidata dalla necessità dell'*Assoluto*, senza spazio per la libertà, perché lo *Spirito* sembra privo dell'autonomia su cui fondarla.

La storia ha nell'*Idea* il suo scopo assoluto

La filosofia hegeliana è però una filosofia della libertà, e la logica hegeliana culmina nella categoria della *personalità*, che, come si è visto nella trattazione di Hegel, è l'*essere per sé* della libertà. Il secondo grande problema che si pone Vera in questa sua opera, è dunque quello di fondare la filosofia hegeliana della *personalità* e della libertà nel sistema hegeliano che mette in rapporto *Idea* e *Spirito* in modo da costituire la nozione di Spirito come quella dell'incarnazione storica dell'*Idea*. Lo *Spirito* è dunque l'incarnazione storica dell'*Idea*, la sua realizzazione mondana, per cui la storia, in quanto svolgimento dello *Spirito*, ha nell'*Assoluto* la sua teleologia necessaria. Ciò significa che la storia ha nell'*Idea* quello che Vera chiama il suo scopo assoluto. L'apparenza che questa concettualizzazione del rapporto tra *Idea* e *Spirito* neghi la libertà e quindi la personalità dell'uomo nasce dall'errore di intendere lo scopo assoluto immanente alla storia come uno scopo esso stesso storico. Se infatti la storia avesse uno scopo storico, la concatenazione dei suoi eventi ne sarebbe necessitata a realizzarlo come evento. Ma lo scopo assoluto immanente alla storia, in quanto assoluto, non è definibile sul piano storico, ma su quello logico dell'*Assoluto*, per cui la necessità della sua teleologia non riguarda la concatenazione degli eventi, bensì la condizione della loro consistenza spirituale. L'assolutezza dell'*Idea*, cioè, in quanto scopo assoluto della storia, costituisce il suo modello di realizzazione in senso non empirico, ma trascendentale. L'*Idea* va dunque intesa come possibilità della storia di realizzare il suo scopo. La sua necessità rispetto alla storia consiste perciò nella possibilità della storia di essere tale, e non congerie di esistenze disperse e insensate, nella misura in cui si conformi ai significati che la esprimono. Rispetto alla sua realizzazione effettiva nella storia essa è una possibilità. È sempre possibile, cioè, che l'uomo non

riesca a conformarsi, nella sua concretezza empirica, ai significati che esprimono l'*Idea*. In tal caso gli viene a mancare la personalità libera, e la storia cessa di essere tale, degradandosi appunto a congerie di esistenze disperse e insensate.

Il problema di una corretta derivazione della Natura dall'*Idea*

Il terzo nodo problematico che Vera affronta in quest'opera è quello di una deduzione più convincente di quella hegeliana del passaggio dall'*Idea* alla Natura. L'interesse per tale questione gli è derivato dalla conoscenza delle riflessioni del De Meis, il quale riconosce il grande valore e significato della filosofia hegeliana della Natura, che spiega tutto della Natura (in senso ovviamente trascendentale, non empirico), ma non la sua origine. Questo –l'origine della Natura– secondo De Meis è il punto cieco di tutta la filosofia hegeliana. Vera concentra dunque la sua attenzione, per influenza del De Meis, su questo problema, ma la soluzione che propone è, però, oscura e poco convincente: essa consiste nell'interpretare tale derivazione come una sorta di "caduta" del divino (teoria in parte ripresa da alcuni teologi tedeschi) che ne provocherebbe la dispersione nel divenire, e trasformerebbe Dio nella Natura (Vedi qui di seguito **Approfondimento** "*L'influenza dei circoli culturali e politici nella Napoli degli anni Quaranta*").

✓ Approfondimento storico-culturale

L'INFLUENZA DEI CIRCOLI CULTURALI E POLITICI NELLA NAPOLI DEGLI ANNI QUARANTA

Alla metà degli anni Quaranta erano attivi a Napoli, provenienti dalle province del regno, patrioti che, non potendo agire pubblicamente sul piano politico-culturale, per non essere annientati dalla repressione poliziesca, avevano fondato circoli privati che impartivano insegnamenti puramente culturali, tali però da trasmettere in forma indiretta ideali di rinnovamento politico. Gli insegnamenti di questi circoli privati, proprio per i loro contenuti di pura e alta cultura, avevano influenzato gli insegnamenti universitari. Il primo circolo da menzionare è quello di **Ottavio Colecchi**. Frate domenicano molto versato nella matematica, era stato chiamato nel 1816 dall'università di Pietroburgo per ricoprire una cattedra, in cambio del suo impegno a fare da precettore ai figli dello czar. A Pietroburgo Colecchi apprende la lingua tedesca e si mette così in grado di leggere le opere di Kant trovate in città in edizione tedesca. Tornato in patria, nella Napoli degli anni Quaranta, diventa l'autorità di riferimento in materia di filosofia kantiana. L'università di Napoli aveva recepito dalla sua autorità intellettuale l'importanza di Kant, e, attraverso l'interesse per Kant, si era aperta a quello per la filosofia classica tedesca in generale. Per i giovani studenti venuti a Napoli tiene corsi di tedesco.

Oltre a quello della lingua tedesca, Colecchi tiene altri due insegnamenti privati, quello sulla filosofia di Kant, e quello sull'estetica hegeliana, attraverso il commento di una traduzione francese delle *Lezioni di estetica* di Hegel che si è portato da Parigi. Colecchi, che è un seguace di Kant, insegna l'estetica hegeliana per confutarla, ma uno dei suoi giovani ascoltatori, **Francesco De Sanctis**, venuto dall'Irpinia, se ne entusiasma al punto da fare lui stesso scuola di estetica hegeliana, nel 1843, presentandola come l'unica vera estetica. De Sanctis attraverso questo corso di estetica influenza l'ambiente universitario napoletano, contribuendo ad aprirlo all'interesse per la filosofia classica tedesca. Altri circoli sono fondati da medici di valore come **Salvatore Tommasi** e **Camillo De Meis**. Quest'ultimo, appreso il tedesco dal Colecchi, e messosi a leggere in tedesco alcuni testi di Hegel -reperibili all'epoca solo nella loro lingua madre- s'impegna a intendere la filosofia hegeliana della Natura alla luce dei suoi studi di naturalista, e progetta di costruire una scienza filosofica della Natura connettendo le sue nozioni empiriche di medico e naturalista con la grande verità hegeliana della Natura come *Idea fuori di sé*. Per De Meis, infatti, la conoscenza empirica e sperimentale della Natura, considerata usualmente scienza, non è tale, perché scienza è la conoscenza della realtà, e quella conoscenza è il prodotto di quella che egli chiama la *piccola ragione*, la quale, avendo di

mira l'utilizzabilità pratica delle cose, per pensarle sotto quest'aspetto le isola dal loro contesto globale, che, hegelianamente, è la loro realtà. Una scienza della Natura esige invece l'opera di quella che egli chiama la *grande ragione*, cioè la ragione che, attraverso la dialettica, pensa la globalità del tutto, entro la quale soltanto le cose singole hanno la loro realtà.

Negli anni Quaranta l'hegelismo del De Meis affascina molte menti (a differenza di alcuni decenni dopo, quando, come vedremo, sarà rifiutato con veemenza): se l'università di Napoli ritiene importanti gli studi che Vera ha compiuto in Francia, su Hegel, al punto da chiamarlo nel 1860 a ricoprire una sua cattedra, ciò è dovuto soprattutto al De Meis la cui opera ha contribuito a radicare negli ambienti intellettuali la convinzione che nell'insegnamento filosofico non può essere ignorato il pensiero di Hegel.

3. Il grande progetto di traduzione delle opere di Hegel

Chiamato dall'università di Napoli (1860), Vera s'impegna per diciotto anni (1860-1878) nella traduzione dei testi hegeliani. Nel 1860 Napoli è liberata dal dominio borbonico. La sua prestigiosa università si trova allora libera di chiamare ad insegnarvi docenti di cultura liberale non sottomessi alla Chiesa. Il ministro dell'istruzione del governo provvisorio napoletano, che è De Sanctis, suggerisce il nome di Vera che lascia la Francia per tornare a Napoli e ricoprire la cattedra di storia della filosofia.

L'anno precedente il suo rientro, quando era ancora in Francia, egli aveva progettato di dedicarsi alla traduzione dei testi hegeliani e aveva preso accordi con un editore parigino: all'epoca, questi testi, già difficili da reperire, erano in lingua tedesca, pochissimo conosciuta in Europa. A Napoli si porta quindi il testo ponderoso della riedizione dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* – l'opera più lunga di Hegel, che svolge il suo intero sistema filosofico – curata a Berlino da Karl Rosenkranz nel 1845, che riproduce fedelmente la terza edizione hegeliana del 1830. A Napoli, però, Vera dedica molto tempo all'adempimento scrupoloso dei suoi compiti di docente universitario. Tiene dotte lezioni ai suoi studenti, e le sue prolusioni ai suoi primi due anni accademici napoletani, nel 1861 e nel 1862, sulla storia della filosofia e sulla filosofia della storia, subito pubblicate, fanno di Napoli un centro prestigioso di cultura hegeliana, benché isolato in Europa, dove è iniziata l'egemonia culturale del positivismo. La sua traduzione del testo hegeliano, enormemente impegnativa, procede quindi lenta. Nel 1864 è pubblicata a Parigi la traduzione della sola prima parte del sistema filosofico hegeliano, quella dedicata alla logica.

Grazie all'opera di traduzione del Vera, Napoli diventa il centro di irradiazione di cultura hegeliana

La traduzione di Vera -ricordiamolo- non è dal tedesco all'italiano, ma dal tedesco al francese, cioè in quella che è diventata, nei suoi lunghi anni di soggiorno parigino, la sua lingua filosofica. Si tratta comunque di una traduzione di grande importanza culturale, anche per l'Italia, perché il francese, diversamente dal tedesco, era ben conosciuto dalla maggior parte degli intellettuali italiani, per cui l'università di Napoli può diventare un centro d'irradiazione di cultura hegeliana, oltre che con gli studi dei suoi docenti, anche con la diffusione delle traduzioni di Vera acquisite da Parigi.

Quanto siano state preziose le traduzioni di Vera è sottolineato da Guido Oldrini (studioso di temi connessi alla circolazione dell'idealismo) nel suo scritto *L'idealismo italiano tra Napoli e l'Europa*:

“Le traduzioni di Vera segnano una svolta nella circolazione del pensiero hegeliano in Europa... . Vera si trova ad operare in un campo ancora pressoché vergine, inesplorato. Tocca a lui di indicare la pista da battere; tocca a lui di sbrigarli sostanzialmente per la prima volta, senza l'ausilio di modelli preesistenti, degli innumerevoli problemi di interpretazione e resa linguistica che presenta a un traduttore la pagina hegeliana... . Lingua e linguaggio di Hegel possiedono una loro propria, irripetibile originalità. Di qui appunto le difficoltà linguistiche, spesso irresolubili, con le quali si

scontra Vera. Gli va senza dubbio ascritto a merito quello di avere rotto per primo, quasi solo in Europa, l'atteggiamento di chiusura pregiudiziale verso Hegel e di essersi accinto a rimediarne gli inconvenienti più gravi attraverso un'opera di paziente e capillare propaganda condotta in varie forme: controbattendo la disinformazione, richiamandosi alla lettera dello Hegel autentico o «ortodosso» chiarendone, commentandone, annotandone senza posa la dottrina, e soprattutto preoccupandosi di trarre fuori dal loro semi-misterioso involucro linguistico, dal loro gergo, le opere hegeliane: di porre cioè finalmente sotto gli occhi dei tanti polemisti europei antihegeliani a buon mercato, nella forma diretta della traduzione in lingua francese, testi e concetti di Hegel fino allora appena orecchiati dalla stragrande maggioranza dell'ambiente filosofico sia francese che italiano". (Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 1998, pp. 75-79)

Nel 1865 è pubblicata a Parigi la traduzione della seconda parte dell'*Enciclopedia*, quella dedicata alla *filosofia della Natura*. Sempre a Parigi, tra il 1867 e il 1860 compare l'opera del Vera, in quattro successivi libri, *Philosophie de l'Esprit de Hegel*, che contiene, insieme alla traduzione della terza parte del sistema filosofico hegeliano, la *filosofia dello Spirito*, anche un ampio commento dei suoi brani più rilevanti o più oscuri. Dal 1870, dunque, l'Europa può disporre, grazie a Vera, di un testo linguisticamente accessibile senza difficoltà dell'opera in cui si trova esposto l'intero sistema hegeliano. Negli anni successivi egli traduce altri scritti hegeliani: i trattati di storia della filosofia, che sono la più lunga delle sue traduzioni successive all'*Enciclopedia*, le lezioni berlinesi di *filosofia della storia*, la *Prefazione* all'ultima edizione della *Scienza della logica*. Vera termina il suo ciclo di traduzioni di Hegel dal tedesco al francese nel 1878, quindi dopo ben diciotto anni. Ha ormai sessantacinque anni, ma continua il suo impegno di docente. Le sue lezioni, molto frequentate per le sue grandi capacità di comunicazione e di spiegazione, lo sono ancora di più nei suoi ultimi anni, quando ha grande e meritata fama.

La sua ultima lettura di Hegel in chiave ontologico-dialettica

Egli promuove, come esponente di spicco dell'hegelismo napoletano, un'interpretazione di Hegel in chiave correttamente ontologico-dialettica. Questa riaffermazione della specificità speculativa del pensiero hegeliano ha anche l'importante funzione di rendere visibile, almeno agli intellettuali filosoficamente più colti, la grave erroneità della contemporanea interpretazione gnoseologista dell'hegelismo inglese, che annullava ogni differenza essenziale tra Hegel e Kant, e che diffondeva una versione della filosofia hegeliana del tutto estranea ai contenuti elaborati da Hegel nelle sue opere. Dopo aver insegnato e vissuto, nei suoi ultimi venticinque anni, esclusivamente a Napoli, qui Augusto Vera muore nel 1885.

Bertrando Spaventa

1. Gli anni della formazione culturale

Gli anni della formazione giovanile nel clima cattolico-reazionario del regno borbonico

Bertrando Spaventa nasce nel 1817 in un borgo della campagna di Chieti da una famiglia di proprietari terrieri sostenitori del cattolicesimo reazionario imposto dalla dinastia borbonica. Il padre, perciò, lo fa istruire nel seminario di Chieti, dove egli eccelle in matematica. Nel 1836, completati gli studi a Chieti, rifiuta di mantenerlo all'università, e lo fa assumere come insegnante di matematica nel monastero di Montecassino, affidandogli la cura del fratello Silvio, di cinque anni più giovane, che manda a istruirsi in quel monastero. A Montecassino, a ventitré anni, Bertrando fa la sua prima pubblicazione, che consiste in un trattatello di matematica sulle equazioni.

Per mantenere il fratello all'università di Napoli si fa ordinare sacerdote

Nel 1840, quando il fratello Silvio ha terminato i suoi studi a Montecassino, Bertrando, che gli è molto affezionato, decide di condurlo a Napoli per fargli frequentare quell'università cui egli ha dovuto rinunciare, iscrivendolo alla facoltà di giurisprudenza. Lasciato perciò l'insegnamento della

matematica a Montecassino, e non trovando a Napoli che pochissime lezioni private da impartire a pagamento, per mantenere il fratello all'Università compie l'enorme sacrificio, lui già estraneo a ogni credenza religiosa, di farsi ordinare sacerdote. Ciò perché una disposizione dello zio materno (un Croce, nonno del filosofo Benedetto) gli aveva riservato una discreta rendita proveniente da un feudo ecclesiastico della famiglia, qualora fosse entrato nell'ordine ecclesiastico.

Nella Napoli degli anni Quaranta Spaventa incontra gli intellettuali che lo introducono allo studio della filosofia tedesca

La Napoli degli anni Quaranta dell'Ottocento, in cui i fratelli Spaventa vivono, conosce, pur sotto la cappa soffocante di una monarchia liberticida, un grande fervore intellettuale e morale di una gioventù istruita proveniente dalle varie province del regno. Questa gioventù trae alimento per il suo fervore dalla cultura tedesca, in particolare dal pensiero di Hegel.

Un ruolo fondamentale nel mettere in contatto la gioventù istruita convenuta a Napoli con la cultura della Germania contemporanea è svolto da Ottavio Colecchi (Vedi sopra, *Approfondimento* "L'influenza dei circoli culturali e politici nella Napoli degli anni Quaranta"). Questi possiede un eccezionale talento naturale per l'apprendimento delle lingue, al punto da parlare correntemente tutte le principali lingue europee. Raggiunge però la più alta competenza linguistica nel tedesco, che si diletta a insegnare a giovani affascinati dalle sue capacità didattiche e comunicative. Tra costoro Bertrando Spaventa, che frequenta la sua scuola di tedesco, e si mette in grado di leggere per la prima volta testi di letteratura germanica. Oltre alla scuola di Colecchi, Spaventa frequenta quella di De Sanctis, dove ritrova **Camillo De Meis**, suo conterraneo e compagno di scuola, alcuni anni prima, nel seminario di Chieti. I due riannodano e sviluppano la loro amicizia del tempo del seminario e a entrambi De Sanctis riesce a trasmettere l'entusiasmo per Hegel. Si pensi che tutti e tre – l'insegnante De Sanctis e i suoi due migliori allievi, il matematico e sacerdote Spaventa e il medico De Meis – sono nati nel 1817 e hanno quindi solo ventisei anni. Il più vecchio del gruppo è l'allora trentenne **Luigi Settembrini**, venuto da Caserta per laurearsi in giurisprudenza. Appassionato, però, di letteratura, frequenta di malavoglia l'università, e non raggiunge la laurea. Figlio di un avvocato protagonista della rivoluzione del 1799 e vittima della reazione borbonica, Luigi Settembrini si dedica sempre più a organizzare un'opposizione alla monarchia del regno di Napoli. Bertrando Spaventa, che lo frequenta molto, impara da lui a pensare la libertà umana in termini anche politici. Questa gioventù si sente hegeliana, con un sentore carico di entusiasmo. Ricorderà anni dopo Bertrando Spaventa:

“ In Napoli dal 1843 l'idea hegeliana penetrò nelle menti dei giovani cultori della scienza, i quali mossi da santo amore si affratellavano, e con la voce e con gli scritti la predicavano...i numerosi studenti raccolti da tutti i punti del regno nella grande capitale disertavano le vecchie cattedre, e accorrevano in folla ad ascoltare la nuova parola hegeliana” (brano riportato da Eugenio Garin, *Filosofia e politica in Bertrando Spaventa*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 1983, pp. 13-14).

Le due fondamentali nozioni dell'hegelismo dei giovani intellettuali napoletani: l'unità del sapere e la storia come progresso di liberazione ed elevazione del genere umano

In realtà questa parola hegeliana cui fa riferimento Spaventa è basata soltanto su una piccola parte degli scritti di Hegel, data la loro difficilissima reperibilità: le *Lezioni di estetica*, in traduzione francese commentate dal De Sanctis, la *Prefazione alla Fenomenologia* tradotta in italiano da Stefano Cusani per la sua rivista "Museo di letteratura e filosofia", e la *Filosofia della storia*, tradotta in italiano da Giovanbattista Passerini. Quest'ultimo testo ha influenzato particolarmente Spaventa. L'immagine di Hegel che hanno i giovani intellettuali convenuti a Napoli, sulla base di quei pochi scritti e di alcune comunicazioni orali di chi è andato ad ascoltare conferenze didattiche in Germania, è costituita da due elementi essenziali.

Il primo elemento è l'obiettivo, indicato e perseguito con la massima determinazione dal De Meis,

ma condiviso quasi da tutti i giovani, e soprattutto da Spaventa, dell'unità del sapere. Ricorderà lo stesso Spaventa come nessuno di quei giovani si sentisse appagato nel coltivare un suo particolare campo di studi isolatamente considerato e regolato soltanto da suoi specifici criteri, e come “*gli studiosi di medicina, di scienze naturali, di diritto, di matematiche, di letteratura*” fossero tutti partecipi di un “*general movimento*” di ricerca di criteri connettivi tra le diverse discipline di studio sovraordinati a quelli loro specifici, per approdare, come “*ad un ignoto e splendido avvenire*”, “*all'unità organica dei diversi rami della cognizione umana*” (ibid, p. 14).

Il secondo elemento fondante dell'immagine di Hegel di questa gioventù napoletana è una concezione della storia come di un progresso di liberazione ed elevazione del genere umano, sia pure attraverso ostacoli rallentanti e passaggi dolorosi.

L'interpretazione “ottimistica” del principio hegeliano della storia come storia della libertà

Mentre il primo elemento che caratterizza l'hegelismo dei giovani intellettuali napoletani – l'unità organica del sapere – è pienamente hegeliano, il secondo dilata la sfera di validità pensata da Hegel per un suo principio. Il principio hegeliano della storia come storia della libertà, infatti, significa che la storia già compiuta si è svolta in modo da aprire progressivamente nel suo svolgimento orizzonti sempre più ampi e profondi di libertà, che hanno consentito il progressivo completamento della conoscenza filosofica della realtà, fino alla scienza definitiva di essa. Tale principio non dice invece nulla riguardo allo svolgimento storico successivo al raggiungimento della scienza della realtà, né riguardo a quanto lo sviluppo della libertà possa penetrare nei vari tessuti concreti dell'esistenza collettiva. Spaventa e i giovani intellettuali della Napoli degli anni Quaranta sono invece convinti, anche sotto la spinta dei loro bisogni psicologici, e per la loro conoscenza del principio hegeliano di libertà tratto esclusivamente dalla *Filosofia della storia*, che quel principio garantisca la progressiva elevazione dell'uomo attraverso lo sviluppo storico. Credono, con ingenuità “bellissima”, che il progresso del pensiero sul cammino della verità generi in modo irresistibile forza morale e, attraverso di essa, mutamenti storici di miglioramento dell'esistenza collettiva. Per loro l'hegelismo è una sorta di religione dell'ottimismo nei confronti della storia e del futuro.

