

SOPHIA CATALANO

BERTRANDO SPAVENTA: HISTORIOGRAPHY AND NATIONAL IDENTITY BETWEEN RENAISSANCE AND RISORGIMENTO

BERTRANDO SPAVENTA: STORIOGRAFIA E IDENTITÀ NAZIONALE
TRA RINASCIMENTO E RISORGIMENTO*

*This article reconstructs the philosophical path followed by Bertrando Spaventa up to the publication of *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, which represents the culmination of his studies on the Renaissance. As I will argue, by rediscovering the value of those thinkers belonging to the Italian Renaissance who were already well known and studied outside of Italy, Spaventa offered his contribution to the construction of Italian national identity. However, Spaventa's attempt was made in clear disagreement with the Neo-Guelph tradition and his discourse on Italian philosophy surprisingly resulted in the denial of any national connotation of modern philosophy.*

I. INTRODUZIONE

Nel suo ultimo lavoro Gregorio Piaia¹ si è soffermato sull'analisi di alcuni studi storiografici ottocenteschi di autori italiani e francesi dedicati specificamente alla filosofia rinascimen-

* Il presente articolo nasce dalla rielaborazione di un intervento presentato al seminario *Le vie della follia. Aspetti del pensiero rinascimentale* tenutosi presso l'Università di Trento il 31 marzo 2016. Ringrazio il prof. Fabrizio Meroi per i preziosi suggerimenti.

¹ Cfr. G. PIAIA, *Sapienza e follia. Per una storia intellettuale del Rinascimento europeo*, Edizioni della Normale, Pisa 2015. Il saggio in questione è intitolato significativamente: *Rinascimento e identità nazionale nella storiografia italiana e francese della prima metà dell'Ottocento*, ivi, pp. 285-308.

tale. All'inizio del suo saggio, viene subito messa in evidenza la relazione esistente tra il recupero della tradizione rinascimentale da parte della letteratura storico-filosofica in età risorgimentale e l'esigenza di rafforzare il senso dell'identità nazionale, in un periodo evidentemente sensibile a questo ordine di tematiche. Fatte queste premesse, Gregorio Piaia nota: «la valorizzazione più sistematica del pensiero del nostro Rinascimento (ovvero, come si diceva allora, "Risorgimento") fu opera di Bertrando Spaventa»;² ed è proprio a partire da un'osservazione come questa che intendo sviluppare il mio lavoro.

Bertrando Spaventa è, dunque, l'autore a cui sarà dedicato principalmente questo articolo, attraverso il quale ci si propone lo scopo di mettere in evidenza il carattere del tutto peculiare del suo recupero e della sua valorizzazione della tradizione rinascimentale, se considerati in una prospettiva che prenda in esame il discorso legato al tema dell'identità nazionale.

Prima di chiarire in che cosa consista questa particolarità, è necessario soffermarsi sui caratteri generali di quella valorizzazione della filosofia rinascimentale di cui si sta parlando. A questo scopo, credo non si possa fare a meno di ripercorrere le tappe che hanno condotto Spaventa alla pubblicazione, nel 1862, de *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, l'opera nella quale gli studi condotti nel corso di un decennio sulla filosofia rinascimentale trovano la loro espressione più completa e sistematica.³ A proposito di questo notissimo lavoro di