L'evoluzione del quadro storico nel regno borbonico soffoca ogni forma di libertà di pensiero

Il regno entro il quale vive la gioventù intellettuale di Napoli così appassionatamente fiduciosa della propria filosofia ha però ancora una forza oppressiva e repressiva capace di bloccare ogni progresso. Re Ferdinando II di Borbone, salito al trono a vent'anni, nel 1830, alla morte dell'ultrareazionario padre Francesco I, ne attenua notevolmente, all'inizio, la spietata violenza repressiva, suscitando speranze nella parte migliore della popolazione. Mette da parte il terribile ministro di polizia del padre, il marchese Francesco Del Carretto, responsabile nel 1828 di un'indiscriminata e sanguinosissima repressione di una rivolta popolare nel Cilento. Richiama in servizio ufficiali della gendarmeria licenziati dal padre, perché inclini alla moderazione e a un po' di clemenza nel contrasto delle manifestazioni di malcontento. Tollera un minimo di libertà di pensiero e concede un'amnistia ai detenuti per motivi politici. Si tratta, però, di un'apertura di breve durata. Ferdinando II, infatti, non è in grado di avviare un reale superamento dell'arretratezza economica e sociale del regno, causata da classi dominanti parassitarie, che tengono le loro terre agricole con bassissimi livelli di produttività o addirittura incolte, limitandosi a sfruttare in modo brutale il lavoro contadino. In questo contesto non può mantenere il potere senza tornare alla repressione poliziesca, e così nel 1834 spegne le speranze che aveva suscitato, richiamando presso di sé il De Carretto per affidargli il comando della gendarmeria. Nel 1844 la fallita spedizione insurrezionale dei fratelli veneziani Attilio ed Emilio Bandiera, che, ufficiali della marina austriaca, sequestrano la nave loro affidata e sbarcano in armi con i loro seguaci sulla costa cosentina, dove sono traditi e sbaragliati, re Ferdinando II accentua il carattere oppressivo della monarchia borbonica. Dopo aver fatto fucilare senza processo i due fratelli e gli altri insorti sconfitti, ordina di intensificare la sorveglianza e la repressione di tutte le attività potenzialmente pericolose. Dal 1845, la gioventù intellettuale napoletana è sotto il controllo di spie e provocatori. Spaventa si vede chiudere dopo solo qualche mese di attività la scuola privata da lui aperta nel 1846.

Silvio Spaventa, Luigi Settembrini e altri patrioti condannati alla pena dell'ergastolo

La rivolta delle borghesie urbane contro i regimi imposti dalla Restaurazione del 1814, che percorre l'intera Italia nel 1848, trasforma anche il regno di Napoli da assolutistico in costituzionale, con l'elezione di un parlamento. Silvio Spaventa è eletto deputato e fonda un giornale "Il Nazionale", per dar voce al patriottismo liberale italiano. Bertrando Spaventa si dedica invece ai suoi studi, a cui nella nuova situazione politica può dare più libera espressione pubblica. Re Ferdinando II, però, dopo un colpo di Stato che riduce le garanzie costituzionali già nel 1848, scioglie il parlamento il 13 marzo 1849. Nei giorni successivi i deputati decaduti sono arrestati dalla gendarmeria. Silvio Spaventa è catturato il 19 marzo 1849 mentre passeggia in una grande e affollata via centrale di Napoli, e condannato di lì a poco, insieme a Luigi Settembrini e ad altri patrioti, alla pena dell'ergastolo.

Bertrando Spaventa fugge a Firenze

Bertrando Spaventa, per evitare il peggio, segue nella fuga a Firenze il generale Pignatelli, che è stato dalla parte dei patrioti del 1848, e dei cui figli è stato precettore. La monarchia lorenese della Toscana, infatti, pur schierata con le forze protagoniste nel 1849 della reazione alle trasformazioni del 1848, è più tollerante, e non ricorre alla repressione poliziesca del dissenso politico, se non in casi giudicati estremi. A Firenze, infatti, Bertrando, se non fosse per il grave dolore del fratello recluso nel carcere napoletano, avrebbe una vita serena e fattiva, insieme ad altri giovani esuli napoletani, con uno dei quali, Pasquale Villari, stringe un'intensa amicizia.

Nel 1850 lascia Firenze e si trasferisce a Torino, dove spera di trovare un clima culturale più aperto ad accogliere le sue idee

Nell'autunno 1850, tuttavia, ragioni politiche inducono Bertrando Spaventa a trasferirsi da Firenze a Torino. Nel Piemonte sabauda, infatti, non soltanto il regime costituzionale è sopravvissuto alla generale svolta reazionaria del 1849, ma, dopo un'iniziale involuzione, segnata anche da repressioni poliziesche, si è sviluppato in senso più nettamente liberale. Egli ritiene quindi di potervi trovare sostegno per dispiegare più efficacemente le sue idee, specie nell'ambiente degli esuli, arrivati da tutta Italia per sfuggire ai restaurati regimi assolutistici di tutte le altre regioni. Ritiene poi di potervi condurre un'esistenza più libera. Infatti, appena arrivato a Torino, getta l'abito ecclesiastico, sposa una donna venuta con lui da Firenze, e si manifesta anticlericale. Pensa, in particolare, di ricevere appoggi per indurre la monarchia borbonica a scarcerare il fratello in cambio del suo impegno a non tornare più nel regno napoletano. Torino, però, lo delude profondamente. Se sul piano politico essa è la capitale dell'unico regno costituzionale rimasto in Italia, sul piano del costume e della cultura gli si rivela più arretrata della Firenze da cui è partito, che pure è la capitale di un granducato tornato assolutistico. La popolazione torinese gli appare gretta e più influenzata da un clero reazionario di quanto non lo sia quella fiorentina. L'ambiente degli esuli gli si rivela interamente assorbito dall'impegno politico quotidiano, senza interesse per una cultura non politica in senso immediato. Egli, che è partito per Torino con l'aspettativa di trovarvi un terreno fertile per l'insegnamento di quell'hegelismo nel quale vede la cultura capace di rigenerare spiritualmente l'Italia, non soltanto rimane deluso per il generale disinteresse verso Hegel, ma non trova neanche la possibilità di uno stabile insegnamento pubblico o privato di altri contenuti culturali. Poiché nel frattempo, essendosi spretato, ha perduto la rendita ecclesiastica riservatagli dallo zio, viene a trovarsi in gravi ristrettezze economiche. Può contare soltanto sugli introiti di qualche collaborazione giornalistica e su qualche risparmio pregresso, e così per un lungo periodo è costretto a vivere mangiando pane e patate lesse, con l'aggiunta, nei giorni migliori, di uova. La sua situazione, poi, gradualmente migliora nel corso degli anni, man mano che, con l'avvento al potere di Cavour, il Piemonte si laicizza, e man mano che l'ambiente degli esuli impara a stimarlo.

2. I primi scritti filosofico-politici

***Pensieri sull'insegnamento della filosofia* (1850)**

Il primo scritto filosofico di Bertrando Spaventa risale ad alcuni mesi prima del suo trasferimento a

Torino, quando egli pubblica, nel maggio 1850, su “Il Costituzionale” di Firenze, un piccolo saggio dal titolo *Pensieri sull'insegnamento della filosofia*. A cosa serve – si chiede – l'insegnamento della filosofia? E risponde: a comprendere cosa realmente sia la libertà. La libertà – insegna infatti la filosofia – è l'agire dell'uomo secondo razionalità, senza appoggiarsi ad una qualsiasi autorità che non sia quella della ragione, che gli sia esterna. Nella libertà, quindi, l'uomo si fa Spirito, perché lo Spirito altro non è che l'Idea, vale a dire la razionalità, operante nella storia umana.

Lo Spirito si svolge nella storia e ne alimenta il progresso. Senza filosofia non c'è quindi progresso storico, perché il progresso è il trascendimento del fatto finalizzato alla realizzazione di un più alto principio di libertà, e soltanto la filosofia, che per natura sua si decentra dai fatti, è in grado di cogliere sotto la crosta della loro datità un nuovo principio di libertà storicamente abbastanza maturo per essere tradotto in pratica. Detto altrimenti: la filosofia, comprendendo il proprio tempo alla luce della propria razionalità, ne modifica i contenuti, facendoli evolvere in direzione di una maggiore spiritualità. Spaventa interpreta in questo modo la frase hegeliana secondo cui “*la filosofia è il proprio tempo appreso in pensieri*”.

Sulla nozione di diritto e libertà

La *Filosofia del diritto* di Hegel, prima sconosciuta in Italia, è stata tradotta in italiano a Napoli nel 1848 dall'erudito Antonio Turchiarulo. Spaventa l'ha subito letta, ed ha sviluppato una riflessione non soltanto su quella frase, ma anche sulla nozione generale di diritto. Poiché il diritto è, egli dice, come ha definitivamente chiarito Hegel, l'esistenza esteriore della libertà, e poiché la libertà è compresa soltanto dalla filosofia, uno Stato conforme al diritto può essere edificato esclusivamente su una base filosofica. La libertà viene compresa dalla filosofia, nel corso della sua storia, in maniera sempre più profonda in ogni passaggio da un'epoca dello Spirito all'altra. L'epoca successiva alla rivoluzione francese ha prodotto i contenuti storici di più compiuta libertà, consentendo ad Hegel, figlio di quell'epoca, di costruire una filosofia che ha compreso la libertà in maniera totale, attraverso la ricapitolazione dialettica di tutti i suoi aspetti compresi dalle filosofie precedenti.

Sulla “fine” della storia e della filosofia in Hegel

Ciò non significa forse, come si va da alcuni dicendo, che Hegel pensa che la storia sia finita con la sua filosofia, e che la filosofia si concluda nel rispecchiamento della monarchia prussiana? No, dice Spaventa. La fine della filosofia, che Hegel effettivamente concepisce come il suo risolversi nel proprio sistema filosofico, non è per nulla, nella sua impostazione, la fine della storia. Lo Spirito, che presiede al progresso storico, non finisce infatti quando la filosofia giunge alla comprensione definitiva dell'Idea che gli è immanente, perché esso deve poi portare all'altezza di questa comprensione, manifestazioni sempre più ampie del mondo storico. La storia, in quanto prodotto dello Spirito, è definita da Spaventa come “*movimento dell'Idea al fatto*”, per cui non può cessare, perché non cessano mai i fatti da adeguare all'Idea, anche quando l'Idea è stata definitivamente compresa dalla filosofia.

La fine stessa della filosofia, egli aggiunge, è più apparente che reale, perché è la sua fine sul piano del puro pensiero che costituisce il suo inizio sul piano dell'esperienza storica. La filosofia giunta alla sua massima altezza deve quindi essere insegnata affinché insegni alla politica a cambiare le situazioni concrete, adeguandole all'Idea mediante l'individuazione dei bisogni sociali da cui lo Spirito trae la sua efficacia storica, e l'azione radicata in tali bisogni.

Quale configurazione devono assumere le situazioni concrete dell'epoca moderna per adeguarsi all'Idea? La teoria della rivoluzione

Alla luce della conclusione di cui si è detto circa il rapporto tra filosofia e politica, si pone il seguente problema: quale configurazione devono assumere le situazioni concrete dell'epoca moderna per adeguarsi all'Idea? Spaventa risponde con una serie di articoli dell'estate e dell'autunno 1851 su “Progresso”, la rivista politica della sinistra parlamentare piemontese, che gli ha consentito di uscire dall'isolamento chiedendo la sua collaborazione. La tesi fondamentale che ricorre in questi articoli è espressa dal seguente brano (riportato dal già citato *Filosofia e politica* in Bertrando Spaventa, p. 20-21):

“*Quando le condizioni politiche e sociali della vita di un popolo non corrispondono più al nuovo*

principio che si è sviluppato nel mondo dell'intelligenza, la rivoluzione già esiste come germe nelle coscienze".

Si tratta della teoria della rivoluzione di Benjamin Constant, qui riprodotta con tanta fedeltà da far ritenere che Spaventa l'abbia attinta direttamente dai testi di Constant, anche se questi non risultano tra le sue letture. Secondo questa teoria, ad ogni modo, l'esplosione di una rivoluzione è sempre l'effetto dell'accumularsi di uno squilibrio tra principi ideali sempre più avanzati elaborati dal pensiero e situazioni di fatto rimaste immutate. La rivoluzione, cioè, è il movimento storico che trascina i fatti fino all'altezza raggiunta dall'evoluzione spirituale. Se la forza acquisita da un movimento storico così concentrato nel tempo qual è una rivoluzione, porta i fatti addirittura più avanti di ciò che è spiritualmente maturato, ne nasce, similmente alla brusca contrazione di un elastico troppo tirato, una controrivoluzione.

Il principio spirituale della modernità cui i fatti devono adeguarsi è secondo Spaventa la libertà

Quale deve essere il contenuto di una rivoluzione che in epoca moderna adegui i fatti al principio spirituale? Spaventa è solitamente identificato, come uomo del Risorgimento, con la rivoluzione nazionale e liberale. Un'attenta analisi dei suoi scritti del 1850-51, dimostra, però, come all'epoca Spaventa considerasse il passaggio dalla monarchia assoluta alla monarchia costituzionale, cioè l'obiettivo comune delle forze liberali, non come l'approdo conclusivo di una rivoluzione, ma come un temporaneo compromesso della rivoluzione con la conservazione, e quindi come la manifestazione di un arresto, di un'incompletezza della rivoluzione. Il principio spirituale della modernità cui i fatti devono adeguarsi è secondo Spaventa la libertà, come emerge dal seguente brano (i brani citati sono tratti dalla tesi di laurea di Ignazio Gulotta *Sul pensiero filosofico e politico di Bertrando Spaventa* negli anni dell'esilio torinese -Università di Pisa, 20 giugno 1980-in cui l'autore, consultata la più autorevole letteratura sul tema, ha enucleato i passi più significativi degli articoli in cui Spaventa espone il proprio pensiero)

"Qualunque limite posto alla libertà dall'arbitrio, dalla nascita o dal caso tende a distruggerla. Per contrario, il limite che deriva dalla ragione, cioè la legge, la eleva alla perfezione".

Democrazia, eguaglianza politica e riforma sociale come contenuto della libertà moderna

La monarchia prussiana dell'epoca di Hegel sta, quanto a razionalità, al di sopra non soltanto della monarchia assoluta, ma anche di quella costituzionale, poiché in essa la volontà del sovrano compendia quella della legge. Essa costituisce dunque l'approdo finale dello sviluppo dello Spirito nella sfera politica, sopra la democrazia, di cui celebri pagine della *Filosofia del diritto* evidenziano i limiti. Diversamente da Hegel, Spaventa, nel periodo iniziale dell'esilio torinese, inverte la gerarchia di razionalità degli ultimi due stadi dello sviluppo politico moderno rispetto al modello hegeliano: per Spaventa, cioè, la democrazia non è, nello sviluppo dello Spirito, lo stadio che precede la monarchia prussiana, ma è lo stadio che la oltrepassa e che rappresenta l'approdo finale della modernità, in quanto esclude ogni arbitrio dalla sfera politica. Con le sue parole: *"Non vi ha che la democrazia la quale corrisponda appieno all'idea nuova, e però possa soddisfare a'novelli bisogni dell'umanità nella vita politica"*.

La democrazia per essere effettivamente tale, esige secondo Spaventa che l'eguaglianza politica sia integrata da una riforma sociale. In un altro brano dei suoi scritti su *"Progresso"* Spaventa afferma

in proposito: *“Perché l'uomo sia veramente libero, è necessario che gli vengano assicurate tutte quelle condizioni che promuovono lo svolgimento della libertà, e senza le quali, sebbene la legge lo riconosca e dichiari uguale all'altro uomo, nel fatto egli dipende da quello”*. I caratteri di una riforma sociale che rimuova quelle diseguaglianze di potere economico dalle quali risulti vanificata l'eguaglianza politica rimangono tuttavia vaghi.

Spaventa di fronte al colpo di Stato di Luigi Napoleone Bonaparte

Il colpo di Stato attuato il 2 dicembre 1851 da Luigi Napoleone Bonaparte -che lo trasformerà l'anno dopo nell'imperatore Napoleone III- costituisce un colpo durissimo per Spaventa, che vede la disfatta del più forte ed avanzato movimento democratico esistente, quello francese. Questa disfatta contraddice che un principio spirituale affermatosi nel pensiero debba necessariamente trasformare i fatti. Le sue lettere dei mesi successivi hanno accenti disperati: com'è possibile, si chiede, che lo Spirito, anziché promuovere il progresso storico, sia stato silenziato da una storia in cui abbiano prevalso prepotenza e arbitrio? Dal 1853, però, si convince che, essendo assente in Italia, per mancanza di industrializzazione, la questione sociale, ed essendo irrisolta, invece, la questione nazionale, a causa della politica dell'Austria, e la questione liberale, a causa dell'invadenza della Chiesa, la via del progresso passi per una monarchia costituzionale che sia strutturata dal liberalismo cavourriano e che promuova l'indipendenza nazionale: poiché la Francia di Napoleone III si contrappone sulla scena europea all'Austria, lo stesso arretramento della storia francese si rivela come un'hegeliana astuzia della ragione per condurre lo Spirito ad un suo sviluppo attraverso l'indipendenza italiana.

✓ .Approfondimento storico-culturale

LA SECONDA GUERRA DI INDIPENDENZA ITALIANA

Dopo il fallimento della prima guerra di indipendenza del 1848-49, il 28 aprile 1859 comincia la seconda guerra di indipendenza italiana all'Austria, condotta dal Piemonte di re Vittorio Emanuele II e dal capo del suo governo Cavour e dalla sua alleata Francia dell'imperatore Napoleone III.

La vittoria dell'esercito francese su quello austriaco sul campo di battaglia di Magenta, il 4 giugno 1859, consente a re Vittorio Emanuele II di fare il suo ingresso a Milano l'8 giugno. Gli austriaci, perduta tutta la parte occidentale e centrale della Lombardia, sono costretti a ritirare dai ducati emiliani le loro guarnigioni, per evitare che queste rimangano tagliate fuori dal grosso del loro esercito e alla mercé dei franco-piemontesi. I duchi, privati della protezione militare austriaca, sono immediatamente travolti dalle rivolte degli ufficiali e dei cittadini borghesi, e il 12 giugno si danno alla fuga. Un reparto piemontese entra a Parma il 14 giugno, e il 16 giugno sono insediati commissari temporanei piemontesi: il conte Adeodato Pallieri a Parma e Piacenza, Luigi Zini a Modena e Reggio, Massimo D'Azeglio a Bologna, che si è ribellata al papa, e Costantino Nigra a Firenze, da cui è fuggito il granduca. Le due battaglie di Solferino e di San Martino, combattute entrambe il 24 giugno 1859, e vinte contro gli austriaci – la prima dall'esercito francese e la seconda da quello piemontese – completano la conquista della Lombardia.

Napoleone III non ha più interesse a continuare la guerra all'Austria

A questo punto, però, Napoleone III si accorge che dalla guerra sta traendo solo svantaggi: gli mette contro la Chiesa francese, spinge la Prussia verso l'alleanza con l'Austria, gli comporta grosse spese senza il contributo dello Stato piemontese, le cui casse Cavour gli fa trovare vuote, e tutto questo senza la possibilità, inizialmente concepita ma ora cancellata dall'opposizione dell'Inghilterra che ha schierato la sua flotta nel Tirreno, di insediare un principe francese nell'Italia centrale.

L'accordo franco-piemontese precedente la guerra prevedeva che Napoleone III avrebbe

promosso l'annessione del Lombardo-Veneto austriaco al Piemonte, in cambio della cessione alla Francia, da parte del Piemonte, della regione della Savoia e del distretto urbano di Nizza, e dell'accettazione piemontese di una non determinata presenza francese a sud del Po.

Per tradurre in pratica quest'accordo Napoleone III avrebbe dovuto continuare la guerra contro l'Austria, ma egli scarta questa ipotesi, sia per le ragioni sopra dette, sia perché la guerra si prospetta sempre più onerosa sul piano tanto militare che economico, a causa delle fortificazioni che proteggono il Veneto austriaco.

L'armistizio di Villafranca (11 luglio 1859)

Recatosi perciò al campo austriaco di Villafranca, Napoleone III stipula con Francesco Giuseppe d'Austria, l'11 luglio 1859, l'armistizio che prende il nome da quel borgo, e che prevede il mantenimento del Veneto sotto l'Austria e la consegna della Lombardia all'imperatore francese. Vittorio Emanuele II, escluso dalla trattativa di Napoleone III con Francesco Giuseppe, ha cercato di condizionarla, nei giorni precedenti l'armistizio, incontrando l'imperatore francese nel suo quartier generale di Valeggio. In questi colloqui è stato concordato che il Piemonte, rinunciando al Veneto, si sarebbe ingrandito della Lombardia, di Mantova e Peschiera, e di Parma e Piacenza, con l'espropriato duca di Parma e Piacenza che sarebbe diventato granduca di Toscana, e il granduca di Toscana che sarebbe diventato arciduca di un Veneto austriaco, ma con un'autonomia interna. Francesco Giuseppe non ha accettato niente altro oltre la cessione della Lombardia, ma ciò non ha impedito a Napoleone III di andare a sottoscrivere l'11 luglio l'armistizio francoaustriaco a Villafranca.

Cavour, contrario all'accettazione dell'armistizio di Villafranca, rassegna le dimissioni

Il giorno dopo, 12 luglio, Napoleone III si reca al quartier generale piemontese di Mozambano, dove Vittorio Emanuele II, pur riluttante, sottoscrive l'armistizio, con la clausola "per quel che mi concerne", in cambio, da parte dell'imperatore, della cessione immediata al Piemonte della Lombardia appena ottenuta dall'Austria, e della rinuncia ad acquisire Nizza e Savoia, secondo quanto era stato concordato; il Piemonte, infatti, vi avrebbe dovuto rinunciare come prezzo dell'aiuto a conquistare, oltre la Lombardia, anche il Veneto. Poche ore dopo giunge a Mozambano Cavour che, contrario all'accettazione dell'armistizio di Villafranca, rassegna le sue dimissioni. Il re nomina al suo posto, come capo del governo, il generale La Marmora, senza convocare il parlamento, approfittando della situazione per ampliare di fatto i suoi poteri.

Nell'Italia centrale le borghesie urbane non accettano la restaurazione dei loro vecchi sovrani

Dopo l'armistizio di Villafranca e la caduta di Cavour, all'involuzione della situazione politica piemontese fa da contrappeso l'evoluzione di quella dell'Italia centrale, dove le borghesie urbane prendono coraggio e rifiutano di accettare la restaurazione dei loro vecchi sovrani. Perciò, partiti i commissari piemontesi, eleggono governi provvisori che si battano per un approdo nazionale e liberale: Bettino Ricasoli è posto alla testa del governo provvisorio toscano, Leonetto Cipriani di quello bolognese, una giunta cittadina di quello di Reggio Emilia, mentre Luigi Carlo Farini è insediato prima a Modena, poi anche a Piacenza e Parma, infine anche a Bologna, al posto di Cipriani, considerato dai bolognesi troppo amico di Napoleone III.

Farini e Ricasoli sono le due personalità di riferimento del movimento patriottico dell'Italia centrale

La figura dominante nell'Italia centrale diventa quindi, alla fine dell'estate 1859, quella di Luigi

Carlo Farini, un romagnolo (è nativo di Ravenna) allora di quarantasette anni, medico, storico e politico. Come medico, si è generosamente impegnato a combattere nel forlivese le febbri malariche, sulle quali ha pubblicato un trattato. Come storico, ha pubblicato una Storia dello Stato della Chiesa dopo il 1815. Come politico, dopo essere stato tra gli insorti mazziniani della Romagna nel 1843, è andato esule in Piemonte, dove negli anni Cinquanta è passato dal mazzinianesimo al liberalismo cavourriano. Farini e Ricasoli sono i due punti di riferimento del movimento patriottico dell'Italia centrale, in particolare quello di Farini influisce anche sulla politica piemontese, contrastando il governo La Marmora come illiberale e incapace di evitare la restaurazione reazionaria nell'Italia centrale.

L'impegno politico e culturale di Spaventa per sostenere le forze liberali

Bertrando Spaventa nel tornante storico della vicenda risorgimentale (vedi *Approfondimento* “*La seconda guerra di indipendenza italiana*”) scrive – cosa inusuale per lui – articoli non di filosofia, e neanche di filosofia politica, ma di politica contingente, sul giornale “L'Opinione”. In questi articoli valorizza l'indirizzo politico di Farini, giudica pernicioso il governo La Marmora, e sprona Rattazzi a uscire dal governo e a favorire il ritorno al potere di Cavour. C'è in tutto questo l'influenza del fratello, che ha potuto riunirsi a lui.

Silvio Spaventa, infatti, dopo dieci anni di carcere si è visto concedere, nel 1859, la possibilità di continuare a scontare la sua pena in esilio in America. È però riuscito a fuggire dalla nave che ve lo conduceva quando ha fatto scalo in Inghilterra, e dall'Inghilterra è poi rientrato in Piemonte. Farini, alla fine del 1859, nomina Silvio Spaventa membro del suo consiglio politico, e Bertrando Spaventa professore di filosofia del diritto all'università di Modena e poi professore di storia della filosofia all'università di Bologna. Spaventa entra così per la prima volta, all'età di quarantadue anni, nel mondo della docenza universitaria, cumulando due cattedre. In concomitanza con questo cambiamento, inizia la fase matura del suo pensiero.

3. La fase matura del pensiero di Spaventa

La Lezione proemiale al suo corso di filosofia del diritto, all'università di Modena (4 gennaio 1860)

Bertrando Spaventa tiene il 4 gennaio 1860 all'università di Modena la *Lezione proemiale* al suo corso di filosofia del diritto, dal titolo *La scienza filosofica del diritto*. Si tratta della prima lezione universitaria di Spaventa, nella quale egli, dovendo introdurre l'insegnamento di una scienza filosofica, intende preliminarmente chiarire quale sia la natura specifica della riflessione filosofica. Ogni definizione della filosofia nasce da una filosofia, e ogni filosofia fornisce prova di sé, mostrando il suo spessore e la sua vitalità, nel modo in cui i suoi concetti identificano la filosofia come disciplina di studio. Spaventa, impegnandosi su questo terreno nella sua prima uscita da professore universitario, rivela la sua raggiunta maturità di filosofo. La trattazione del tema, sostenuta da un hegelismo che ormai innerva interamente il suo pensiero si svolge sicura e illuminante anche per l'oggi. Vediamola.

La considerazione filosofica come *autoctisi*, cioè come *autocreazione della libertà*

Le prime parole che Spaventa pronuncia sono le seguenti: “*Signori, la scienza che devo professare in questa università presuppone due cose, come è manifesto dallo stesso nome che porta*”. Il nome che porta è infatti quello di filosofia del diritto. Essa presuppone dunque quella parte della realtà costituita da quella sfera dell'attività pratica dello Spirito che è il diritto, e presuppone anche una considerazione filosofica riferita a tale realtà. La considerazione filosofica non va identificata con la rappresentazione delle cose mediata da una cultura rispetto a quella ingenua immediatamente data dal senso comune. Essa oltrepassa, infatti, le stesse culture pensando ogni sfera della realtà come *autoctisi*, termine coniato da Spaventa dal greco *autós* = se stesso, *ktisis* = creazione) per indicare l'autocreazione della libertà. L'uomo, cioè, come animale appartiene a un mondo naturale che gli è dato. Come specificamente umano appartiene invece a quello che Spaventa chiama il secondo

mondo di realtà non più naturali, ma spirituali, come la religione, l'arte, lo Stato, la morale, e, appunto, il diritto. La considerazione filosofica di tali realtà è il pensiero veritativo che le comprende esclusivamente come opera di cui è unico artefice chi le vive, e in cui l'artefice coincide con l'opera stessa, essendo egli libertà, vale a dire opera di se stesso. Così, ad esempio, una considerazione anche molto colta di una religione, che la consideri però come data da una rivelazione proveniente da fuori della realtà umana, da una divinità o da un essere che sta in essa ma con caratteri sovrumani, non è una filosofia della religione. Si può chiamare filosofia della religione soltanto quel pensiero razionale che spieghi ogni aspetto di una religione come libera creazione del soggetto collettivo che vi ha aderito e vi aderisce.

La filosofia come realtà dipendente dallo Spirito

Spaventa chiarisce come da tutto ciò consegua che la filosofia sia il prodotto più tardivo dello Spirito. Essa costituisce, infatti, la riflessione pensante che spiega tutte le realtà già prodotte come espressioni della libertà dello Spirito. Finché ad esempio, le regole della convivenza umana sono arbitrarie, e non leggi razionali che riconoscono la personalità inviolabile di ogni individuo umano, non c'è la realtà del diritto, che consiste di tali leggi, e non ci può essere, quindi, filosofia del diritto. La filosofia è dunque una realtà dipendente dallo Spirito, in quanto la sua esistenza mondana dipende dall'esistenza delle altre sfere realtà spirituali, ma essa, l'ultima nella successione cronologica, è la prima nella gerarchia dei valori conoscitivi e ontologici, in quanto tale gerarchia non è altro che la gerarchia della libertà, in cui la filosofia è al primo posto perché è la spiegazione delle realtà che la precedono come realtà della libertà. Dice Spaventa:

“La filosofia, in quanto tutte le cose sono già prima e senza di essa, ed essa non può essere senza di loro e può essere solo dopo di loro, è in questo caso la cosa più dipendente di tutte... Ma ciò che apparisce come la sua assoluta dipendenza è nel fatto poi la sua assoluta libertà... perché come diciamo uomo libero chi è per sé e non per altrui, così questa sola è libera tra le scienze; essa sola infatti è per se stessa... è l'organo infaticabile della libertà, anzi è la libertà stessa, perché libertà è il pensiero dell'uomo sopra se stesso. Chi non pensa non è libero, e dove non è libertà non è pensiero. Ora la corona della libera riflessione del pensiero è appunto la filosofia”.

Secondo Spaventa, cioè, la filosofia, sopraggiungendo dopo i diversi gradi della realtà spirituale che hanno condotto fino ad essa, li investe retrospettivamente di pensiero, mostrando che la loro realtà è la libertà, e rendendosi così compiutamente libera, perché la comprensione pensante della libertà è la libertà.

L'hegelismo di Spaventa si modella sulla *Fenomenologia dello Spirito*

Per intendere le cose in questo modo, Spaventa intende la dialettica hegeliana dei gradi dello Spirito come la dialettica delle figure della *Fenomenologia dello Spirito*. Attorno alla metà degli anni Cinquanta, infatti, Spaventa per qualche anno ha letto e riletto l'originale tedesco della *Fenomenologia* – confessando di averne capito poco nelle prime due letture – e dopo questo suo straordinario impegno il suo hegelismo, fino ad allora modellato sulle lezioni hegeliane di filosofia della storia, si modella interamente – inglobandovi senza doverla né contraddire, e neanche modificare, la sua giovanile filosofia della storia – sulla trattazione fenomenologica.

Leggendo il seguente brano della *Lezione proemiale*, d'importanza centrale per capire la nozione spaventiana di filosofia, si noterà come esso sembri un brano della *Fenomenologia dello Spirito*:

“Quando io affermo che lo Spirito nel passare da una forma della sua vita ad un'altra nega quella da cui passa, ciò non vuol dire che questa prima forma sia annullata e sia ora come se non fosse mai stata. Tutt'altro. Così quando dico che l'uomo per cominciare ad essere veramente uomo deve negare se stesso come essere naturale, come animale, non bisogna intendere che il suo corpo sia annullato... E così ancora, se io vi dirò che per giungere a quelle forme della vita che si chiamano società civile e Stato, l'uomo deve negare quella che si chiama famiglia, non bisognerà credere che

perché ci sia lo stato non ci debba essere più la famiglia... Se la forza negativa dello Spirito dovesse essere intesa così, l'ultima soddisfazione per lui dovrebbe essere il nulla assoluto. Negare una forma per passare ad un'altra vuol dire che la prima cessa di essere quella in cui lo spirito compendia tutta la sua vita e vi si appagava come ad un'ultima istanza. Quella forma rimane, non è distrutta, ma è trasformata e passa come in seconda linea. Lo Spirito non è solo essa, ma altro, e perciò più che essa... Nello Stato rimane la famiglia, ma la vita cessa di essere solo famiglia".

Spaventa identifica la dialettica hegeliana con la dialettica fenomenologica

Il brano riportato sembra davvero tratto dalla *Fenomenologia dello Spirito*. Sennonché il contenuto cui è applicata la trattazione fenomenologica non sono figure della coscienza ma momenti dello Spirito, cui non è hegelianamente corretto applicare il modello della successione fenomenologica. Se, cioè, nel pensiero hegeliano la coscienza infelice viene dopo quella servile, non pare proprio che lo Stato possa venire dopo la famiglia, se non nel senso di un'ideale ascesa gerarchica verso l'Assoluto. Certo, nelle diverse configurazioni storiche il peso dei due momenti può essere diverso, e possono quindi darsi situazioni in cui la forza della famiglia è massima e lo Stato è esangue, ma la realtà dello Spirito etico esige la compresenza dialettica di famiglia, società civile e Stato. D'altra parte Spaventa, passando per la via erronea di un'identificazione di tutta la dialettica hegeliana con la dialettica fenomenologica, giunge a una profonda verità circa la natura della filosofia.

La differenza tra la filosofia e le scienze non filosofiche

La natura di ogni disciplina che si consideri scienza, egli dice, è quella di trasformare le cose del mondo effettuale "*in ciò che dicesi essenza, concetto, legge*". E aggiunge che "*tutti gli scienziati fanno così: lo fanno anche coloro che dicono di non farlo per timore delle astrazioni*". La differenza tra la filosofia e le scienze non filosofiche sta nella diversità del fine, universale nella prima, particolare nelle altre. Ogni scienza non filosofica fraziona il mondo effettuale in una pluralità di mondi rigidamente separati dalla diversa classe di fenomeni che ciascuno contiene, e, osserva Spaventa, "*non vede che il suo mondo particolare: tutto ciò che non ha una relazione immediata con questo mondo, non la interessa*". Da quest'osservazione Spaventa trae una conclusione geniale: "*le essenze, le leggi, i concetti da lui [dallo scienziato di una scienza non filosofica] scoperti non sono veri che nella ipotesi di quella separazione: essi hanno, dirò così, una verità provvisoria*". Perché questo collegamento tra la provvisorietà di determinate verità scientifiche e la separatezza della sfera dei fenomeni cui sono riferite? Perché, spiega Spaventa, quella separatezza è irrealistica, essendo l'universo uno e costituito da relazioni globali costitutive di ogni suo oggetto, per cui ogni legge ricavata da una sfera separata può sempre essere smentita dal presentificarsi in un oggetto di un aspetto dato dall'incidenza su di esso di relazioni che partono da altre sfere escluse dalla considerazione scientifica.

A differenza delle scienze non filosofiche, "*la filosofia si affatica di comprendere il sistema universale di tutte le cose*", che non è però la totalità empirica, perché la filosofia "*è il pensiero che è la verità, ed è prima e non dopo le cose, le quali hanno vita e realtà...solo in quella forma, qualità e misura che esso contiene*". La filosofia contiene e spiega, perciò, l'universo, ma come universo umano, pensabile dal pensiero, al di fuori del quale non c'è realtà. Il suo universo è "*la totalità dei concetti...negati ed uniti in un solo concetto*", ed il pensiero di esso è la verità della realtà. In questo suo pensiero la filosofia esprime la suprema libertà dell'uomo, poiché lo libera dalle servitù create dalle false opinioni.

Con il ritorno di Cavour alla guida del governo piemontese si configura un nuovo quadro politico favorevole a Spaventa

Meno di due settimane dopo la prima lezione di Spaventa all'università di Modena, Cavour torna alla guida del governo piemontese. L'uomo che ha permesso a Spaventa di ottenere la cattedra modenese, il governatore delle province emiliane Luigi Carlo Farini, ha aiutato moltissimo Cavour lungo tutto il suo itinerario di ritorno alla guida del governo, tanto è vero che quello, assunto ad

interim anche il ministero degli interni, gli promette di passarglielo quando l'Emilia sarà annessa al Piemonte (vedi qui di seguito *Approfondimento*: “*La regia politica di Cavour...*”)

✓ **Approfondimento storico-culturale**

LA REGIA POLITICA DI CAVOUR NEL PILOTARE LA QUESTIONE ITALIANA NEL COMPLESSO QUADRO INTERNAZIONALE

Il problema politico della richiesta di annessione della Toscana al Piemonte L'itinerario di Cavour verso il suo ritorno alla guida del governo piemontese comincia un mese e mezzo dopo il suo licenziamento, vale a dire alla fine di agosto del 1859. Allora, infatti, il capo del governo provvisorio toscano, Bettino Ricasoli, annuncia che verrà a Torino a chiedere l'annessione della Toscana al Piemonte, per rispettare la volontà dei toscani da lui consultati con un referendum. Il governo La Marmora è preso dal panico: si prospetta, infatti, accettando l'annessione, di attirarsi l'inimicizia pericolosa di Napoleone III, che ha accettato, con l'armistizio di Villafranca, il ritorno del granduca in Toscana; si prospetta, rifiutandola, di assistere inerte alla restaurazione imposta con le armi dagli austriaci, che avrebbe spostato i patrioti su posizioni repubblicane.

Il ritorno di Cavour sulla scena politica

La Marmora si dichiara incompetente, come militare, in materia politico-diplomatica, e rimette ogni decisione al suo ministro degli esteri Dabormida, che però non sa come agire. Il ministro degli interni Rattazzi propone allora di consultare Cavour, perché lo ritiene l'unico uomo politico in grado di dare al governo un valido consiglio. Cavour, chiamato in causa, lascia allora la Svizzera (dove si era isolato per smaltire la rabbia e la delusione seguita alla firma dell'armistizio di Villafranca), e torna a Torino. Il suo consiglio è che il re, senza accettare l'annessione, prometta però di farsi portavoce nelle sedi internazionali della volontà espressa dai toscani. E questa sarà effettivamente la risposta che il re darà il 3 settembre 1859 a Ricasoli, giunto a Torino per chiedere l'annessione. Il consiglio si rivela valido per più di una ragione: non compromette la possibilità futura dell'annessione, consente a Ricasoli di avere il tempo di consolidare le sue difese militari contro un eventuale intervento austriaco, e storna ogni minaccia dal Piemonte. Cavour mostra così di avere il genio politico necessario a evitare che il Piemonte rimanga schiacciato in un quadro internazionale dominato dalla Francia di Napoleone III e dall'Austria, di sfraccellarsi in uno degli opposti scogli della difficile situazione internazionale, e torna così nella cerchia dei politici che contano.

La spinosa questione della Reggenza nelle province dell'Italia centrale

In ottobre Cavour propone al governo di far nominare, con opportune indicazioni ai governi provvisori dell'Italia centrale, il principe Eugenio di Carignano – i Carignano sono un ramo collaterale dei Savoia – Reggente di quelle province. In tal modo l'Italia centrale avrebbe avuto tempo per organizzarsi unitariamente ed efficacemente, rinviando una restaurazione formalmente garantita dal Reggente, il quale avrebbe invece preparato l'annessione. Cavour ha in precedenza consultato, attraverso l'ambasciatore inglese Hudson, Napoleone III, il quale ha assicurato, attraverso la sua diplomazia segreta parallela a quella ufficiale, che, pur senza approvare ufficialmente la Reggenza, avrebbe impedito ogni reazione militare austriaca. Il suo comportamento si spiega sia con la sua volontà di compiacere l'Inghilterra, protettrice del Piemonte, in vista di trattative commerciali con essa, sia con la sua intenzione di promuovere un'infiltrazione francese nell'Italia centrale. Ricasoli, intuendo manovre francesi, segretamente consultato, si dice contrario alla Reggenza, che teme possa non essere una transizione verso l'annessione. Essa è invece

strenuamente sostenuta, presso il governo piemontese, dal Farini, ai cui territori si sono nel frattempo aggregate le Legazioni romagnole, ribelli al papa. Il ministro degli esteri Dabormida ritiene, però, troppo arrischiato il passo della Reggenza, che teme avrebbe provocato un attacco austriaco. Il re prende allora l'iniziativa di promuovere formalmente l'ipotesi della Reggenza a Napoleone III, in modo che la sua preventiva accettazione di essa blocchi ogni intervento austriaco. Si tratta di un errore clamoroso, sottolineato con forte deplorazione da Cavour, perché Napoleone III, consultato ufficialmente, non può che dare parere negativo sulla Reggenza, dato che è contraria agli impegni da lui presi a Villafranca.

La strategia di Napoleone III per creare un regno dell'Italia centrale sotto un sovrano della sua famiglia

Il 10 novembre 1859 è firmato a Zurigo il trattato di pace tra Francia e Austria, i cui termini ricalcano quelli concordati nell'armistizio di Villafranca. A questo punto l'Austria è legittimata a imporre nell'Italia centrale la restaurazione dei sovrani spodestati, dato che essa è prevista dal trattato di pace. Napoleone III, però, constatando il crescente isolamento internazionale dell'Austria, al cui potere imperiale in Germania si sta sempre più contrapponendo la maggioranza degli Stati tedeschi, decide di approfittare della nuova situazione per riprendere il suo programma espansionistico in Italia. Non potendo contestare in linea di principio la restaurazione dei sovrani spodestati, la blocca di fatto, imponendo ad un'Austria impotente la sua postposizione ad un Congresso internazionale sulla situazione italiana, esplicitamente previsto dal trattato di pace per definirne l'assetto confederativo e suggerire le riforme interne necessarie a prevenire nuovi scoppi rivoluzionari, decide di approfittare della nuova situazione per riprendere il suo programma espansionistico in Italia. Non potendo contestare in linea di principio la restaurazione dei sovrani spodestati, la blocca di fatto, imponendo ad un'Austria impotente la sua postposizione ad un Congresso internazionale sulla situazione italiana, esplicitamente previsto dal trattato di pace per definirne l'assetto confederativo e suggerire le riforme interne necessarie a prevenire nuovi scoppi rivoluzionari. Nel frattempo i suoi agenti incoraggiano nell'Italia centrale l'organizzazione di dispositivi di resistenza a ogni tentativo di restaurazione, prendendo contatto con esponenti della sinistra garibaldina per indurli a battersi per la Reggenza di un principe francese, intesa come unica garanzia assoluta contro la restaurazione e come fase transitoria, ma pienamente liberale, verso un regno unitario d'Italia.

L'imperatore francese sta in realtà riprendendo il suo piano originario, abortito nella guerra combattuta a fianco del Piemonte allora cavouriano, di creare un regno dell'Italia centrale sotto un sovrano della sua famiglia.

Una parte della sinistra garibaldina si lascia ingannare, in odio al liberalismo piemontese, e il ministro degli interni del governo piemontese, Urbano Rattazzi si fa complice del piano francese per lasciare Cavour, di cui è gelosissimo, fuori dal potere. In questo frangente si rivela decisivo, per Cavour, il sostegno datogli dal Farini, il quale lo tiene informato delle segrete manovre francesi nell'Italia centrale. Farini convince Ricasoli a schierarsi con lui per una Reggenza savoiarda per sbarrare la strada a una bonapartista, ed impedisce, in un durissimo scontro a Bologna con Garibaldi, che questi, in esecuzione di un suggerimento di Rattazzi fatto proprio da re Vittorio Emanuele II, prenda il posto di Manfredo Fanti alla testa della forza armata volontaria costituitasi per difendere l'Emilia. Garibaldi, politicamente ingenuo, non si rende conto che il licenziamento di Fanti non è stato concepito per spostare a sinistra il governo dell'Emilia, ma è un mezzo per rendere più facile la penetrazione francese togliendo la forza armata a un uomo leale a Farini e a Cavour. Alla fine di novembre Cavour, sulla base delle informazioni ricevute da Farini, inizia una grande battaglia politica, attraverso gli organi di stampa d'impostazione liberale, per chiedere la riconvocazione del parlamento – non più riunitosi dopo l'inizio della

seconda guerra di indipendenza, in nome di una dittatura di guerra del re non più giustificabile dopo il trattato di pace – e la formazione di un governo sostenuto da una maggioranza parlamentare. Re Vittorio Emanuele II e Rattazzi usano tutti i mezzi, il secondo anche la diffusione di calunnie, per sbarrargli la strada, anche se senza la sua straordinaria perizia diplomatica, e le sue aderenze nel governo inglese, non sanno come sciogliere il nodo dell'Italia centrale.