² Ivi, p. 286. Il giudizio espresso da Piaia trova ampio riscontro all'interno del nutrito corpus degli studi spaventiani; ma chi recentemente ha insistito in maniera particolare sulla centralità che nell'opera di Spaventa rivestono gli studi sul Rinascimento (e in special modo su Bruno), evidenziando, allo stesso tempo, la loro importanza per il successivo sviluppo della filosofia in Italia, è sicuramente Alessandro Savorelli. A questo proposito, oltre alla preziosa edizione dei manoscritti spaventiani legati alla progettata - e mai compiuta - edizione dei dialoghi italiani di Bruno per l'editore Le Monnier (Cfr. B. SPAVENTA, *Lettera sulla dottrina di Bruno. Scritti inediti 1853-1854*, a cura di M. RASCAGLIA e A. SAVORELLI, Bibliopolis, Napoli 2000), si vedano anche: A. SAVORELLI, *Bruno 'lulliano' nell'idealismo dell'Ottocento (con un inedito di B. Spaventa)*, in «Giornale critico della filosofia italiana», I, 1989, pp. 45-77. ID., *Bertrando Spaventa e la via stretta a Spinoza tra Bruno e Hegel*, in «Giornale critico della filosofia italiana», I, 1998, pp. 33-43. Entrambi si trovano adesso riediti in ID., *L'aurea catena. Saggi sulla storiografia filosofica dell'idealismo italiano*, Le lettere, Firenze 2003. A proposito del rapporto Bruno-Spaventa si veda anche M. RASCAGLIA, *Bruno nell'epistolario e nei manoscritti di Bertrando Spaventa*, in E. CANONE (ed.), *Brunus redivivus. Momenti della fortuna di Giordano Bruno nel XIX secolo*, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Pisa-Roma 1998, pp. 105-190. G. CACCIATORE, *Giordano Bruno e noi. Momenti della sua fortuna tra '700 e '900*, Edizioni Marte, L'Aquila 2003. G. ORIGO, *Giordano Bruno visto da Bertrando Spaventa*, Bibliosofica, Roma 2007; S. RICCI, *Dal Brunus redivivus al Bruno degli italiani*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2009.

³ Fernanda Gallo ha recentemente sostenuto la tesi secondo cui il compimento degli studi spaventiani sul Rinascimento non sia da rintracciare tanto in *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea* ma, piuttosto, nei successivi *Principi di etica* (Cfr. B. SPAVENTA, *Principi di*

Spaventa, un'osservazione preliminare va fatta. Sebbene sia ormai consuetudine riferirsi ad esso utilizzando questo titolo (lo ha mantenuto anche il curatore della edizione uscita nel 2003 per Bibliopolis), occorre tenere a mente che non fu quello attribuitogli dall'autore. Spaventa, infatti, aveva pubblicato questo testo con il titolo ben più modesto di *Prolusione e introduzione alle lezioni di filosofia nella Università di Napoli, 23 novembre-23 dicembre 1861. La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea* è, invece, il titolo assegnato all'opera dal principale editore delle opere di Spaventa: Giovanni Gentile.⁴ Ritengo sia importante sottolineare questo dettaglio, dal momento che il titolo gentiliano mi sembra alludere – seppur velatamente – all'interpretazione generale che il filosofo siciliano aveva dato dell'opera del suo maestro ideale. Anche in virtù dell'operazione di Gentile, il lettore è quasi automaticamente portato a credere che nell'opera di Spaventa si sviluppi una relazionalità tra poli che, tuttavia, permangono in uno stato di contrapposizione: la filosofia italiana da un lato e la filosofia europea dall'altro. Inoltre, l'impressione che si ricava è quella di una certa valorizzazione del primo termine della relazione, cioè la filosofia italiana, rispetto al secondo, cioè la filosofia europea. Quello che si cercherà di mostrare è, invece, che nella relazione istituita tra filosofia italiana ed europea (in particolar modo tedesca), il primato (se di primato si può parlare) viene attribuito alla seconda e non alla prima. Soprattutto, si cercherà di evidenziare come l'analisi della prima costituisca, in realtà, una sorta di stratagemma per rendere più 'digeribile' la filosofia tedesca per l'acerbo pubblico italiano.

etica, in *Opere*, Bompiani, Milano 2009, pp. 555-1160). Per un approfondimento di questa posizione si veda in particolare: F. GALLO, *Il manoscritto "De Anima" di Bertrando Spaventa*, in «Logos», n.s., 6, Napoli 2011, pp. 323-336. Ed anche F. GALLO, *Dalla patria allo Stato. Bertrando Spaventa, una biografia intellettuale*, Laterza, Roma-Bari 2012.