Nel dicembre 1859 il quadro si fa ancora più complesso, perché in Francia e in Italia circola un opuscolo – anonimo, ma chiaramente ispirato dall'imperatore francese – in cui si dice che il Congresso internazionale sull'Italia è inutile perché il papa guida uno Stato incompatibile con le esigenze di una civiltà moderna, per cui non accetterà alcuna riforma. Si dovrà perciò ridurre l'estensione dello Stato pontificio alla sola città di Roma e alla sua campagna, sufficienti a garantire l'autonomia della Chiesa cattolica in campo religioso. Quest'opuscolo chiude ogni possibilità di ritorno sul trono dei sovrani spodestati – l'Austria non è in grado di intervenire militarmente in Italia contro la Francia – ma riserva l'Italia centrale ad eccezione di Roma e della sua campagna lasciate al papa, a un regno liberale sotto la sovranità di un re francese.

Il governo La Marmora non riesce a sbloccare la situazione nell'Italia centrale

Il Piemonte non può certo sfidare Napoleone III, per cui il re e Rattazzi, per mostrare che il Piemonte è ancora un centro dinamico di unificazione italiana, si risolvono a compensare l'abbandono dell'Italia centrale con la conquista del Veneto. Così verso la fine di dicembre il re si mette segretamente in contatto con Garibaldi, e gli mette a disposizione fondi segreti con cui armare una truppa irregolare per una guerra di conquista del Veneto nella primavera successiva. Nell'accordo tra Vittorio Emanuele II, Rattazzi e Garibaldi sono coinvolti i due capi della sinistra parlamentare piemontese Angelo Brofferio e Lorenzo Valerio, sulla base di un programma di dittatura regia con contenuti politici di sinistra radicale. Garibaldi si presenta a Torino il 29 dicembre 1859 e viene nominato ispettore delle guardie nazionali lombarde, un incarico di copertura per la guerra per il Veneto programmata per la primavera. Il ministro della pubblica istruzione Gabrio Casati e lo stesso capo del governo Alfonso La Marmora – quest'ultimo convinto dal Farini, di cui è amico – minacciano però le dimissioni in caso di conferma di questo programma frutto della disperazione: il re avrebbe dovuto giustificare la sua dittatura con l'esigenza di guidare il movimento patriottico italiano in armi senza essere ostacolato dalle lungaggini e dalle insidie parlamentari, proprio mentre abbandonava il movimento patriottico dell'Italia centrale; la guerra contro l'Austria, con una Francia che probabilmente avrebbe garantito la sua neutralità benevola, ma senza alcun aiuto armato, avrebbe potuto avere un esito catastrofico. Il re, per evitare la caduta del suo governo, il 4 gennaio 1860 revoca ogni incarico a Garibaldi. Con ciò emerge tuttavia in maniera sempre più evidente l'incapacità del governo di sbloccare la situazione dell'Italia centrale.

Il nuovo governo di Cavour appoggiato dagli inglesi: l'11 e il 12 marzo 1860 un plebiscito in Emilia, Romagna e Toscana sancisce l'annessione al Piemonte

Si giunge così alla cruciale giornata del 16 gennaio 1860. Il mattino La Marmora presenta al re le dimissioni del suo governo, motivate con l'incapacità di risolvere la situazione dell'Italia centrale. Il re le respinge. Il pomeriggio, però, dopo una comunicazione dell'ambasciatore Hudson, da parte del capo del governo inglese, il liberale Palmerston, e del suo ministro degli esteri Russell, che l'Inghilterra avrebbe dato sostegno internazionale soltanto a un governo parlamentare di Cavour, l'intero governo rinnova le sue dimissioni, imponendo al re di accettarle. Vittorio Emanuele II, sia pure molto riluttante, richiama alla guida del governo Cavour, che la sera stessa gli presenta la lista dei suoi ministri: egli stesso terrà gli esteri e, ad interim, gli interni; alla guerra andrà il generale Manfredo Fanti, chiaro segno di una volontà annessionistica dell'Italia centrale; alla giustizia l'insigne

giurista Giovanbattista Cassinis; all'istruzione il letterato e educatore Terenzio Mamiani. Cavour, rispetto all'Italia centrale, sfrutta al massimo l'appoggio dell'Inghilterra, anche contro la Francia, e ottiene la rinuncia di Napoleone III all'Italia centrale cedendogli la Savoia e Nizza con il suo distretto. Così l'11 e il 12 marzo 1860 un plebiscito in Emilia, Romagna e Toscana sancisce l'annessione di esse al Piemonte sabauda.

Prolusione del 30 aprile 1860: Il carattere e lo sviluppo della filosofia italiana dal secolo XVI sino al nostro tempo

Bertrando Spaventa tiene il 30 aprile 1860 all'università di Bologna la *Prolusione* al suo corso di storia della filosofia, dal titolo *Il carattere e lo sviluppo della filosofia italiana dal secolo XVI sino al nostro tempo*. Ha ottenuto la cattedra in febbraio, quando ancora Bologna è una città ribelle al papa sotto il governo provvisorio del Farini, ed ha cominciato il suo corso due mesi e mezzo dopo, quando Bologna è già una città del regno d'Italia, come ha iniziato ad essere chiamato il nuovo Stato, pur se esteso soltanto fino ai confini del Lazio pontificio. È stato Spaventa a chiedere il rinvio del suo corso bolognese, dopo il completamento di quello modenese, perché non voleva fare altro finché insegnava a Modena, e voleva iniziare un nuovo corso solo lasciando la cattedra modenese. La ragione di questa richiesta non è di natura pratica: i corsi lo avrebbero impegnato per pochi giorni durante la settimana e anche gli spostamenti da una città all'altra erano agevoli e di breve durata. Per quanto strano ciò possa sembrare, risulta dalle sue lettere che egli non si sentiva all'altezza di un insegnamento di filosofia del diritto, perché non aveva mai studiato questioni specificamente giuridiche, e si sentiva a disagio nel costruire le sue lezioni esclusivamente sulla trama della *Filosofia del diritto* di Hegel, non sempre ben compresa. Aveva perciò chiesto lui di non fare altro fino al completamento del suo corso modenese, per dedicare tutto il suo tempo a ristudiarsi la hegeliana Filosofia del diritto, e di insegnare poi soltanto la storia della filosofia, che era stata al centro dei suoi studi e delle sue riflessioni nei sette anni precedenti.

La teoria della circolazione della filosofia italiana in Europa

La *Prolusione* bolognese dello Spaventa inizia con queste parole:

“Ripigliare il sacro filo della nostra tradizione filosofica, ricercare nelle filosofie di altre nazioni i germi ricevuti dai primi padri della nostra filosofia e poi ritornati in forma nuova da noi... tale, o signori, è diventato il desiderio e l'occupazione della mia vita”.

È qui anticipata la più famosa delle teorie spaventiane, vale a dire la *teoria della circolazione della filosofia italiana in Europa*, che si articola in tre tesi:

1° Nell'età del Rinascimento la filosofia di livello più alto e di contenuto più profondo è stata quella italiana, in particolare quella di Giordano Bruno.

2° Spinoza, Malebranche, Kant, Fichte ed Hegel sono stati i persecutori della filosofia rinascimentale italiana.

3° La trasposizione in Italia delle filosofie di Kant e di Hegel attraverso i sia pur poveri e banalizzanti sistemi rispettivamente di Rosmini e di Gioberti, rappresenta l'inizio del ritorno della cultura italiana alle sue radici rinascimentali.

La prima tesi

A proposito della filosofia italiana rinascimentale che intende ricostruire nel suo corso, Spaventa dice:

“Non farò una storia minuta e particolare di tutti i sistemi che nacquero in Italia dopo il Medioevo,

ma esporrò i principali momenti della nostra filosofia... Raccoglierò solo quei principi e quelle idee che, lasciando di sé vestigio immortale nella vicenda del tempo, sono diventati il patrimonio della storia della filosofia”.

Questo brano mostra quanto Spaventa abbia assimilato la concezione hegeliana dell'identità di filosofia e storia della filosofia. Raccontare la filosofia di un'epoca, infatti, non significa, a suo giudizio, esporre tutto ciò che hanno detto in quel tempo coloro che sono stati considerati filosofi, ma significa ricostruire quelle espressioni più alte del pensiero che l'epoca ha prodotto, e che sono entrate a far parte dell'eterna verità filosofica.

L'espressione più alta del pensiero italiano del XVI secolo è, secondo Spaventa, come si è detto, Giordano Bruno. Al pensiero di Bruno egli si è avvicinato poco prima della metà degli anni Cinquanta, quando ha preso a polemizzare, con una serie di articoli sul giornale “Il Cimento”, con la rivista “Civiltà cattolica”, organo dei gesuiti, condannando come nociva per la società la pretesa di una confessione religiosa particolare di imporre la sua idea di moralità e di giustizia come obbligo universale. Si è reso allora conto, infatti, che la nocività sociale delle confessioni religiose sta nella loro concezione del divino come trascendente, che le conduce al disprezzo del mondo umano e nello stesso tempo alla vocazione di imporre ad esso la loro volontà in quanto tramite tra esso e la sua trascendenza, ed ha scoperto che Bruno ha indicato la strada per superare questo male. L'essenza della filosofia bruniana sta, infatti, nel pensiero rigoroso dell'assoluta immanenza del divino nell'umano, il cui corollario è che l'umanità è chiamata a trovare esclusivamente in se stessa, e non in immaginarie realtà fuori di essa, il significato spirituale della sua vicenda terrena. Dice Spaventa che *“Il vero pregio di Bruno è la negazione assoluta di ogni mediazione esteriore tra l'anima e Dio, perché Dio è l'essenza stessa dell'anima, più intimo a noi che non siamo noi intimi a noi stessi”* Questa immanenza del divino nell'umano, aggiunge Spaventa, non ha nulla del misticismo e dell'irrazionalismo che sono stati attribuiti a Bruno, perché nella filosofia bruniana sono la ragione e la sapienza a condurre l'uomo dalla superficie empirica di se stesso, che lo estrania da se stesso, al divino che ha dentro di sé.

La seconda tesi

La Chiesa cattolica tra il Cinquecento e il Seicento riesce a spegnere, con le censure, le galere e i roghi, la grande metafisica del Rinascimento italiano, la cui voce continua, però, a parlare in altri luoghi. La voce di Spinoza, in Olanda, è secondo Spaventa quella stessa di Bruno. Lo spinozismo, egli dice, è lo stesso immanentismo della filosofia bruniana, resa più coerente trasponendo la nozione sia bruniana sia spinoziana di Dio come causa sui su un piano di extratemporalità.

Lo spinozismo è poi immesso nella speculazione tedesca da Lessing e da Jacobi, mentre la scienza galileiana, altro prodotto del Rinascimento italiano, è sviluppata in Francia da Gassendi, Coulomb e Laplace, e in Inghilterra da Newton, diventando infine la base della riflessione sulla scienza di Kant. L'idealismo tedesco sviluppa la filosofia kantiana in una direzione che sfocia nella ripresa, con il nuovo metodo dialettico, dell'immanentismo bruniano.

La tesi di Spaventa, in conclusione, è che la storia della filosofia moderna si è svolta mediante la circolazione in Europa di un omogeneo e cumulativo pensiero filosofico che ha la sua genesi nell'Italia rinascimentale, per cui la denuncia di un'estraneità della filosofia classica tedesca allo spirito italiano, su cui concordano cattolici clericali e cattolici liberali, democratici e mazziniani, è del tutto infondata, perché, al contrario, la filosofia classica tedesca non è che la piena fioritura di germi di pensiero italiani.

La terza tesi: la teoria della circolarità

Rosmini e Gioberti sono filosofi mediocri. Ciò nonostante hanno un posto nella storia della filosofia. Rosmini fa conoscere in Italia le tematiche kantiane, e Gioberti quelle hegeliane. Queste tematiche, che nella trattazione dei due italiani si presentano impoverite rispetto alle loro fonti tedesche, sono tuttavia destinate ad essere arricchite dalla riflessione che sarà suscitata su di esse dal particolare e nuovo contesto del risorgimento italiano.

La *teoria della circolazione della filosofia italiana in Europa* culmina così in una *teoria della circolarità*: la filosofia moderna, nata nell'Italia rinascimentale, dopo aver circolato attraverso la Francia, l'Olanda, l'Inghilterra e la Germania, conclude la sua circolazione in un cerchio che la fa tornare nella stessa Italia da cui è iniziato il suo sviluppo.

Quanto più attinge alla speculazione tedesca, dunque, tanto più la cultura italiana vivifica le sue radici italiane. Occorre, insomma, sostiene Spaventa, che la cultura italiana si appropri di Hegel per ritrovare il suo Bruno, e si avvalga del suo Bruno invertito da Hegel per contrastare la pretesa della Chiesa cattolica a esercitare un'egemonia spirituale sul suo popolo. Il Risorgimento italiano in atto dovrà necessariamente realizzare uno Stato nazionale emancipato dall'ipoteca clericale e cattolica, che costituirà la sorgente di ulteriori progressi storici, e nel quale, quindi, eserciterà la sua fecondità storica una filosofia conclusa come tale da Hegel.

✓ **Approfondimento storico-culturale**

L'ANNESSIONE DEL REGNO BORBONICO E LA NASCITA DEL REGNO D'ITALIA

Nel marzo 1860 nasce un regno d'Italia nell'Italia centro-settentrionale. Nel marzo 1860 nasce, con i plebisciti in Emilia, Romagna e Toscana, un regno d'Italia esteso fino ai confini del Lazio pontificio. Questo limite geografico non è percepito all'epoca come una menomazione del regno, perché, a parte il movimento mazziniano che faceva coincidere l'Italia politica da instaurare con l'intera penisola, tutti gli altri ambienti identificavano il territorio naturale di un regno d'Italia con l'Italia centro-settentrionale, secondo la configurazione del primo regno nato in epoca napoleonica con questo nome. L'unico territorio di cui il regno è considerato mancante è quindi quello del Veneto, e, per il suo valore simbolico, quello della città di Roma.

L'opinione pubblica patriottica rimprovera Cavour per la cessione di Nizza alla Francia

Cavour, l'artefice della nascita del regno, è sorprendentemente investito da un'ondata d'impopolarità per la cessione di Nizza alla Francia, come se la perdita di questa sola città pesasse più dell'acquisto di tre intere regioni reso possibile grazie alla sua strategia politica. La frase a effetto di Garibaldi "*mi hanno reso straniero in patria*" (egli era nativo di Nizza) ha una vasta eco nell'opinione pubblica patriottica, che rimprovera Cavour di aver leso il principio di nazionalità su cui si fonda il Risorgimento italiano. Gli studenti di Genova e di Pavia danno luogo a manifestazioni di protesta, rimproverando a Cavour, capo del partito liberale, la subalternità a un sovrano illiberale come Napoleone III. La protesta per la cessione di Nizza canalizza in realtà il malcontento diffuso tra la borghesia produttiva delle due regioni economicamente e culturalmente più progredite del regno – la Liguria e la Lombardia – e soprattutto tra la nuova generazione giovane di questa borghesia, per l'arretratezza del Piemonte con cui deve fare i conti.

Contrasti tra Vittorio Emanuele II e Cavour

Nell'aprile 1860 il re e Cavour sono in visita nelle regioni appena annesse. A Firenze, mentre visitano Palazzo Pitti, Vittorio Emanuele II si lamenta ad alta voce di aver perso la più bella tra le sue riserve di caccia, quella della campagna di Nizza, e poi insolentisce Cavour dicendogli che se fosse stato un vero statista avrebbe trovato il modo di conservare Nizza e Savoia al regno. Cavour, indignato, torna a Torino, rinunciando a visitare le altre città toscane. Il re, rimasto solo in Toscana, ne approfitta per prendere contatto, nella seconda metà di aprile, con uomini di Garibaldi, e per favorire la spedizione militare nell'Italia meridionale che quello sta preparando, e che attrae la gioventù borghese

scontenta del moderatismo di Cavour.

La “spedizione dei mille” condotta da Garibaldi sotto la protezione della flotta inglese

Nella notte tra il 5 e il 6 maggio 1860, poco più di un migliaio di volontari, per tre quarti giovani lombardi e liguri, s'imbarcano su due piroscafi, presso lo scoglio di Quarto, vicino a Genova, sotto il comando di Garibaldi, che li conduce in Sicilia. La traversata del Tirreno, e lo sbarco a Marsala l'11 maggio, sono resi possibili dalla protezione della flotta inglese, che impedisce ogni attacco ai due piroscafi da parte della marina borbonica. L'Inghilterra liberale ha tutto l'interesse all'espansione dell'Italia liberale nelle regioni meridionali della penisola, non soltanto per affinità ideologica, ma anche perché l'Italia liberale costruisce ferrovie con materiali prodotti dall'industria inglese e costituisce un fattore di equilibrio continentale tra la Francia e l'Austria.

Cavour mira a insediare a Napoli un governo liberale prima dell'arrivo di Garibaldi

Francesco II, successo dodici mesi prima al padre Ferdinando II sul trono di Napoli, è un sovrano debole e insicuro, il cui regno è già in via di disgregazione. La Sicilia è già in rivolta quando vi sbarcano i garibaldini, che arrivano rapidamente alle porte di Palermo, e la conquistano dopo una battaglia di quattro giorni, dal 27 al 30 maggio 1860.

Il 25 giugno 1860, quando le milizie garibaldine hanno già conquistato tutta la metà occidentale della Sicilia, Francesco II cerca di salvare il suo regno ripristinando la costituzione del 1848, e chiamando alla guida del suo governo Antonio Spinella, un cattolico liberale. Il ministro degli esteri di questo governo, il barone Giacomo De Martino, denuncia la violazione del diritto internazionale costituita dall'attacco militare che il regno sta subendo, e chiede ufficialmente all'Inghilterra di garantire l'integrità dei territori peninsulari del regno stesso, manifestando la disponibilità a lasciare la Sicilia al regno d'Italia. L'Inghilterra rifiuta, però, qualsiasi garanzia, e il ministro degli interni del nuovo governo napoletano, Liborio Romano, convinto che il regno sia ormai finito, si fa complice di Cavour, il quale mira a suscitare a Napoli una rivolta che insedi un governo liberale che ne promuova l'annessione all'Italia prima che vi arrivi Garibaldi.

Per un mese gli agenti di Cavour cercano invano di far scoppiare a Napoli una rivolta che eviti di far conquistare l'intero regno a Garibaldi. La rivolta non scoppia, nonostante che Liborio Romano, l'uomo designato da Cavour a guidare il governo annessionista antigaribaldino, abbia come ministro degli interni il controllo della gendarmeria. Garibaldi, invece, arriva il 28 luglio a conquistare Messina, e ad attestarsi sullo Stretto.

Il 19 agosto 1860 i garibaldini sbarcano in Calabria, e da allora, attraversando un territorio in cui divampano rivolte contadine e lo Stato borbonico è in disfaccimento, la loro avanzata è rapidissima: per passare da Reggio a Lamezia, da Lamezia a Cosenza, da Cosenza ad Agropoli e da qui a Salerno, impiegano complessivamente solo tre settimane.

Garibaldi fa il suo ingresso trionfale a Napoli il 7 settembre 1860

Garibaldi, con un ultimo balzo di tre giorni da Salerno, fa il suo ingresso trionfale a Napoli il 7 settembre 1860. È al suo fianco Liborio Romano, che ha fatto il triplo gioco (con Francesco II, con Cavour, e con lui), e che gli porta le prove delle manovre ordite da Cavour contro di lui per insediare a Napoli prima del suo arrivo un governo controllato da Torino. Garibaldi lo nomina capo di un governo provvisorio napoletano, e poi fa una pubblica richiesta al re di licenziare Cavour. Ha creduto che il re si aspettasse questo da lui. In realtà Vittorio Emanuele II sta intenzionalmente aggravando la frattura tra Cavour e Garibaldi per indebolire entrambi e rafforzare il suo potere.

L'iniziativa di Cavour per riprendere la guida del movimento patriottico italiano

Cavour si rende conto che la marcia vittoriosa di Garibaldi fino a Napoli ha sottratto ai

liberali la guida del movimento patriottico italiano. Per riprenderne il controllo, Cavour compie una mossa audace e rischiosa: l'11 settembre 1860 fa invadere all'esercito piemontese lo Stato pontificio, senza neanche una formale dichiarazione di guerra, con l'intento di strappargli Marche e Umbria. Di fronte all'Europa dichiara che l'invasione è necessaria per il mantenimento dell'ordine sociale, di cui lo Stato pontificio è incapace, in regioni travagliate da disordini, e per bloccare una sovversione politica che minaccia altrimenti di incendiare l'Italia. Occorre cioè che l'esercito piemontese invada le Marche e l'Umbria per andare a sbarrare alle milizie garibaldine la via di Roma. Garibaldi ha infatti dichiarato che consegnerà tutte le regioni conquistate a Vittorio Emanuele II, ma che lo farà solo al Quirinale, dopo averne cacciato il papa.

La mossa di Cavour ha successo: se Russia e Prussia qualificano come atto mostruoso l'aggressione allo Stato pontificio, ritirano i loro ambasciatori da Torino, e sollecitano Austria e Francia a intervenire in Italia in difesa del papa, Napoleone III si convince che l'invasione piemontese, che lascia al papa Roma e il Lazio, è il male minore rispetto a una conquista garibaldina di Roma, che non potrebbe essere poi rintuzzata senza spargimento di sangue e senza una diffusione di insurrezioni democratiche e agitazioni sociali.

L'esercito piemontese, sconfitto quello pontificio, conquista le Marche e l'Umbria e punta verso Napoli

L'esercito piemontese, sconfitto quello pontificio nella battaglia combattuta a Castelfidardo, presso Ancona, il 14 settembre, nei successivi quindici giorni conquista Marche e Umbria, e nei successivi dieci si porta fino al confine del regno di Napoli, che varca il 10 ottobre. Nel frattempo l'esercito borbonico, raccolto dopo la ritirata da Napoli nel casertano, ha sferrato ai primi di ottobre una controffensiva contro i garibaldini, e ne è stato sconfitto, lungo le rive del Volturno.

L'annessione di tutto il Sud della penisola all'Italia

Le milizie garibaldine, passate a nord del Volturno, il 26 ottobre si trovano di fronte, nel casertano, l'esercito piemontese. Garibaldi, per evitare una guerra tra italiani, rinuncia ad attaccare Roma, e il 7 novembre 1860 accompagna Vittorio Emanuele II nel suo ingresso a Napoli. Nel frattempo due distinti plebisciti, tenuti il 21 ottobre 1860 in Sicilia e nei territori continentali del regno di Napoli, hanno decretato l'annessione di tutto il Sud della penisola all'Italia.

Vittorio Emanuele II assume il titolo di re d'Italia (17 marzo 1861)

Domenica 27 gennaio 1861 si tengono le prime elezioni in tutta Italia, eccetto che nel Veneto ancora austriaco e nel Lazio ancora papale. La Camera, composta da 443 deputati così eletti, si riunisce a Torino lunedì 18 febbraio 1861, acclamando la nascita dell'Italia unita. Cinque giorni prima è caduta, dopo un assedio di tre mesi, la fortezza di Gaeta, ultima piazzaforte rimasta a Francesco II, che deve ora andare in esilio. Lo stesso 18 febbraio Cavour presenta al Senato una legge che conferisce a Vittorio Emanuele II per sé e per i suoi discendenti il titolo di re d'Italia, di un'Italia di cui è proclamata capitale Roma, per il momento soltanto in linea di principio. La legge, votata dal Senato il 26 febbraio, ottiene la sua approvazione definitiva domenica 17 marzo 1861 con il voto unanime della Camera.

Le lezioni di storia della filosofia all'università di Bologna

Bertrando Spaventa, dopo la sua *Proloquio* del 30 aprile del 1860, in cui ha esposto la sua *teoria della circolazione della filosofia italiana in Europa* – di cui si è detto – ha tenuto la sua prima

lezione di storia della filosofia all'università di Bologna dieci giorni dopo.

La prima lezione bolognese di Spaventa ha avuto come argomento la vita e la riflessione di Socrate, considerate l'inizio stesso della filosofia, giacché la filosofia è lo spazio di pensiero aperto dal dubbio verso ciò che è stato tramandato per indubitabile. Dopo Socrate, Spaventa ha trattato, fino alla fine di giugno, la filosofia platonica. Ha spiegato, in alcune lettere, che aveva inizialmente pensato di cominciare il suo corso dal Rinascimento italiano, in funzione della sua *teoria della circolazione*, ma aveva poi ritenuto che la filosofia greca non poteva essere esclusa da un corso di storia di filosofia.

La Bologna intellettuale come “colonia napoletana”

A Bologna frequentano le sue lezioni, oltre agli studenti bolognesi, anche suoi numerosi amici che con lui avevano vivificato i circoli culturali della Napoli anteriore alla violenta reazione borbonica del 1849, di cui si è detto. La Bologna intellettuale è addirittura definita, in questo periodo, “colonia napoletana”, perché vi risiedono molti esuli fuggiti dal regno di Napoli dopo che i Borboni hanno abolito con la violenza, nel 1849, la costituzione che erano stati forzati dalla situazione a concedere l'anno prima. Esuli napoletani vivevano a Torino e a Firenze, ma assai meno di quanti ve ne fossero a Bologna.

L'entusiasmo degli esuli napoletani per la rimessa in vigore della costituzione del 1848 nel regno borbonico

Il 28 giugno 1860 arriva a Bologna la notizia che tre giorni prima a Napoli è stata rimessa in vigore la costituzione del 1848, ed è entrato in carica un governo costituzionale guidato da Antonio Spinella, che ha decretato la libertà di pensiero. Per gli esuli napoletani, preoccupati dalle notizie sulla difficoltà dell'avanzata garibaldina in Sicilia, si tratta di una notizia sorprendente ed esaltante. All'epoca, infatti, nessuno nell'opinione pubblica immagina quello che sarà l'esito della spedizione garibaldina: Garibaldi è a Palermo ma Agrigento, Ragusa, Siracusa, Catania, e Messina con la flotta sono ancora borboniche. È convinzione diffusa che Garibaldi possa conquistarle, e strappare ai Borboni l'intera Sicilia, ma non il loro regno peninsulare. Perciò la rimessa in vigore a Napoli della costituzione del 1848 sorprende gli esuli – che non sanno dello stato di disgregazione del regno borbonico, conosciuto solo in ristretti ambiti politici – e li esalta per le opportunità che inaspettatamente apre loro.

Silvio Spaventa, appena ricevuta la notizia, lascia Bologna e parte per Napoli, per riprendere a far politica nella sua patria, sfruttando gli spazi aperti dal nuovo regime costituzionale. Con lui partono altri esuli, sfidando le difficoltà di arrivare a Napoli in una situazione di gravi tensioni italiane, e con l'interposizione di uno Stato pontificio.

La formazione a Napoli di un governo provvisorio in nome di Garibaldi

A Napoli gli esuli rientrati ascoltano sconcertati le notizie della velocissima avanzata delle milizie garibaldine dopo il loro sbarco in Calabria. Quando Garibaldi è nel Cilento, il ministro degli interni del governo napoletano, Liborio Romano, che aveva segretamente tradito il suo re per Cavour, tradisce ora segretamente Cavour per Garibaldi, e prende contatto con gli esuli rientrati per farlo entrare prima di tutti a Napoli. Silvio Spaventa non collabora, perché diffida sia di Romano sia di Garibaldi, mentre collabora Francesco De Sanctis. Il 4 settembre, quando Garibaldi entra a Salerno, re Francesco II fugge da Napoli riparando nella fortezza di Gaeta, e Liborio Romano assume il potere governativo a Napoli in nome di Garibaldi, che scorta nel suo ingresso nella città il 7 settembre 1860 (vedi sopra **Approfondimento “L'annessione del regno borbonico e la nascita del Regno d'Italia”**) e dal quale è confermato capo del governo provvisorio dei territori napoletani.

Silvio Spaventa e Francesco De Sanctis eletti deputati nel nuovo parlamento italiano

Francesco De Sanctis, nominato da Liborio Romano ministro dell'istruzione del suo governo provvisorio, offre subito a Bertrando Spaventa una cattedra all'università di Napoli. Questi accetta con riserva, in attesa di una conferma definitiva da un governo italiano quando Napoli sarà italiana,

e perché vuole comunque prima terminare il corso di storia della filosofia iniziato a Bologna. Napoli diventa italiana con il plebiscito del 21 ottobre 1860, e le elezioni che vi si tengono il 27 gennaio 1861 vedono eletti, come deputati liberali del nuovo parlamento italiano, sia Silvio Spaventa, come seguace di Cavour, sia Francesco De Sanctis, come seguace di Rattazzi. Essi partecipano dunque alla nascita in Parlamento del nuovo regno dell'Italia unita nella seduta del 17 marzo 1861.

Francesco De Sanctis, ministro dell'istruzione, conferma a Bertrando Spaventa l'assegnazione della cattedra di filosofia all'università di Napoli

Cavour il 22 marzo cambia il suo governo per trasformarlo da piemontese in italiano. Così assegna il ministero degli interni al bolognese Marco Minghetti, il ministero dei lavori pubblici al fiorentino Ubaldino Peruzzi, il ministero delle finanze al milanese Emilio Visconti Venosta, e il ministero dell'istruzione al napoletano Francesco De Sanctis. Questi, che nell'autunno del 1860 ha assegnato una cattedra di filosofia all'università di Napoli a Bertrando Spaventa come ministro del governo provvisorio napoletano, gliela conferma nella primavera 1861 come ministro del nuovo governo italiano.

Spaventa rimane ancora alcuni mesi a insegnare a Bologna, e va a prendere possesso della cattedra napoletana nell'autunno 1861. L'anno è quello della nascita dell'Italia come Stato-nazione, e non stupisce quindi che la sua prolusione di esordio all'università di Napoli sia dedicata a una riflessione sui rapporti tra i principi della filosofia e quelli della nazionalità. Questa prolusione napoletana rappresenta, dopo quella modenese sulla natura della filosofia e quella bolognese sulla circolazione della filosofia italiana, il completamento di una trilogia necessaria a comprendere il suo pensiero.

Prolusione al corso di storia della filosofia di Bertrando Spaventa all'università di Napoli: *Della nazionalità della filosofia*

Bertrando Spaventa tiene il 23 novembre 1861 all'università di Napoli la *Prolusione* al suo corso di storia della filosofia dal titolo *Della nazionalità della filosofia*. Egli esordisce con un'esaltazione della nazione in quanto necessaria alla grandezza di un popolo. Noi italiani, sostiene, siamo stati in tutte le forme della nostra esistenza molto al di sotto dei nostri talenti perché per secoli non siamo stati nazione. Dominazioni straniere e tutele clericali ci hanno infiacchito moralmente, e non abbiamo altro modo per liberarci da esse che farci nazione.

L'idea di nazione nell'accezione moderna

Una nazione, d'altra parte, non può farsi come tale che attraverso uno Stato che la esprima. In maniera sorprendentemente moderna egli afferma che la nazione non è un dato naturale, e neppure una preconstituita comunanza di lingua e tradizioni, perché è il sentimento di tale comunanza che fa la nazione, ed esso è a sua volta fatto soltanto da un'educazione quale lo Stato, e non altri, è in grado di impartire. Su questo piano Spaventa è straordinariamente chiaro e profondo nel negare il carattere razziale o immediatamente geografico, o di eredità storica staticamente preconstituita, della nazionalità, o, meglio, della nazionalità moderna. Riguardo alle nazioni antiche egli riconosce che sono state espressione di differenze immediate e naturali tra i popoli, ma perché erano nazioni in un senso molto diverso da quello moderno. La nazione moderna, afferma, “è più che il semplice costume, più che la lingua stessa, più che l'arte e la letteratura”: essa è “l'unità viva e libera di un popolo come Stato” e “il suo fondamento è l'educazione comune”.

L'attualità del pensiero di Spaventa

Il nesso tra nazionalità e educazione è una pietra angolare del pensiero di Spaventa, di particolare attualità nell'epoca presente, in cui l'assenza di una memoria storico-culturale, e, più che mai filosofica, induce a non comprendere che un'educazione comune crea l'appartenenza ad una medesima nazione anche di gruppi di diversa provenienza geografica ed antropologica.

Spaventa attribuisce allo Stato una funzione etica nell'accezione hegeliana del termine

Il nesso tra nazionalità e educazione esige l'esercizio da parte dello Stato di una funzione etica. Spaventa assume quindi l'idea hegeliana dello *Stato etico*. Si tratta di una delle idee più frantese della storia del pensiero: la lettura di Spaventa aiuta a coglierla nella sua verità.

Spaventa spiega che lo *Stato etico* non significa uno Stato che impone una sua particolare morale, più o meno arbitraria, perché se così fosse si tratterebbe di uno Stato simile ad una qualsiasi Chiesa. Spaventa, del resto, è arrivato negli anni Cinquanta ad avvertire l'esigenza di una funzione etica dello Stato, e a ritrovarne l'esposizione razionale nella hegeliana *Filosofia del diritto*, proprio dalla constatazione degli enormi danni prodotti dalla pretesa della Chiesa cattolica di imporre a tutti la sua morale particolare.

La vera etica, prosegue Spaventa, è quella che unisce e non lacera la società, che ne espunge la violenza e non la fa accendere da repressioni e ribellioni, e tale può essere solo un'etica che trascenda i particolarismi della società civile (cui appartengono anche le confessioni religiose), fissando i doveri nella dimensione della universalità. Una tale dimensione può essere aperta solo da uno Stato che sovrasti la società civile, e garantisca il perseguimento da parte degli attori sociali degli interessi che li riguardano, limitandone però il soddisfacimento là dove esso leda il bene universale della collettività. Un tale Stato è appunto lo *Stato etico* della *Filosofia del diritto*.

Rapporto tra Stato etico, legge e libertà

Stato etico è lo Stato il cui comando sugli individui è espresso soltanto dalla legge, da una legge che racchiuda la *volontà generale*, cioè il bene universale degli individui, in maniera tale che ogni individuo realizzi, obbedendo ad essa, la sua destinazione etica, che è quella di essere libero. La moralità dell'individuo è la sua libertà, ed essa non vive che nell'eticità dello Stato, al di fuori della quale non c'è che l'urto generalizzato e caotico degli interessi particolari, dalla cui corrente l'individuo è trascinato, e non è dunque libero. Diversamente, nello Stato etico "*ogni individuo trova nella legge la sua propria essenza universale, non un elemento esteriore di repressione*", per cui soltanto obbedendo alla legge è libero, perché fuori della legge è fuori dalla propria essenza, e quindi fuori della realizzazione di se stesso in cui consiste la libertà.

La legge dello Stato etico è legge di giustizia

Se la legge dello *Stato etico* è lo spazio di libertà dell'individuo, ciò accade perché l'individuo, obbedendole, ottiene quel che gli spetta per essere se stesso, vale a dire perché la legge dello Stato è legge di giustizia, com'è implicito nell'universalità che esprime. Dice Spaventa:

"La giustizia è il contenuto della libertà, la libertà obiettiva... Laonde non deve essere né approvata né accettata quella istituzione o legge... che non indirizza gli animi e riforma gli ingegni, per modo che da quelli si producano i frutti necessari alla umana conversazione".

Lo Stato che esprime l'eticità della nazione contiene dunque in se stesso il fondamento del diritto e della moralità individuale, la garanzia dell'adempimento dei loro compiti da parte di *famiglia e società civile*, l'oggettivazione della libertà e della giustizia.

Anche la filosofia ha una nazionalità?

La nazione, attraverso lo *Stato etico* in cui si esprime, sembra perciò realizzare tutti i momenti dello

Spirito. Anche lo *Spirito filosofico*? In altre parole, si chiede Spaventa nella sua prolusione, anche la filosofia ha una nazionalità? Spaventa nega che nel mondo moderno esistano filosofie di specifico carattere nazionale, diversamente dal mondo antico, dove, ad esempio, l'essenza della filosofia greca era diversa dall'essenza della filosofia indiana. La ragione di ciò è nell'unicità di essenza di tutta quanta la filosofia moderna. "*Unico*", afferma Spaventa, "*è il carattere, lo sviluppo e l'indirizzo generale della filosofia nelle nazioni moderne*". Il movimento dello spirito filosofico moderno trascende quindi la nazionalità, tanto è vero che a ogni livello del suo sviluppo sono in grado di partecipare intellettuali di tutte le nazioni, e ogni contributo dato ad esso da un gruppo nazionale può essere trasferito a gruppi di altre nazioni.

Si vede qui come la teoria, esposta in questa *Prolusione*, della non nazionalità della filosofia, costituisca il fondamento di pensabilità dell'altra teoria, quella della *circolazione europea della filosofia italiana moderna* nata nel Rinascimento, esposta nella *Prolusione* bolognese un anno e mezzo prima.

La destinazione spirituale più alta dell'individuo è quella della comprensione filosofica della realtà

La *teoria della circolazione* recepisce la concezione hegeliana del rapporto tra l'*Assoluto*, e lo *Spirito oggettivo*. Per Hegel, infatti, lo *Spirito oggettivo* comprende l'*Assoluto* nelle proprie istituzioni etiche con al vertice lo Stato organizzato in maniera conforme al suo concetto, ma non è ancora il momento conclusivo dello *Spirito* nell'acquisizione dell'*Assoluto* che gli è immanente. Oltre lo *Spirito oggettivo* c'è infatti lo *Spirito assoluto*, culminante nella filosofia, nel cui ambito soltanto l'*Assoluto* è compreso in forma pienamente compiuta. Ciò significa che la nazionalità, che appartiene allo *Spirito oggettivo*, costituisce sì il contesto imprescindibile di un'appartenenza spiritualmente sana alla collettività e di una vita pratica ben vissuta, ma non la destinazione spirituale più alta dell'individuo, che è quella della comprensione filosofica della realtà.

La filosofia hegeliana è la ricapitolazione dialettica di tutte le espressioni della filosofia moderna

Lo *Spirito assoluto*, che ha il suo vertice nella filosofia, trova il suo compimento nella filosofia moderna proprio perché essa, sganciata dalle particolarità nazionali, esprime pienamente la sua natura universale. Quest'universalità della filosofia moderna spiega la genesi della filosofia hegeliana che la conclude, in quanto la filosofia hegeliana è la ricapitolazione dialettica di tutte le espressioni della filosofia moderna stessa concepite in diversi paesi europei, che non avrebbero potuto essere riprese in Germania se fossero state estranee per differenza nazionale alla cultura tedesca.

Il ruolo dei filosofi hegeliani nel portare a compimento il Risorgimento italiano

La negazione dello specifico carattere nazionale delle filosofie moderne serve dunque a Spaventa anche come base teorica del suo impegno a diffondere la filosofia hegeliana nella cultura italiana. Egli ribadisce ripetutamente che la filosofia hegeliana non è estranea alla cultura italiana, per la duplice ragione che, essendo filosofia vera, ha un'universalità che la rende recepitibile da chiunque sia autenticamente filosofo, in qualunque nazione, e che, essendo una ricapitolazione di una filosofia moderna alla quale ha dato un avvio decisivo Giordano Bruno, restituisce all'Italia il pensiero dell'italiano Bruno. Per l'Italia è d'importanza decisiva che i suoi filosofi assimilino Hegel, perché solo così, dotati di coscienza hegeliana, potranno spingere i dirigenti politici a promuovere lo *Stato etico*, senza cui il Risorgimento nazionale rimarrebbe incompiuto.

L'incontro con la logica dialettica hegeliana: *Le prime categorie della logica di Hegel* (1864)

Nei suoi primi anni di docenza universitaria a Napoli Spaventa studia la prima delle tre parti della logica hegeliana – la *Logica dell'essere* – nella traduzione francese di Vera. Si tratta di un incontro importante, perché fino ad ora egli ha identificato Hegel con la *Fenomenologia* e la *Filosofia della storia*. Anche quando si occupa dell'Hegel logico, però, Spaventa rimane in un'ottica

fenomenologica. Si tratta dunque di seguire questo suo percorso, analizzando *Le prime categorie della logica di Hegel*, lo scritto pubblicato a Napoli nel 1864 in cui compendia i suoi studi di logica hegeliana, integrando questo testo con un suo frammento inedito dello stesso periodo poi trovato e fatto conoscere da Giovanni Gentile.

La dialettica hegeliana nell'interpretazione di Spaventa

Ogni giudizio, esordisce Spaventa, presuppone una relazione tra soggetto giudicante e oggetto giudicato. Ciò che si chiama logica, se è degna di questo nome, è la spiegazione dei giudizi in conformità a questa relazionalità del pensiero, che è la relazionalità fondamentale e fondante di cui è intessuta l'esperienza umana.

Kant, secondo Spaventa, è stato l'iniziatore della logica moderna appunto perché ha fondato la scienza sulla relazionalità fondamentale del pensiero. Ha ottenuto grandi risultati, ma chiudendo ogni conoscenza nello spazio di quella relazionalità, e quindi riducendo il soggetto e l'oggetto di essa a puro fenomeno. Hegel ha considerato questa posizione come larvamente scettica, ed ha fatto valere, contro di essa, l'esigenza logica di un principio presupposto dalla relazionalità e oggettivamente fondante di essa, per evitarne l'esito fenomenistico.

Questo principio logicamente originario, tale da non presupporre alcun altro discorso e da essere il presupposto implicito di ogni discorso, è per Hegel l'essere come "*immediato indeterminato*", che funge perciò da prima categoria della logica come scienza. Fissata la prima categoria, la logica si svolge come scienza se riesce a dare spiegazione dialettica del passaggio da essa, l'*essere*, alla seconda, il *nulla*, e alla terza, il *divenire*.

A giudizio di Spaventa, però, non sussiste alcun passaggio dialettico, nella formulazione hegeliana, dalla prima alla seconda categoria. Questa è la sua spiegazione:

“Perché si dia metodo dialettico, bisogna che l'essere sia o diventi nulla per suo proprio movimento... Ora, tutto il discorso di Hegel si riduce a dire che il pensiero immediato è vuoto, che questo vuoto è l'essere, e nello stesso tempo consente di dichiarare la nullità dell'essere... l'essere immediato, dice Hegel, è puro essere, senza determinazione, senza distinzione entro di sé quale che sia... non è niente di tutto ciò, è non-ente... La negazione dell'essere che produce il nulla è dunque la negazione dell'ente, che è affermazione del nulla sulla base dell'identificazione dell'essere con l'ente... Ma essere = ente è riflessione esteriore sull'essere, non già riflessione, movimento, processo dell'essere stesso... in questo modo il metodo dialettico non sussiste altro che di nome, e la logica hegeliana come scienza non ha più alcun valore”.

Una riflessione critica sul percorso logico che porta Spaventa a fraintendere il senso della dialettica hegeliana

Per non disorientare il lettore occorre pur mostrare quale sia il percorso logico che porta Spaventa, solitamente acutissimo, a fraintendere la natura della dialettica hegeliana. È importante comprenderne la ragione, proprio per ben identificare la specificità del suo hegelismo.

Egli sostiene che nella trattazione hegeliana il *nulla* è la negazione dell'*essere* in quanto il suo concetto è la negazione di ogni ente, per cui questa negazione dell'*essere* è concepibile soltanto a partire da una identificazione dell'essere con l'ente. Tale identificazione, però, non scaturendo dal concetto stesso di essere, toglie ad esso ogni dialetticità.

Non è una lettura corretta: Hegel non compie alcuna identificazione dell'*essere* con l'ente, anzi ritiene che nel suo concetto originario l'*essere* sia il non-ente, perché nella sua originarietà il suo concetto è il concetto di indeterminatezza, che esclude ogni ente, essendo ogni ente costituito per definizione dalla sua determinatezza, sinonimo di entità. Il *nulla*, dunque, in quanto il suo concetto è negazione di ogni ente, nella trattazione hegeliana non nega affatto l'*essere*, ma è identico all'*essere*.

L'errore che fa Spaventa nell'attribuire a Hegel quello che, in formula, chiama *essere = ente*, è quasi incomprensibile, sia perché Hegel si dilunga moltissimo, nel primo capitolo della sua *Scienza della logica*, a spiegare come non si possa seguire la sua trattazione finché si mescolino le pure astrazioni immediate di cui consistono le prime categorie con rappresentazioni di enti concreti, sia perché egli stesso, quando riprende il filo del suo discorso critico nei confronti della logica hegeliana, definisce l'essere come indeterminatezza, rispettando il concetto della prima categoria, che però esclude l'ente. Scrive Spaventa in merito:

“La negazione dialettica dell'essere non può che essere negazione dell'indeterminato, che vuol dire assolutamente indeterminato niente di niente, buio pesto nel quale non si vede nulla, e con cui non c'è da far nulla Negato l'essere, addio pensare, addio logica”.