⁴Il testo in questione venne dato alle stampe per la prima volta dallo stesso Spaventa nel 1862. Cfr. B. SPAVENTA, *Prolusione e introduzione alle lezioni di filosofia nella Università di Napoli, 23 novembre-23 dicembre 1861*, Stabilimento tipografico Vitale, Napoli 1862. Gentile lo ha ripubblicato nel 1908 cambiandone, come ho detto, il titolo; cfr. ID., *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, a cura di G. GENTILE, Laterza, Bari 1908 e 1926. Per un'edizione più recente e che si avvale di una preziosa introduzione si rimanda a ID., *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, a cura di A. SAVORELLI, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2003. Il testo è riprodotto anche nella raccolta delle *Opere* di Spaventa, di cui si danno due edizioni. ID., *Opere*, a cura di G. GENTILE, Sansoni, Firenze 1972, 3 voll e *Opere*, a cura di F. VALAGUSSA, Bompiani, Milano 2009. Per comodità si sceglie di citare da quest'ultima edizione che, nonostante alcuni difetti dovuti principalmente alla riproduzione dei tre volumi originari in un volume unico, si avvale di una bibliografia aggiornata rispetto a quella, ferma al 1972, curata da Italo Cubeddu e ha comunque il merito di aver riproposto al pubblico contemporaneo la lettura e l'analisi dei lavori spaventiani, sostituendo la vecchia edizione ormai di difficile reperibilità.

II. BERTRANDO SPAVENTA, HEGEL E IL RINASCIMENTO

Bertrando Spaventa è generalmente considerato uno degli esponenti principali di quella corrente di pensiero che si è soliti indicare con il nome di hegelismo napoletano e che raccolse intorno a sé alcune delle menti più brillanti del panorama culturale italiano nei decenni a cavallo dell'Unità. Formatosi, per l'appunto, nella Napoli degli anni '40 dell'Ottocento, una città estremamente e singolarmente vivace dal punto di vista culturale, egli venne immediatamente a contatto con la filosofia hegeliana, la quale costituirà una presenza costante all'interno della sua produzione, sia come fonte diretta, sia, indirettamente, come paradigma di riferimento critico.⁵

Il rapporto con Hegel è, dunque, una questione che attraversa l'intera produzione spaventiana e, attraversandola, assume caratteri diversi con il modificarsi degli interessi, degli obiettivi e delle prospettive di Spaventa. Per chiarire il significato di questo richiamo occorre notare come parlare di Hegel fosse, all'epoca, già di per sé una controtendenza che si poneva in chiave 'critica' rispetto alla situazione generale del nostro Paese.

Per comprendere quale fosse il peso che Spaventa attribuiva alla filosofia hegeliana, ritengo utile riportare un passo di una lettera del 14 ottobre 1850. Qui Spaventa scriveva all'amico Pasquale Villari:

Hegel è l'Aristotele della civiltà nuova: e noi saremo sempre dei grandi *coglioni*, finché ci ostineremo a non volerne sapere di cotesta filosofia tedesca nebbiosa e selvaggia [...]. Ma Hegel non si può tradurre come Aristotele, bisogna comprenderlo, renderlo intelligibile senza superficialità, renderlo *popolare*, non *volgare*. Ma si può fare tutto questo; e posso farlo io? Tu sei così buono, che io mi fo lecito di dirti che tenterò; se non altro, dovendo studiare, seguirò questa direzione. Ci vorrà pazienza? Ci sarà. Mi romperò il capo per la via? Meglio morire così che di putredine.⁶

Proprio a questa esigenza di 'popolarizzazione' del pensiero hegeliano si può collegare, credo, l'interesse maturato da Spaventa per la filosofia del Rinascimento, soprattutto se si considera, d'accordo con Savorelli e Rascaglia, che la via scelta dall'autore per consentire la penetrazione di Hegel in Italia, almeno fino alla fine degli anni '50, fu una via eminentemente storica. Si tratta di un'osservazione che gli editori inseriscono significativamente nell'*Introduzione alla Lettera sulla dottrina di Bruno*, in cui sottolineano che «l'immagine personale di 'profeta' di Hegel, Spaventa se l'andò costruendo [...] attraverso una via obliqua, e basta uno sguardo alla bibliografia del periodo torinese, per rendersi conto che essa è in gran parte di taglio storico-

⁵ Per un'analisi più approfondita delle condizioni peculiari della Napoli preunitaria e delle forme particolari assunte dall'hegelismo nostrano, rimando, in particolare, ai preziosi lavori di Guido Oldrini. In special modo si vedano: G. OLDRINI, *Il primo hegelismo italiano*, Vallecchi, Firenze 1969 e ID. *La cultura filosofica napoletana dell'Ottocento*, Laterza, Roma-Bari 1973.