Scartata, dunque, la negazione dell'*essere* come negazione dell'ente – giustamente considerata anti dialettica, ma a cui Hegel non ha mai pensato – Spaventa dice che, se l'*essere* è l'indeterminato, la sua negazione deve essere la negazione dell'indeterminato. Anche a questo proposito egli fa un'affermazione quasi incomprensibile, e cioè che la negazione dell'indeterminato è il più indeterminato ancora, quel *nulla* assoluto di cui lo stesso Hegel nega la pensabilità, mentre è evidente che non è così. La negazione dell'indeterminato è il *non-indeterminato*, cioè la *determinatezza*, cioè un *qualcosa*, l'*ente*. Infatti la trattazione hegeliana conduce con piena correttezza dialettica dall'indeterminato alla determinatezza, al qualcosa, ma la determinatezza non nega l'*essere*, ma l'indeterminazione, e dunque l'intera prima triade, ovvero la categoria di *divenire*, che ne è la sintesi. Spaventa trascura completamente che nella logica hegeliana essere e nulla sono concettualmente identici, e la loro identità, il *divenire*, è un'identità immediata. Soltanto nelle prime tre categorie, infatti, in quanto categorie dell'immediatezza, l'identità dialettica non è il superamento di una differenza data dall'opposizione, perché non c'è opposizione, ma identità senza differenza, nel senso che la differenza non sta nei concetti, ma nell'opinione che i concetti cancellano. Si opina, spiega Hegel, che *essere* e *nulla* siano concetti differenti, ma quando si vuole assegnare loro questa differenza ci si riferisce inevitabilmente ad enti concreti, e non alle pure astrazioni di cui qui si parla, tra le quali la differenza, egli dice, è ineffabile. *Essere* e *nulla*, come *puri concetti*, sono la medesima indeterminatezza, e tale è il *divenire*, in quanto la loro identità immediata (per *divenire* non si intende, nella logica hegeliana, il concreto divenire degli enti, ma la pura rivelazione concettuale che non c'è differenza tra i concetti di *essere* e di *nulla*). Per questo la *determinatezza* in Hegel è la negazione del *divenire*.

Spaventa si è formato filosoficamente sulla dialettica della *Fenomenologia dello Spirito*, e alla luce di questa dialettica interpreta quella della *Scienza della logica*. Di qui le incomprensioni

La prima triade dialettica della logica hegeliana si svolge dunque attraverso la rivelazione dell'identità immediata, senza opposizione, delle sue categorie, che mette fuori gioco, sul piano concettuale, la soggettività della coscienza che si rappresenta le differenze. Nessuno di questi elementi si ritrova nella dialettica della *Fenomenologia dello Spirito*, dove esistono sempre opposizioni e mai identità immediate, e dove la soggettività della coscienza non è mai fuori gioco, ma è il motore di ogni passaggio dialettico. Spaventa, che si è formato filosoficamente su questa dialettica, senza per molto tempo avere la possibilità di leggere testi hegeliani di altro genere, non è evidentemente disposto a discostarsi da essa, e questo gli preclude l'accesso alla comprensione della dialettica della logica come scienza.

Spaventa non concepisce un'immediatezza come mediazione tolta, per cui vede la posizione hegeliana della prima categoria, dell'*essere*, in questo modo: “io, come pensare,

posso fare astrazione da me come pensare, e fissare semplicemente il pensato. Il pensato così è l'essere. Fissato l'essere io non mi distinguo come pensiero dall'essere, io mi estinguo nell'essere. Questo estinguersi del pensare nell'essere è il contraddirsi dell'essere". Dunque, il pensiero soggettivo, nell'interpretazione di Spaventa, non scompare nella logica, ma può soltanto pensare di essere scomparso, che è quanto dire che rimane come pensiero occultandosi a se stesso. Poiché l'essere è fissato come concetto oggettivato al di fuori dell'atto del pensiero che lo pensa, la presenza nascosta in esso del pensiero soggettivo è la sua nascosta contraddizione, che fa di esso l'essere che è non essere.

Spaventa continua dunque a concepire la dialettica della logica in termini fenomenologici, secondo i quali il movimento dialettico è il movimento del pensiero soggettivo, che approda al *nulla* come pensiero del suo scomparire. Il ragionamento sottinteso a questo passaggio è simile a quello di chi dicesse che non è vero che $2+2=4$ è una formula esatta indipendentemente da qualsiasi successivo atto di pensiero, una volta che il pensiero ha concepito i numeri, perché, se è posta, c'è qualcuno che la pensa, ed è quindi contraddetta nella sua oggettività dal suo continuare a essere pensata.

L'opera di Spaventa è stata di fondamentale importanza nel mantenere viva la memoria della filosofia hegeliana nel nuovo contesto culturale positivista

Bertrando Spaventa, anche se per tutta la sua esistenza continuerà a torcere la logica hegeliana in senso fenomenologico, mancando così di cogliere il senso profondo dell'identità di logica e ontologia, che meglio aveva colto Vera, riesce tuttavia a comprendere autenticamente, e a spiegare lucidamente, più di Vera, molte aree di decisiva importanza della filosofia hegeliana. È stato quindi soprattutto per suo impegno e merito che, in un contesto culturale europeo che aveva voltato le spalle a Hegel, Napoli ha svolto la funzione di tener accesa per il futuro la fiaccola della filosofia hegeliana.

Positivismo, naturalismo, determinismo ed evolucionismo costituiscono il nuovo orizzonte culturale della seconda metà dell'Ottocento

I tempi sono sempre più sfavorevoli, in Italia e nella stessa Napoli, man mano che ci s'inoltra nella seconda metà dell'Ottocento, a mantenere vivo il pensiero hegeliano. Proprio a Napoli, già nel 1866, un illustre medico, Salvatore Tommasi, nella Prolusione introduttiva ai suoi corsi di clinici, tenuta il 15 novembre e dal titolo *Il naturalismo moderno*, polemizza duramente con la concezione hegeliana della medicina del De Meis, sostenendo che non vi sarà più alcun progresso scientifico, nella medicina come in altre discipline, senza far scaturire la conoscenza da indagini empiriche sulla Natura.

Nel 1868 un professore di pedagogia dell'università di Napoli, Andrea Angiulli, riprende e sviluppa, su un più ampio spettro di riferimenti alla cultura dominante in Europa, la tesi sostenuta due anni prima dal Tommasi, con il suo libro *La filosofia e la ricerca positiva*. Qui egli sostiene un naturalismo estremo come principio di spiegazione di ogni ambito di realtà, da quella fisica a quella biologica, da quella sociologica a quella psicologica, mescolando tesi di Spencer, di Comte e di Mill. La Natura è regolata secondo lui in maniera completamente deterministica da precise leggi meccaniche, dalle quali derivano con prevedibile necessità la biologia animale e umana, la configurazione cerebrale dell'uomo e la sua stessa conoscenza della Natura, che è valida proprio perché è un effetto necessario della Natura stessa.

Le leggi meccaniche regolatrici della Natura ne determinano l'evoluzione, come ha scientificamente provato Darwin, attraverso i meccanismi della selezione naturale e della sopravvivenza degli individui più adatti al loro ambiente, e questa evoluzione ne determina il progresso verso organismi sempre più complessi e strutturati, fino all'organismo umano e alla sua capacità di arrivare a conoscere la Natura dalla quale è nato. Il notevole successo di questo libro, ad onta della sua

estrema povertà filosofica, dimostra che il clima culturale è davvero cambiato, anche in Italia. Angiulli, chiamato nel 1871 a insegnare all'università di Bologna, e incoraggiato dalla vasta e positiva eco suscitata dalle sue tesi, fonda a Bologna una "Rivista critica di scienze, lettere e arti", attraverso la quale si propone di mettere a confronto positivismo e hegelismo (un hegelismo di fantasia, combattendo il quale conta di liquidare le ultima vestigia della cultura hegeliana italiana).

Francesco Fiorentino e Pasquale Villari da hegeliani diventano antihegeliani

La rivista bolognese di Angiulli può ben presto vantare la liquidazione dell'hegelismo, testimoniata da due diserzioni illustri da esso. Una è quella di Francesco Fiorentino, l'allievo devoto di Spaventa da lui convertito ad un poco compreso hegelismo, che, venuto nel 1871 all'università di Napoli, si riconverte all'antihegelismo. L'altra è quella di Pasquale Villari, amico di Spaventa e a suo tempo fervente hegeliano, che ora invia da Firenze alla rivista bolognese di Angiulli scritti in cui sostiene che l'uomo di cui parla Hegel è astratto, al di fuori dello spazio e del tempo, sul quale dice cose anche interessanti, ma di un discorso ormai conoscitivamente inaridito, che deve urgentemente essere integrato da conoscenze empiriche sugli uomini concreti.

4. Il tentativo di Spaventa di contrastare l'egemonia positivista

La riduzione progressiva dello spazio culturale dell'hegelismo è connesso anche all'evoluzione della situazione politica italiana (Vedi qui di seguito, **Approfondimento "Il tramonto della Destra storica"**). In un clima culturale che oscura definitivamente l'hegelismo e favorisce una completa egemonia del positivismo, Spaventa dedica gli ultimi anni della sua vita a contrastare come può questa egemonia. Nel 1881 scrive *Esperienza e metafisica*, un testo che però, per ragioni che non conosciamo, non pubblica, e che esce postumo nel 1884 – egli muore nel 1883 – per merito di Donato Jaja.

✓ Approfondimento storico-culturale

IL TRAMONTO DELLA DESTRA STORICA

Dopo i due anni terribili, dal 1867 al 1869, delle forzature clerico-autoritarie e poliziesche del governo Menabrea, imposto da re Vittorio Emanuele II contro la maggioranza parlamentare, ha ripreso vigore la cosiddetta Destra storica. Il presidente della Camera dei deputati Giovanni Lanza, che ha difeso in un duro contrasto con Menabrea le prerogative del parlamento e i principi liberali, dopo aver costretto il re a recedere dalle sue forzature autoritarie e a licenziare Menabrea, ne viene incaricato di formare un nuovo governo, che dura dal 1869 al 1873, e al quale succede il governo di Marco Minghetti, che dura dal 1873 al 1876.

Questi due governi della Destra storica, pur tutelando la libera iniziativa economica privata e lo sviluppo del capitalismo agrario e commerciale, s'impegnano a rafforzare istituzioni statali di controllo della società e a promuovere, attraverso tali istituzioni, la diffusione di una religione civile che sacralizzi uno spazio pubblico in cui possano coesistere ideologie e appartenenze diversificate. Questa spinta conduce, nel 1870, alla presa di Roma – che diventa capitale d'Italia – e all'abolizione del potere temporale dei papi. La valorizzazione dello Stato e di una rigida etica pubblica che ne sia il sostegno è compiuta dalla Destra storica in conformità a una concezione oligarchica della gestione del potere, che fa bensì dipendere i governi dalla fiducia della Camera elettiva, ma fa eleggere la Camera da un suffragio molto ristretto. La Sinistra parlamentare fa valere, contro i governi della Destra, istanze di una meno ristretta partecipazione al potere, ma con idee fortemente liberiste di riduzione della presenza dello Stato nella società. Le elezioni del 1871 e del 1874 vedono una crescita progressiva dei voti e dei seggi della Sinistra, la quale, attirando a sé un piccolo gruppo di deputati dubbiosi della Destra, ne rovescia il governo nel 1876.

La caduta della Destra storica avviene nella seduta parlamentare del 18 marzo 1876, quando la Camera bocchia, in nome dei principi del liberismo – e, meno esplicitamente, dei dividendi degli azionisti, quali sono diversi deputati – un progetto di nazionalizzazione delle società ferroviarie private presentate da Silvio Spaventa, fratello di Bertrando, nella sua qualità di ministro dei lavori

pubblici del governo Minghetti. Il governo Minghetti si dimette, e dopo di allora la Destra storica non recupererà più il potere, perché la Sinistra, lasciando più libero il perseguimento degli interessi privati, e accettando la pratica dello scambio tra favori e voti, ottiene nelle elezioni successive, nelle quali il suffragio è allargato, maggioranze sempre più ampie.

Il tramonto della Destra storica segna il tramonto di ogni sia pur vaga idea di Stato etico – la cui nozione e denominazione torneranno solo in epoca fascista con un significato stravolto rispetto a quello hegeliano – e l'assunzione del valore preminente della spontaneità sociale rispetto alla regolamentazione statale, alla quale tuttavia si continua a ricorrere per tutelare gli interessi forti.

***Esperienza e metafisica* (pubblicata postuma nel 1884)**

Esperienza e metafisica è una riflessione, secondo le parole del titolo, sul rapporto tra esperienza e metafisica, per mostrare, contro il positivismo, come la metafisica non sia una fuga dall'esperienza, ma la sua illuminazione conoscitiva, e come ogni ricorso all'esperienza abbia presupposti metafisici.

Scrive Spaventa:

“ Osservo soltanto che si ha un'idea strana e falsa della metafisica quando si crede che essa debba trascendere assolutamente l'esperienza e non avere nessuna relazione con essa..., quando si vuole che essa sia il regno dell'inconoscibile, e perciò dei sogni e delle chimere, o, come oggi si dice più gentilmente, della poesia... Al contrario, la sfera della metafisica coincide con quella del conoscibile... perché la conoscenza è la mediazione dell'immediato, e perciò il fisico come oggetto immediato di percezione non è conoscibile che andando oltre il fisico, cioè, letteralmente, nel metafisico” .

L'egemonia culturale del positivismo ha fatto credere, osserva Spaventa, in una conoscenza esclusivamente esperienziale dell'esperienza, nella quale le leggi scientifiche esplicative dei fatti non siano che riflessi generalizzati dei fatti stessi. Ma questo non può succedere, perché il tramite tra la partenza dal fatto e il ritorno al fatto è sempre una considerazione metafisica dell'uno e dell'altro. Il modo, ad esempio, con cui Angiulli crede di conoscere per via puramente esperienziale i fatti, presuppone invece una visione meccanica e deterministica della Natura, che non è certo la visione di un fatto, ma una concezione metafisica della connessione tra i fatti. Occultarsi che si tratta di metafisica, impedisce di sottoporla a discussione razionale. Dietro ogni negazione della metafisica in nome della pura fattualità delle cose si cela sempre, osserva Spaventa, una cattiva metafisica.

La critica all'evoluzionismo darwiniano

Esperienza e metafisica è da annoverarsi tra le opere che contengono le più acute riflessioni sull'evoluzionismo darwiniano, studiato da Spaventa per quanto è assunto dal positivismo come sua base teorica. Darwin ha introdotto nella biologia la teoria della selezione naturale che fa sopravvivere solo gli individui più adatti al loro ambiente. Spaventa ritiene che la teoria di Darwin abbia alcuni fatti che la comprovano e alcuni vuoti di conferma, ma che il filo che lega lacune e riscontri, quello della sopravvivenza dei più adatti attraverso la selezione, sia un'idea metafisica, non empirica. Perché, domanda Spaventa, sul piano semplicemente empirico, chi sopravvive dovrebbe essere considerato più adatto? Per il fatto stesso che sopravvive? Ma allora si tratterebbe

di pura tautologia, non di una teoria. E poi perché l'adattamento a una situazione presente non potrebbe essere disadattamento in una prospettiva futura, non verificabile empiricamente in quanto futura? Già Darwin intese la sua teoria scientifica di una metafisica di cui non è consapevole, che è – su questo punto Spaventa insiste molto – la metafisica stessa di Vico depurata dalla sua concezione ciclica della storia. Il positivismo carica il darwinismo di ulteriori assunti di una metafisica inconsapevole di essere tale, che in Darwin non ci sono. L'identificazione positivista dell'evoluzione biologica con il progresso storico, presentata come un fatto riscontrato scientificamente, è pura metafisica, e metafisica sbagliata. Perché mai organismi più complessi e strutturati, ai quali metterebbe capo l'evoluzione biologica per selezione naturale, se fosse provato fino in fondo che siano il prodotto di tale evoluzione, dovrebbero essere di più alto livello anche dal punto di vista storico? L'esistenza del progresso storico si colloca sul piano, appunto, storico, vale a dire su quello della crescita cumulativa dello *Spirito*, e può quindi essere "letto", osserva genialmente Spaventa, soltanto alla luce di determinati valori spirituali che ne determinino il significato progressivo, mentre la dimensione in cui si svolge la selezione naturale è soltanto il tempo, che, come ha dimostrato Hegel, è un indeterminato, da cui non può scaturire alcuna determinazione di significato.

Bertrando Spaventa muore nel 1883. Il fratello Silvio, ormai politico di opposizione verso governi in cui si è insinuata sempre più la corruzione, muore nel 1893.

Donato Jaja

L'ultimo esponente della scuola hegeliana di Napoli

Dopo la morte, nella prima metà degli anni Ottanta, di Vera e di Spaventa, rimane come ultimo esponente della scuola hegeliana di Napoli Donato Jaja. Questi, in realtà, lascia la cattedra di storia della filosofia dell'università di Napoli nel 1887 – due anni dopo che non ci sono più né Vera né Spaventa – per assumere quella di filosofia teoretica all'università di Pisa, dove insegnerà per ben venticinque anni. Ciò nonostante è giustamente considerato un esponente, l'ultimo, della scuola hegeliana di Napoli, perché ne porta le idee in tutto l'arco del suo insegnamento pisano, e perché a Pisa le trasmette al suo allievo Giovanni Gentile. Jaja svolge così la funzione tipica dell'hegelismo napoletano del secondo Ottocento, quella cioè di costituire un tramite tra l'hegelismo tedesco del primo Ottocento e il neohegelismo italiano del primo Novecento.

La formazione culturale

Donato Jaja nasce nel 1839 in un borgo presso Bari, e a Bari compie i suoi primi studi in un collegio ecclesiastico. Si trasferisce poi a Napoli per frequentare la facoltà di giurisprudenza. Insoddisfatto del basso livello culturale degli insegnamenti che riceve, interrompe per un periodo gli studi universitari, che riprende nell'autunno 1860, quando Garibaldi ha abbattuto la monarchia borbonica e riunito i territori napoletani a quelli sabaudi. Va allora a frequentare l'università di Bologna, passando dalla facoltà di giurisprudenza a quella di filosofia, in cui si laurea nel 1864. A Bologna segue con particolare interesse l'insegnamento di storia della filosofia del Fiorentino, da cui trae i maggiori stimoli intellettuali. In seguito anche questo suo maestro insegnerà a Napoli, e sarebbe annoverato tra gli hegeliani napoletani se non avesse iniziato e concluso il suo itinerario, in cui l'adesione all'hegelismo è stata una parentesi, come kantiana. La conoscenza della sua figura è comunque importante per capire l'hegelismo napoletano.

Francesco Fiorentino: uno studioso che introdurrà Jaja allo studio di Kant

Francesco Fiorentino è nato a Catanzaro nel 1834, e si è laureato in giurisprudenza a Napoli nel

1856. Educato dalla famiglia al cattolicesimo, la sua adesione alla Chiesa ha frenato, negli anni universitari, le tendenze liberali tratte dalla frequentazione della gioventù studiosa napoletana, circoscrivendole a un giobertismo storicamente superato dalla nascita del liberalismo pienamente laico del Cavour. Nell'esercizio, dopo la laurea, della professione di avvocato, il giovane Fiorentino, pur rimanendo cattolico, radicalizza le sue posizioni politiche: aderisce nel 1859 alla Società nazionale che sostiene da sinistra, per così dire, la politica antiaustriaca di Cavour, e si arruola, nel 1860, nei volontari calabresi che sostengono i garibaldini venuti dalla Sicilia. Nell'autunno 1860, con la riunione dei territori napoletani a quelli sabaudi, viene estesa ad essi la legge Casati, che ha istituito un anno e mezzo prima un sistema nazionale dell'istruzione pubblica. Con la legge Casati è nato, tra l'altro, il ginnasio-liceo, e uno dei primi istituti di questo tipo è aperto a Caserta. Fiorentino vi è assunto come insegnante di filosofia, e di lì si reca spesso ad ascoltare le lezioni di filosofia impartite all'università di Napoli. In tale università incontra Bertrando Spaventa, che lo guida allo studio, secondo la sua idea della circolazione del pensiero filosofico italiano, della filosofia rinascimentale, di quella hegeliana e di quella giobertiana.

La prima pubblicazione di Fiorentino, fatta nel 1861 a Napoli, è *Il panteismo di Giordano Bruno*. Spaventa l'ha indirizzato allo studio di Bruno per prepararlo ad essere hegeliano, ma gli ha anche spiegato che per arrivare ad Hegel occorre passare per una conoscenza approfondita di Kant. Fiorentino si mette quindi a studiare Kant, la cui filosofia lo appassiona e lo convince.

Nel 1862 ottiene la cattedra di storia della filosofia presso l'università di Bologna – già ricoperta da Spaventa prima del suo trasferimento all'università di Napoli – e nelle sue lezioni e negli articoli che pubblica fa piena professione di kantismo.

La prima opera di Jaja: *Origine storica ed esposizione della "Critica della ragion pura" di Kant*

Torniamo a Jaja. Quando si laurea a Bologna nel 1864 è sotto l'influenza del Fiorentino, che è allora un convinto sostenitore e un profondo conoscitore di Kant. Anch'egli, quindi, si dedica con continuità e rigore allo studio di Kant, e da questo studio nasce la sua prima opera, *Origine storica ed esposizione della "Critica della ragion pura" di Kant*, pubblicata a Bologna nel 1869. È un esordio di grande valore, che colloca Jaja, trentenne, nel campo dell'alta filosofia. Il contenuto dell'opera esprime fedelmente quanto annunciato dal titolo: sono indicate con chiarezza le premesse della filosofia kantiana nel razionalismo leibniziano, nello scetticismo humeano, nelle problematiche contemporanee della geometria e della fisica, ed è trattata con precisione tutta la sequenza di temi e argomentazioni della *Critica della ragion pura*.

Il problema del rapporto tra sensibilità e intelletto nella filosofia di Kant

L'adesione di Jaja alla filosofia kantiana è più razionalmente problematica di quella del suo maestro Fiorentino. Egli individua un irrisolto punto cieco di tale filosofia nel passaggio dalla sensibilità all'intelletto. Kant, cioè, non riesce a spiegare come lo spirito umano, che si esprime nell'attività dell'intelletto, possa incorporarvi gli oggetti della sensibilità, che le sono eterogenei perché recepiti passivamente come dati.

L'eterogeneità tra il dato sensibile e l'attività categorizzante dell'intelletto, conduce necessariamente la filosofia kantiana, spiega Jaja, al dualismo tra la cosa in sé esterna allo spirito e lo spirito stesso ovvero al dualismo tra *noumeno* e *fenomeno*: se l'oggetto sensibile è dato e non prodotto dallo spirito, la sua provenienza non può essere che una cosalità al di fuori dello spirito medesimo.

Jaja e Fiorentino approdano all'università di Napoli

Il valore di quest'opera induce l'università di Napoli a offrire una cattedra di filosofia teoretica allo Jaja, che comincia così nel 1870 la sua vita di professore universitario. Qui lo raggiunge l'anno dopo il Fiorentino, che lascia la cattedra bolognese per ricoprire quella napoletana.

Il kantismo di Fiorentino

Fiorentino, nel frattempo, è passato, con l'opera *Religione e filosofia*, pubblicata nel 1867 a Firenze,

dal kantismo all'hegelismo, inserendosi nella sfera intellettuale dell'hegelismo napoletano. Si tratta però di un hegelismo superficiale, che ruota intorno a due sole fondamentali nozioni: la nozione di *Assoluto* come superamento del fenomenismo kantiano, e la nozione di *filosofia* come comprensione razionale dell'*Assoluto*, quindi come superamento della concezione meramente rappresentativa dell'*Assoluto* propria della religione. Insediatosi a Napoli tra gli hegeliani di quell'università, però, Fiorentino abbandona il suo troppo superficiale hegelismo e torna al kantismo. In due suoi volumi dedicati a Telesio, e pubblicati il primo nel 1872 e il secondo nel 1874, torna a essere kantiano, di un kantismo con venature positiviste. Il positivismo è ormai, infatti, la cultura dominante, anche in Italia, e l'"isola" hegeliana di Napoli è un'eccezione. Questa pressante influenza del positivismo orienta il Fiorentino a riformulare la concezione dell'*Assoluto* e della filosofia: il primo, inteso ora come la totalità delle relazioni tra oggetti empirici scientificamente definite, la seconda, intesa kantianamente come teoria della conoscenza scientifica, quindi, come conoscenza di questo *Assoluto* così riformulato.

L'hegelismo di Jaja: *Sentire e pensare* (1886)

Diversamente da Fiorentino, Jaja, che è sotto l'influsso crescente di Spaventa (suo collega dell'università a Napoli), si orienta verso una soluzione sempre più hegeliana di quelle che a suo giudizio sono le lacune del kantismo. Nel 1886 pubblica a Napoli la sua opera più famosa *Sentire e pensare*, che ne fa il rappresentante della scuola hegeliana, ora che sono morti Vera e Spaventa.

Il problema che qui si pone è esattamente quello che si è posto nella sua opera di diciassette anni prima: come la sensibilità può essere inglobata nell'intelletto, se non offre all'intelletto che una datità esterna in quanto eterogenea ad esso? Come si passa, dunque, dal *sentire* al *pensare*? Questo problema non è risolvibile, egli dice, rimanendo nel quadro della *Critica della ragion pura*; diversamente, trova la sua soluzione se collocato nel quadro della *Fenomenologia dello Spirito* (l'opera che Spaventa gli ha insegnato a considerare come la pietra angolare della filosofia hegeliana).

L'errore della filosofia kantiana, che genera l'insolubile dualismo di *noumeno* e *fenomeno*, è quello di abbinare, nel sentire, la passività e l'esternità del dato. Una volta, infatti, che si è posta l'esternità allo spirito del dato del sentire, questo non può più venire ricondotto allo spirito, e viene necessariamente sospinto nella sfera di un' inconoscibile e contraddittoria cosa in sé. L'oggetto del *sentire* va invece incluso, secondo la trattazione hegeliana della prima figura della *Fenomenologia dello Spirito*, all'interno del linguaggio dello spirito. Hegel, sostiene Jaja, ha mostrato come il pensiero che provi a pensarlo come presupposto esterno al suo linguaggio, si contraddica immediatamente come pensiero. La passività del sentire rispetto al suo oggetto, che glielo fa recepire come pura datità, appartiene dunque allo spirito, anzi, non è che la forma più degradata della determinazione dello spirito stesso. *Sensazione*, cioè, è sinonimo di indeterminazione dello spirito a fronte della sua determinazione come spirito, di "*forza già fatta e acquitata dello spirito*", dice Jaja, a fronte della "*forza che si fa*" dello spirito attivo. In quest'orizzonte hegeliano non sussiste più alcuna eterogeneità tra sentire e pensare e nessun dualismo di oggetti, perché il pensare è la forza creatrice dello spirito che agisce su se stesso passivizzato.

Questa teoria di Jaja è in sostanza una riproposizione del superamento del kantismo nella dialettica fichtiana di *Io e non-Io*. Nel 1887 – l'anno successivo alla pubblicazione di *Sentire e pensare* – Jaja va ad insegnare, come si è detto, all'università di Pisa, dove trasmette il suo pensiero a Gentile. Muore a Pisa il 15 marzo 1914.

B. L'hegelismo inglese: James Stirling, William Wallace, Thomas Green, John Caird, Edward Caird, Francis Bradley

1. James Stirling

James Stirling inaugura la stagione dell'hegelismo inglese del secondo Ottocento

La pubblicazione a Londra, nel 1865, del libro *The Secret of Hegel (Il segreto di Hegel)* opera di Stirling, un letterato scozzese, inaugura la stagione dell'hegelismo inglese del secondo Ottocento. Nato nel 1820 a Glasgow da famiglia benestante, James Stirling ha compiuto il suo ciclo di studi giovanili nella sua città natale, dove si è laureato in medicina.

Dopo la laurea si è dedicato alla professione medica, subito, però, abbandonata per la consapevolezza di non avere né l'interesse né il talento necessario. Non avendo bisogno di procurarsi un reddito per vivere, si è dedicato per qualche tempo alla letteratura, senza però ottenere alcun successo. Ha deciso allora di completare la sua formazione culturale viaggiando nelle principali città europee. Dopo aver soggiornato in Francia, Danimarca e Prussia, nel 1854-55 ha attraversato la Germania nordoccidentale, con l'intenzione di tornare in patria imbarcandosi da Brema. Visitata Brema, però, nel 1855, ha deciso di non imbarcarsi subito per l'Inghilterra, ma di visitare anche le città della Germania meridionale, prima di tutte Francoforte, e tornare poi in Inghilterra risalendo il Reno e imbarcarsi nelle Fiandre. Nel 1856 è ad Heidelberg, dove, avendo nel frattempo imparato il tedesco, è andato alla ricerca, nella ben fornita biblioteca cittadina, di qualche testo di Goethe non ancora tradotto in lingua inglese. Qui ha scoperto alcuni testi di Hegel, tra cui la *Scienza della logica*, e ne è rimasto prima incuriosito, poi in qualche modo affascinato dalla loro oscurità. Si è appuntato dei brani e dei commenti, e li ha portati poi in Inghilterra. Nel 1857, di nuovo in patria, abbandona l'interesse per la filosofia, torna all'attività letteraria e per un certo periodo scrive poesie e racconti. Ripreso l'interesse per la filosofia, studia sistematicamente Kant, e in lui matura l'idea che quello kantiano rappresenti l'impianto concettuale nel quale Hegel avrebbe inscritto le sue riflessioni. Attorno al 1860 è ormai convinto che la filosofia di Hegel è da interpretarsi come uno sviluppo in profondità, immaginifico e mistico, della razionalità di Kant. Entrare nel sistema hegeliano, afferma Stirling, è come entrare in uno dei palazzi incantati delle leggende arabe, di cui bisogna accettare con mistica reverenza molti misteri. Dal 1861, ripresi brani e commenti raccolti cinque anni prima ad Heidelberg, comincia a scrivere il libro che avrebbe dovuto diradare quei misteri. Il libro esce dopo quattro anni di lavoro, con il titolo di cui si è detto, *Il segreto di Hegel*.

The Secret of Hegel

La complessa nozione hegeliana di universale concreto

L'opera esordisce con la seguente affermazione: "*Il segreto di Hegel è la reciprocità in se stesso del concetto logico che in se stesso è un concreto*". Questa frase suscita tra i primi lettori del libro - secondo quanto è stato poi tramandato - la battuta scherzosa che, se Stirling aveva scoperto davvero il segreto di Hegel, se lo era tenuto per sé. In realtà con la sua frase di esordio egli vuole affermare che l'essenza della filosofia hegeliana sta nella dottrina dell'universale concreto, e questa sua affermazione non è per nulla insensata, tanto che quarant'anni dopo un grande hegeliano come Benedetto Croce farà un'affermazione simile. Il limite di Stirling non sta nell'importanza che dà alla nozione hegeliana di *universale concreto*, quanto, piuttosto, nell'averne frainteso il significato. L'*universale concreto* è in Hegel il concetto la cui universalità esprime il suo passaggio dialettico nell'individualità attraverso la negazione immanente della particolarità, vale a dire è il concetto che esprime la realtà nella stessa logicità che lo costituisce come concetto. Per comprendere questa

nozione occorre avere preliminarmente compreso il significato dell'immanenza idealistica della realtà nel pensiero e dell'identità hegeliana di *reale e razionale*, e studiare poi la trattazione che Hegel ne fa nel capitolo della logica soggettiva dedicato al concetto (vedi on line, Hegel, *Scienza della logica, Dottrina del concetto*).

Stirling interpreta la nozione hegeliana di *universale concreto* alla luce della filosofia di Kant

La concretezza del concetto hegeliano sta nella individualità che esprime nel suo essere costituito come rimando reciproco entro se stesso di universalità e individualità. Questo dice correttamente Stirling nell'affermazione di esordio del libro. Senonché l'individualità del concetto hegeliano è la sua identità logica, e la sua concretezza è la realtà di tale individualità, intrinseca alla sua universalità e dialetticamente ricavabile da essa. Stirling, invece, intende l'individualità del concetto come la sua rappresentazione in un oggetto percepibile, e la sua realtà concreta come contenuto empirico. Egli, dunque, pur collocando l'individualità del concetto logico, sulle orme di Hegel, entro il reciproco rimando interno dei suoi poli costitutivi, non riesce a pensarla come dialetticamente traibile dalla sua stessa universalità, come il contenuto in cui l'universalità si esprime, e la pensa, invece, come un dato aggiunto ad essa. La realtà che dà concretezza al concetto ha dunque una provenienza esterna al concetto stesso. Come può esserne, allora, anche un contenuto interno, che internamente ad esso rimandi alla sua universalità? L'unico modo è evidentemente quello di intendere il contenuto del concetto come esterno ad esso per la sua provenienza, ma come interno ad esso per la forma che lo identifica, e che è appunto l'universalità del concetto. Questo, però, non è Hegel ma Kant: l'universalità del concetto è la sua forma categoriale trascendentale, che nell'atto della conoscenza si imprime alla sensazione, dandole la forma di un contenuto interno al concetto costituito da questa sintesi. La rappresentazione percettiva senza la categoria, aveva detto Kant, è cieca, nel senso che non contiene alcuna visione concettuale, non esiste mentalmente, ma, aveva aggiunto, la categoria senza rappresentazione è vuota, vale a dire è pura definizione tautologica senza alcun contenuto concettuale. Questo, si è detto, è Kant, ma Stirling crede che sia anche Hegel, e dà, quindi, un'interpretazione arbitraria della filosofia hegeliana come filosofia gnoseologica; eppure lo stesso Hegel, del resto, aveva esplicitamente formulato un'argomentazione demolitrice della filosofia come gnoseologia nella sua *Introduzione alla Fenomenologia dello Spirito*. Quest'opera, però, all'epoca era di fatto sconosciuta in gran parte d'Europa, tra cui in Inghilterra.

Il quadro evolutivo della filosofia delineato da Stirling

Il fraintendimento di Hegel conduce Stirling a una sorprendente collocazione dell'universalità concreta hegeliana nel quadro delle tappe evolutive della filosofia. La filosofia, egli dice, diventa adulta quando si fa consapevole dell'universale come vero correlato del pensiero. La scoperta dell'universale è compiuta da Socrate, ma come universale astratto, cioè come definizione formale priva di ogni contenuto. Aristotele ha portato alla perfezione, traendola da Socrate attraverso lo sviluppo dato da Platone, la dottrina dell'universale astratto. Allo stesso modo, secondo Stirling, Hegel ha portato alla perfezione la dottrina dell'universale concreto, traendola da Kant attraverso lo sviluppo dato da Fichte.

Stirling può concepire un simile quadro evolutivo della filosofia, perché intende come universale concreto non già l'universale la cui dialettica genera il suo contenuto di realtà logica, ma semplicemente l'universale che è definito dalla relazione a un contenuto, in contrapposizione all'universale astratto, che è quello definito a prescindere da ogni contenuto. Così concepito, l'universale concreto può essere attribuito a Kant. L'universale astratto è, in realtà, l'universale cui non è logicamente immanente il contenuto, e dunque sia l'universale privo di contenuto, sia l'universale che si applica a un contenuto che gli si aggiunge dall'esterno. L'universalità di Kant è l'universale di questo secondo caso, quindi ancora astratto. Considerandolo universale concreto soltanto perché riferito a un contenuto, Stirling può attribuirlo anche ad Hegel, e può quindi pensare come omogenee, come due tappe successive di sviluppo, la filosofia kantiana e quella hegeliana.

La filosofia hegeliana come livello più profondo sia della razionalità kantiana sia della religione cristiana

Una curiosa conseguenza di questa interpretazione kantiana di Hegel è l'attribuzione ad Hegel di un teismo cristiano che spiega la verità di tutti i dogmi del cristianesimo. Se infatti il contenuto dell'universale concreto è bensì riferito all'universale all'interno del concetto, ma sopraggiungendogli dall'esterno, allora esiste un'esternità al pensiero, come il noumeno in Kant, ed esiste un Dio trascendente quale causa esterna di tale eternità, come ancora in Kant. Una volta posto questo Dio nella filosofia hegeliana, è naturale per Stirling interpretarlo nel senso della dogmatica cristiana, dato l'uso frequente che fa Hegel delle figure del cristianesimo come trascrizioni rappresentative delle verità logico-ontologiche. Stirling nella sua opera percorre molte di queste figure intendendole non in senso rappresentativo, ma in senso realistico, e commentandole, in maniera spesso immaginifica, come verità mistiche. Ne emerge una filosofia hegeliana come livello più profondo sia della razionalità kantiana sia della religione cristiana.

***Il segreto di Hegel* rappresenta comunque una pietra miliare nella storia della cultura europea**

Il segreto di Hegel è un libro che, nonostante i sostanziali fraintendimenti della filosofia hegeliana, costituisce una pietra miliare nella storia della cultura europea. Il mondo intellettuale inglese, infatti, scopre attraverso questo libro che Hegel, fino allora del tutto ignorato, era stato protagonista all'inizio del secolo di un'intera stagione della storia della filosofia. Dieci anni prima della pubblicazione del libro di Stirling, era uscito a Parigi il libro di Vera, di valore enormemente superiore riguardo al pensiero hegeliano, tale da suscitare in Francia un certo interesse nei confronti di Hegel. Il mondo intellettuale inglese, però, era rimasto completamente impermeabile a questi interessi maturati oltre Manica. Nessuno, in Inghilterra, aveva tradotto il libro di Vera, e nessuno lo aveva letto in francese. Il libro di Stirling, invece, è letto, e suscita curiosità in una parte del mondo intellettuale inglese, che comincia a interessarsi a quello strano filosofo che è ai suoi occhi Hegel, di cui per altro non sono ancora disponibili le opere. Hegel, insomma entra nella cultura inglese attraverso *Il segreto di Hegel* di Stirling: il fatto che vi entri non con il suo autentico contenuto filosofico, ma, per così dire, come un Kant esteriormente vestito da Hegel, non nuoce alla cultura inglese dell'epoca, che del resto non avrebbe potuto assimilare l'autentica filosofia hegeliana, perché non disponeva del linguaggio necessario. L'interpretazione gnoseologico-kantiana di Hegel veicolata da Stirling ottiene il risultato di spingere alcuni intellettuali inglesi, oltre che a un interesse più diretto relativo ad alcune figurazioni del pensiero hegeliano, anche a una meditazione sul criticismo kantiano, che li induce a un fecondo distanziamento critico dalla tradizione empiristica.

La critica al naturalismo positivista

A questo distanziamento contribuisce direttamente lo stesso Stirling, che, dopo l'uscita de *Il segreto di Hegel*, da cui trae notevole fama presso il pubblico intellettuale inglese, si dedica alla saggistica filosofica con interventi su varie riviste culturali. Nei suoi saggi egli dapprima polemizza, negli anni Sessanta, contro il naturalismo positivista allora dominante in Europa, e poi si occupa, negli anni Settanta, della filosofia di Kant, dalla quale trae gli strumenti concettuali per una considerazione critica della tradizione empiristica specifica dell'Inghilterra.

Textbook to Kant (Manuale su Kant) 1881

Nel 1881 pubblica il suo *Textbook to Kant (Manuale su Kant)*, in cui espone con rigore la *Critica della ragion pura*, e propone una valutazione del filone empiristico che vi è confluito. Lo spirito filosofico inglese, secondo Stirling, è stato all'avanguardia in Europa nel Seicento e nel Settecento, con la linea di progresso nell'elaborazione gnoseologica segnata da Locke, Berkeley e Hume. Hume è stato, a suo giudizio, l'espressione filosofica più alta dell'illuminismo europeo, a sua volta espressione culturale più alta del Settecento.

Il modo in cui Kant ha utilizzato Hume per la costruzione del suo criticismo ha rappresentato, per Stirling, l'emigrazione dello spirito filosofico dall'Inghilterra alla Germania, per cui la persistente

adesione di tanti intellettuali inglesi all'empirismo di Hume costituisce ormai una forma di regressione della consapevolezza gnoseologica. Gli epigoni moderni di Hume si collocano a un livello inferiore rispetto alla sua filosofia, perché ne coniugano l'empirismo gnoseologico con il materialismo naturalistico, rendendolo contraddittorio. Il materialismo naturalistico, infatti, è una concezione della realtà della Natura, mentre l'empirismo è una teoria della conoscenza che fa dipendere la conoscenza soltanto dall'esperienza: esso è quindi incompatibile con qualsiasi concezione generale e conclusiva della realtà, poiché dall'esperienza possono essere tratte conclusioni sempre parziali e non definitive, perché smentibili da esperienze successive.

L'impegno culturale contro il positivismo negli ultimi anni della sua vita

Stirling, ormai famoso, utilizza la sua fama, negli ultimi trent'anni della sua vita, per combattere una battaglia culturale contro il positivismo. Nell'ambito di questa battaglia si occupa delle teorie di Darwin, contestando un evolucionismo che, assunto come elemento costitutivo del materialismo naturalistico, gli sembra niente più che un dogma metafisico.

Muore quasi novantenne, ancora nel pieno della sua attività, nel 1909.

2. Altri esponenti dell'hegelismo inglese: William Wallace, Thomas Green, John Caird, Edward Caird, Francis Bradley

William Wallace

La formazione culturale di William Wallace attraverso Thomas Green

L'opera di Stirling inaugura l'hegelismo inglese, il cui esponente di maggior spicco è, dopo di lui, Wallace. William Wallace nasce nel 1844 a Fife, in Scozia, e compie i suoi studi a Oxford. Il primo stimolo culturale veramente fecondo lo riceve da un professore di etica di Oxford, Green. **Thomas Green**, nato nel 1836 nello Yorkshire, ha insegnato ad Oxford dal 1866 fino alla sua morte nel 1892. Al centro dei suoi interessi c'è sempre stata l'etica. In questo campo ha esercitato una grande influenza, non attraverso gli scritti (durante la sua vita ha pubblicato solo qualche breve articolo), ma attraverso le sue lezioni, grazie alla sua straordinaria capacità comunicativa ricordata da tutti i suoi uditori. La sua unica opera, *Prolegomena to Ethics*, è stata pubblicata l'anno successivo alla sua morte, vale a dire nel 1883, mediante la raccolta di suoi appunti inediti. Wallace assimila da Green, ascoltandolo a Oxford, due idee fondamentali: la prima, che l'etica autenticamente tale consiste di principi di orientamento e di azione nelle specifiche situazioni concrete della vita, e non di norme generali simili a quelle del diritto; la seconda che tali principi etici hanno bisogno di un fondamento gnoseologico più solido di quello elaborato dall'empirismo della tradizione inglese.

Il principio fondamentale dell'etica è la solidarietà sociale

In alcuni suoi brevi articoli giovanili della seconda metà degli anni Sessanta, Wallace sostiene, riprendendo Green, che l'etica è fatta di principi specificati nelle situazioni concrete, e che le situazioni concrete sono costituite da una trama di relazioni. Su questa base afferma che il principio fondamentale dell'etica è la solidarietà sociale, perché più si promuove la solidarietà sociale più si rendono solide e sensate le situazioni concrete della vita attraverso il consolidamento e l'ampliamento delle relazioni che le esprimono.

Traduce la *Piccola Logica dell'Enciclopedia di Hegel*

Nel 1870 Wallace, appena ventiseienne, rimane colpito dalla lettura di un teologo scozzese, Caird, intitolato *Fundamentals Principles of Religion*, in cui si sostiene che la teologia è costituita essenzialmente dallo studio delle relazioni extratemporali interne alla sfera divina, e si segnala che

la logica della relazionalità non empirica è stata studiata da Hegel. Avendo studiato in collegio il tedesco, e avendo letto *Il segreto di Hegel* di Stirling, Wallace, stimolato dalla lettura del saggio di Caird, si dedica con ardore giovanile alla traduzione della cosiddetta *Piccola Logica* dell'*Enciclopedia*. L'*Enciclopedia* di Hegel in tedesco è disponibile a Oxford, dove l'ha fatta venire da Berlino il Green, il quale è prodigo d'incoraggiamenti al suo giovane allievo perché la traduca in inglese.

John Caird

John Caird, nato nel 1820 a Greenock, in Scozia, ha studiato teologia a Glasgow, e l'ha poi insegnata nell'università di quella città, di cui è diventato alla fine rettore. I suoi interessi, tutti concentrati sul rapporto tra teologia e filosofia, l'hanno condotto, attraverso i rimandi delle sue letture, agli autori della destra hegeliana, mediante i quali si è fatto un'idea di Hegel.

Per lui Hegel, non conosciuto direttamente dai testi, ma appreso attraverso il prisma della destra hegeliana, è il filosofo della conciliazione tra filosofia e religione. Suo fratello Edward, di quindici anni più giovane di lui, ed in seguito amico fraterno del Wallace, approfondisce i temi religiosi del suo pensiero. Wallace, invece, è affascinato dal tema della natura logica della relazione, quella relazione che Caird gli fa ritrovare nella teologia e Green nell'etica. Nel 1871-72, quindi, traduce dal tedesco all'inglese la *Piccola Logica* di Hegel, e l'anno dopo pubblica le sue riflessioni su questa logica.

***The Logic of Hegel* : una pietra miliare nella storia della cultura europea**

The Logic of Hegel esce nel 1873 ad Oxford. Otto anni dopo quello di Stirling, questo libro costituisce un'altra pietra miliare nella storia della cultura europea. Se il libro di Stirling ha fatto conoscere di Hegel poco più che l'esistenza di una sua egemonia culturale nella Germania del primo Ottocento, il libro di Wallace fa comprendere l'importanza prioritaria della logica nel sistema hegeliano e la novità della logica hegeliana rispetto a quella kantiana, con la quale Stirling l'aveva fatta confondere.

L'interpretazione di Wallace della logica hegeliana

La logica hegeliana è, nell'esposizione del Wallace, una logica delle relazioni tra termini universali che sussistono su un piano di extratemporalità. Le molteplici relazioni logiche sono tutte espressione della relazione fondamentale tra finito e infinito. L'infinito è nella logica hegeliana, secondo Wallace, non l'aldilà del finito in cui il finito scompare, ma il principio trascendentale di determinazione del finito. Esso è dunque l'universale non astratto dall'individuale e trascendente l'esperienza, ma concreto nella sua immanenza all'individuale. Anche Wallace, come Stirling, non coglie che nella logica hegeliana l'individualità è l'individuazione logica del concetto, non la singolarità empirica. Tuttavia evita di intendere l'universale come forma che le si imprime, alla maniera kantiana, e comprende, sia pure in modo non rigoroso, l'immanentismo che guida la logica hegeliana. Dopo la pubblicazione di questo libro, Wallace continua ad approfondire, negli anni successivi, la logica hegeliana delle relazioni, che mette sempre più a confronto con quella kantiana, influenzato dagli studi su Kant del fratello minore di John Caird.

L'influenza di Edward Caird su Wallace

Edward Caird, nato nel 1835 a Greenock, in Scozia, ha studiato teologia a Glasgow come allievo del fratello maggiore, docente, come si è visto, nell'università di quella città. I problemi teologici l'hanno condotto ad approfondire le problematiche della conoscenza, e queste l'hanno indotto allo studio di Kant. Nel 1877 ha pubblicato a Glasgow *A Critical Account of the Philosophy of Kant* (*Ricognizione critica della filosofia di Kant*). Wallace, riflettendo sulle spiegazioni di Edward Caird, ha interpretato la filosofia trascendentale come un itinerario di riconduzione delle esperienze

singolari e molteplici degli uomini a un'esperienza sempre più collettiva e unitaria. Il termine di questo itinerario non può che essere un'assolutezza incondizionata fondativa di ogni esperienza condizionata. Questo termine ultimo, che in Kant rimane ancora non attinto al di là del pensiero, diventa, in Hegel un saldo possesso del pensiero, perché il pensiero si intende come realtà. La filosofia hegeliana è dunque una filosofia dell'*Assoluto*.

La filosofia hegeliana come filosofia della religione

Wallace discute le implicazioni di questa concezione della filosofia hegeliana con Edward Caird, che nel 1878 si trasferisce a Oxford e stringe un'amicizia sempre più stretta con lui. Comprende allora, per influsso dell'amico, che, poiché l'*Assoluto* è alla base di ogni esperienza religiosa, la filosofia hegeliana, in quanto filosofia dell'*Assoluto*, è una filosofia della religione. Lo studio dell'hegelismo da questo punto di vista lo conduce, negli ultimi anni della sua vita, a tornare a riflettere, questa volta attraverso il prisma di una religione filosoficamente fondata, sui problemi etici di cui si era occupato in gioventù. Le sue riflessioni in materia compaiono nel 1898 (l'anno dopo la sua morte) nel libro *Essays on Natural Theology and Ethics* (*Saggi sulla teologia naturale e sull'etica*), che consiste in una raccolta di scritti inediti che l'amico Edward Caird ha scelto e fatto pubblicare ad Oxford.

La riflessione sulla morale: *Essays on Natural Theology and Ethics* (Saggi sulla teologia naturale e sull'etica)

La morale, dice Wallace in questo libro, appartiene a una sfera dell'essere umano che oltrepassa la sua dimensione naturale. Nella dimensione naturale ogni uomo è un singolo, individuato dal suo corpo, che viene moltiplicato nella specie da altri singoli da lui derivati secondo le leggi della Natura, e da lui separati. Nella sfera morale, invece, i singoli esseri non sono separati tra loro, ma sono espressioni diverse di un'unità trascendentale umana che impone la solidarietà reciproca.

La sfera morale, dunque, appartiene all'uomo, ma come realtà che è più che umana, poiché non rientra nelle facoltà naturali dell'uomo stesso. Essa è il divino immanente nell'umano, che conferisce a ogni uomo potenzialità più alte delle sue dotazioni naturali, e che costituisce l'essenza più profonda dell'uomo. L'uomo, infatti, è nella sua essenza più che umano, perché la sua destinazione, senza realizzare la quale la sua esistenza non ha senso, è quella di oltrepassare la sua naturalità umana, esprimendo il divino.

La religione manifesta questa verità nella figura dell'incarnazione di Dio nel Cristo. La filosofia a sua volta fa comprendere come questa incarnazione vada intesa non come evento particolare, ma come verità eterna dell'immanenza del divino nell'umano.

Wallace e Edward Caird diffondono l'idea dell'importanza della conoscenza del pensiero hegeliano

Nel 1882, morto Green, Wallace gli subentra nella cattedra di filosofia morale dell'università di Oxford. Da quella cattedra espone le sue riflessioni sull'etica e sul suo nesso con la religione e la filosofia, che compariranno scritte, come si è già detto, soltanto postume. L'interesse per le tematiche religiose spiegate mediante la speculazione metafisica è comune a Wallace e ad Edward Caird. Tra i due si stabilisce quindi una collaborazione strettissima, che dà luogo anche a una profonda amicizia. Entrambi diffondono l'idea dell'importanza della conoscenza del pensiero hegeliano per un'autentica cultura filosofica, capace di rendere ragione della religione e della morale. Nell'Inghilterra dell'epoca, dominata come tutta l'Europa coeva dalla cultura positivista, questo hegelismo rimane isolato e poco influente. Esso, tuttavia, mantiene vivo in un periodo storico sfavorevole, qualche contenuto della filosofia hegeliana, che contribuirà alla sua rinascita nel nuovo secolo.

Wallace muore prima di vedere questa rinascita, a Oxford, dove ha condotto una tranquilla esistenza di studioso nel 1897.

Francis Bradley

La formazione culturale

L'intera parabola della vita di Francis Bradley si è svolta a Oxford: qui è nato nel 1846, qui ha

studiato, è stato professore universitario, ha pubblicato i suoi libri, e qui è morto nel 1924. Non si è mai allontanato da questa città, né per frequentazioni culturali né per altri motivi, anche per il suo carattere chiuso a ogni relazione ai limiti di una patologia nevrotica. La sua vita intellettuale è stata comunque molto creativa, e i suoi interessi hanno attraversato tre fasi, segnate da altrettanti suoi libri.

L'interesse per l'etica, la logica e la metafisica

La prima fase, giovanile, è stata quella dell'interesse per l'etica, ed è culminata in *Ethical Studies*, un libro pubblicato a trent'anni, nel 1876. In seguito si è concentrato sulla logica, ed ha pubblicato, nel 1883, *The principles of logic*. L'ultima fase del suo pensiero è stata la fase metafisica, che ha prodotto la pubblicazione, nel 1893, di *Appearance and Reality*. Dopo questo libro Bradley è vissuto ancora un trentennio, durante il quale, però, non ha prodotto alcuno scritto. La ragione di questo silenzio ha degli aspetti patologici: la vasta eco suscitata nel mondo intellettuale dal suo libro, infatti, anziché gratificarlo, l'ha irritato per alcune critiche (per altro rispettose, sensate e costruttive) che la sua fragile psicologia mostra di non saper elaborare, al punto da spegnere in lui ogni vena creativa.

Studi di etica (1876)

Gli *Studi di etica*, pubblicati, come si è detto, nel 1876, risentono dell'insegnamento del Green, che Bradley ha assimilato dalla frequentazione delle sue lezioni universitarie. Non tengono conto, invece, delle elaborazioni delle tesi del Green compiute da Wallace, non solo perché queste sono state pubblicate postume, ma anche perché Bradley non frequenta né parla con Wallace, benché questi viva a Oxford e sia un ascoltatore ed un allievo di Green.

L'opera inizia con una brillante confutazione delle due etiche cui la filosofia moderna ha dato più rilievo: quella edonistica, sintetizzabile nella formula "il piacere per il piacere", e quella dell'intenzione, sintetizzabile nella formula "il dovere per il dovere". Il difetto di questa seconda etica sta secondo Bradley nel suo formalismo. Dalla confutazione del formalismo etico egli ricava la validità della teoria del Green secondo cui la vera morale deve consistere di principi specificati dalle situazioni concrete. Bradley integra questa teoria affermando che ciò che una situazione concreta esige come comportamento morale rispetto ad essa è il comportamento che vi crea la massima armonia possibile. L'armonia, d'altra parte, può esistere soltanto tra persone. La *persona* non è il "singolo", ma è il soggetto consapevole, e quindi responsabile, dei suoi atti. Bradley definisce quindi l'etica come " *il comportamento che in una situazione concreta, nel contesto della vita sociale, realizza chi lo compie come persona, chiamando così tutti gli altri ad essere persone e suscitando armonia*".

Questa definizione dell'etica mostra, secondo Bradley, quanto sia vera la tesi di Green che l'etica è inspiegabile senza un fondamento metafisico. Se infatti il comportamento etico è quello che suscita armonia nella situazione concreta, la valutazione di quanta armonia e quanta disarmonia ci siano in una situazione concreta esige un'unità di misura esterna alla situazione stessa, ovvero una nozione assoluta, quindi metafisica, di armonia, mediante cui valutare come armonia quella empirica, che tale è in senso soltanto relativo. Inoltre, se il comportamento etico è quello che nella situazione concreta realizza chi lo compie come persona, soltanto la metafisica può dire che cosa sia la persona.

Quest'opera non segnala ancora Bradley come un hegeliano. Il ricorso che egli fa alla nozione di *persona* non dipende dalla categoria hegeliana corrispondente, di cui egli ignora l'esistenza, ma è un'acquisizione indipendente.

La forte sottolineatura, in quest'opera, del necessario fondamento metafisico dell'etica, lasciava

presagire un suo successivo impegno nella speculazione metafisica. Egli sposta invece i suoi interessi, dopo quest'opera, sulla logica.

I principi della logica

I principi della logica, pubblicati nel 1883, intendono essere la prima esposizione complessiva della logica dopo Aristotele. Bradley ignora quindi ancora la logica hegeliana, e ciò significa che ignora anche la logica come logica delle relazioni che Wallace ha trattato dieci anni prima nella sua opera. Questo libro ripercorre le diverse parti e articolazioni della logica di Aristotele e le riscrive, perché Bradley vuole sostituire alla logica aristotelica, che è stata la logica complessiva dell'antichità, una logica altrettanto comprensiva della modernità, non sospettando ancora che sia stata già costruita da Hegel.

Delle parti in cui si suddivide la logica aristotelica non considera la *logica del concetto*, sulla base della dimostrazione di Kant che ogni concetto contiene implicitamente un giudizio nella sua stessa definizione. Dunque il libro esordisce con la trattazione della *logica del giudizio* – è chiamato modernamente *giudizio* quello stesso elemento logico che Aristotele chiama *proposizione* – nella quale sono inclusi i concetti.

La parte più estesa e interessante della *logica del giudizio* è quella che Bradley dedica alla confutazione del modo in cui il *giudizio* è inteso dal logico del positivismo John Stuart Mill, cioè come evento psichico di associazione tra due percezioni, relativa l'una al soggetto del giudizio e l'altra a quella che in virtù dell'associazione psichica stessa diventa il suo predicato. Bradley obietta che il significato del giudizio sta nell'inclusione dei casi variabili rappresentati collettivamente dal soggetto in un'invariante concettuale espressa dal predicato (che è appunto il *concetto* trattato non separatamente, ma all'interno della *logica del giudizio*).

Se dunque la connessione tra il soggetto del giudizio e il suo predicato fosse un'associazione psichica di percezioni, verrebbe meno l'esistenza stessa del giudizio, perché ogni associazione percettiva è un atto puntuale diverso da ogni altro, che renderebbe variabile oltre al soggetto, anche il predicato, nella cui invarianza sta il significato proprio del giudizio. Il giudizio, cioè, non può esaurirsi nell'evento psichico della sua formulazione, perché l'evento è, in quanto evento, particolare, mentre il giudizio è tale per la permanenza del suo significato, che esige che l'atto del giudicare, di cui Bradley non nega la natura di evento psichico, sia riferito a un contenuto non psichico ma ideale, e quindi in grado di esprimere la predicazione come universalità.

Alla trattazione del *giudizio* Bradley fa seguire, come Aristotele, quella della *dimostrazione*. Qui le novità rispetto ad Aristotele sono due. La prima è che la *dimostrazione* non è soltanto successiva al giudizio, ma è in parte contenuta nel giudizio stesso. Il predicato del giudizio, infatti, è bensì ideale, ma anche reale, perché la sua universalità non potrebbe predicarsi di casi empirici se fosse pura idealità, e dunque trascendenza rispetto all'esperienza, per cui deve essere un'universalità appartenente alla realtà. Ciò significa che ogni giudizio è già una dimostrazione riguardo alla realtà. La seconda novità è che la dimostrazione dispiegata è bensì per Bradley, come per Aristotele, concatenazione di giudizi, ma questa concatenazione non è per lui analitica, altrimenti sarebbe tautologia e non *dimostrazione*, ma è un atto sintetico dell'intelletto che raggiunge un risultato nuovo rispetto a quello contenuto nei giudizi. Questa teoria logica presuppone però l'assunto metafisico che la creatività del pensiero corrisponde al movimento della realtà. Ciò spinge Bradley, sia pure lentamente, a occuparsi di metafisica, e a imbattersi nel principio hegeliano dell'identità di *realtà e razionalità*.

Apparenza e realtà

Apparenza e realtà, pubblicata nel 1893, è l'opera metafisica di Bradley, quella che ne ha fatto un'esponente della corrente minoritaria dell'hegelismo inglese.

Dai suoi studi logici egli si è reso conto che la logica, così come lui l'ha concepita, presuppone che il pensiero colga, nel suo svolgimento prodotto esclusivamente dai suoi interni criteri, la realtà, o almeno qualcosa di essa. Questa presupposizione, a sua volta, ha un presupposto, e cioè che le cose empiriche che si presentano dall'esterno al pensiero, e che il pensiero non è in grado di cogliere da

se stesso, non siano come tali reali. Se infatti rappresentassero la realtà, la realtà sarebbe attingibile soltanto mediante la percezione, ed essendo la percezione particolare e soggettiva, non sarebbe possibile alcun sapere oggettivo, mentre la storia umana mostra il progresso continuo di saperi oggettivi. Occorre quindi, affinché gli universali con cui il pensiero costruisce autonomamente il proprio sapere corrispondano alla realtà, dando così luogo ad un sapere oggettivo, che le cose empiriche siano *apparenza* e non *realtà*.

Questa tesi deve essere dimostrata sul piano metafisico. Il mezzo di una tale dimostrazione deve essere la rilevazione di una contraddizione. Se infatti un oggetto si contraddice in se stesso, la contraddizione ne distrugge l'esistenza autonoma e lo risolve in altro. Rilevare una contraddizione in un oggetto equivale quindi a provare che esso è apparenza, spettando la realtà a ciò in cui esso si risolve, a meno che non sia rilevabile anche in ciò una contraddizione. L'indagine sulle cose empiriche mostra la loro essenza relazionale. I progressi delle conoscenze fisiche permettono infatti di capire che la percezione, per poter attuarsi senza dissolversi in un caos indistinto di sensazioni, ha bisogno, trovandosi di fronte a flussi dinamici dispiegati nello spazio e nel tempo, di frazionarli in porzioni condensate in unità. La Natura intesa come totalità di cose irrelate è quindi soltanto un'apparenza creata dalla percezione. Il pensiero corregge questo errore scoprendo che le cose non sono irrelate, ma sono definite dalla reciprocità delle loro relazioni, che ristabiliscono la loro appartenenza al flusso spazio-temporale, e che negano quindi la realtà della loro stessa cosalità.

La ricerca della realtà oltre l'apparenza orienta la trattazione di Bradley al passaggio dalla sfera delle cose empiriche, rivelatasi apparenza, a quella delle relazioni. La contraddizione è però presente anche nelle relazioni spazio-temporali, perché proprio la determinazione spazio-temporale di una relazione ne muta l'essere a ogni suo scorrere da un punto all'altro dello spazio e del tempo, così da rendere inconsistente, e quindi apparente, il suo essere.

Le relazioni empiriche spazio-temporali possono però venire sussunte in relazioni ideali eterne. La trattazione di questa parte dell'opera mostra che, sia pure in ritardo rispetto alla sua pubblicazione, Bradley è arrivato a conoscere molto bene il testo di Wallace sulla logica hegeliana, e per suo tramite, a farsi un'idea parziale ma significativa della logica hegeliana stessa, di cui mostra di aver compiuto una lettura diretta di alcune parti. Egli sostiene, hegelianamente, che le relazioni ideali fissate sul piano extratemporale dalla logica del pensiero sono molto più vicine alla realtà delle cose empiriche e delle loro relazioni spazio-temporali. Dopo aver detto questo, però, Bradley non segue le relazioni ideali trattate dalla logica hegeliana, ma enuclea le relazioni ideali da studiare dalla tradizione filosofica inglese da Locke a Hume. Sottopone così a una stringente analisi logica le relazioni di qualità, quantità, sostanza, successione, causa, moto, azione e passione. La molteplicità delle relazioni ideali determina la contraddittorietà di ciascuna di esse. Sul piano empirico, certamente, una cosa può essere considerata senza contraddizione da un lato sotto l'aspetto della qualità e da un altro sotto quello della quantità, o un comportamento, per un verso come azione e per un altro come passione. Ma questi casi, proprio perché empirici, non mettono in gioco le relazioni ideali in quanto tali, bensì la sussunzione di parti diverse delle cose sotto diverse relazioni. Sul piano ideale, però, qualità e quantità, azione e passione, e via dicendo, si oppongono reciprocamente, per cui se le attribuiamo contemporaneamente alla realtà (che è diversa dalle cose empiriche, e non frazionabile come esse sono, proprio perché empiriche) la rendiamo contraddittoria, e contraddittoria, con essa, ciascuna relazione. Ma la realtà non può essere contraddittoria per la sua stessa definizione, perché altrimenti sarebbe apparenza e non realtà. Se però ogni relazione ideale, riferita ad essa, è contraddittoria, perché implica il contemporaneo riferimento ad essa della relazione opposta, ciò significa che le stesse relazioni ideali non siano reali.

Bradley si fa banditore della filosofia hegeliana per quanto riguarda la diversità di piani ontologici tra la particolarità empirica e l'idealità trascendentale, la diversità tra empiricità e realtà, la dialettica logica propria dell'idealità, la verità della realtà come Assoluto. Contesta però Hegel riguardo al rapporto tra idealità e realtà. Per lui, infatti, non c'è piena identità tra ideale e reale, ma soltanto tensione ontologica dell'ideale verso il reale. Scrive Bradley: "*ideale e reale sono due termini che cercano nel pensiero una reciproca adeguazione mai raggiungibile*".

L'Assoluto di Bradley non è dunque come quello di Hegel unità omnicomprensiva della molteplicità delle determinazioni ideali, ma è l'indistinta identità del tutto in cui sono le determinazioni ideali a perdere la loro identità, e quindi la loro realtà. Somiglia quindi piuttosto all'Assoluto di Schelling. Le relazioni ideali, però, pur segnate dalla contraddizione come le cose empiriche, non sono pure apparenze come le cose empiriche. Sono apparenze soltanto nella forma in cui sono conosciute dal pensiero. La loro realtà sta nella trasformazione – letteralmente, come “trans”, oltre, la loro forma logica – dell'identità che le immobilizza nella loro forma. A differenza di Schelling, tuttavia, Bradley non ritiene che le determinazioni ideali siano soppresse nell'Assoluto, e quindi escluse dalla realtà. Ritiene invece che le relazioni ideali, apparenti nella loro forma logica immediata per la contraddittorietà di essa, siano reali in una forma diversa a cui il pensiero può avvicinarsi più o meno pur senza poterla conquistare. Questa maggiore o minore vicinanza del pensiero al livello in cui le relazioni ideali acquistano realtà dipende a sua volta da diversi gradi di realtà ontologicamente insiti nelle relazioni stesse. Ciò esprime quella reciproca tensione ontologica di idealità e realtà alla loro reciproca adeguazione che è la cifra della metafisica di Bradley, e che assegna alla filosofia il compito di gerarchizzare le determinazioni dell'esistenza secondo il “mixtum” di realtà ed apparenza che è loro insito.