⁶ B. SPAVENTA, *Epistolario. 1847-1860*, a cura di M. RASCAGLIA, Istituto poligrafico e zecca dello Stato. Libreria dello Stato, Roma 1995, p. 85.

critico e polemico, più che teoretico». ⁷ È un argomento, questo, che contribuisce a mettere in evidenza la necessità di dedicare la giusta attenzione anche allo Spaventa storico della filosofia, oltre che allo Spaventa più propriamente teoretico, e che trova riscontro anche nell'immagine che di lui e della sua attività filtra a partire dalle sue stesse parole. Ancora nel 1859, infatti, a ridosso della pubblicazione dell'opera qui presa in esame, Spaventa scriveva al fratello Silvio (che era da poco ritornato in libertà) riguardo alle varie possibilità che si stavano definendo circa un suo possibile ingresso nel mondo accademico. A questo proposito confessa: «[...] sai che la storia mi converrebbe meglio che la teoria»; e pochi giorni dopo, a seguito dell'assegnazione della cattedra di Diritto Pubblico (che poi si rivelerà di Filosofia del diritto) presso l'università di Modena, commenterà così: «considerate tutte le ragioni, ho deciso di accettare e accetto. L'argomento non mi dispiace, e la pura speculazione già cominciava a dispiacermi». ⁸

Ritornando al progetto spaventiano di popolarizzazione dell'hegelismo, si può rilevare che il primo lavoro di Spaventa sul Rinascimento risale proprio a quegli stessi anni (al 1851 con esattezza); si tratta nello specifico di un breve scritto dedicato ai *Principii della filosofia pratica di Giordano Bruno*. ⁹ In esso Spaventa riconosce nel Nolano il primo tra i moderni ad aver fondato la filosofia morale non in un'autorità esteriore, ma «nella ragione come necessaria ed assoluta». ¹⁰ Questo scritto, soprattutto per l'insistenza sul tema della libertà - coincidente con la necessità - come unica «realità concreta nella vita sociale e politica, per cui si svolge in tutta la ricchezza dell'attività sua nella storia del mondo [...]» ¹¹, si può benissimo ricollegare ai numerosi articoli

⁷ A. SAVORELLI, M. RASCAGLIA, *Introduzione a SPAVENTA, Lettera sulla dottrina di Bruno*, cit., p. 10.

⁸ SPAVENTA, *Epistolario*, cit., pp. 249 e 252.

⁹ Questo articolo del 1851 venne ristampato dallo stesso Spaventa all'interno di una raccolta nel 1867 (Cfr. B. SPAVENTA, *Saggi di critica filosofica, politica e religiosa*, Stabilimento tipografico Ghio, Napoli 1867, pp. 136-175). Quest'opera, che raccoglie un'importante testimonianza del lavoro spaventiano sui temi del Rinascimento (in particolare, in riferimento alle figure di Giordano Bruno e Tommaso Campanella), venne ristampato nel 1928 da G. Gentile che, seguendo una prassi - lo abbiamo già visto - adottata per l'edizione di molte delle opere di Spaventa, decise di cambiarne il titolo in *Rinascimento, riforma, controriforma*: cfr. ID., *Rinascimento, riforma, controriforma*, La Nuova Italia, Venezia 1928. Il testo è stato nuovamente stampato con il titolo originario in un'anastatica curata da Biagio de Giovanni (Cfr. ID., *Saggi di critica filosofica, politica e religiosa*, a cura di B. DE GIOVANNI, La scuola di Pitagora editrice, Napoli 2008). Segnalo, inoltre, il volume curato da Giuseppe Landolfi Petrone, che riunisce gli scritti di Spaventa sul Rinascimento dal 1852 al 1872 ed è uno strumento utile anche in virtù della sezione dedicata ai materiali spaventiani. ID., *Scritti sul Rinascimento (1852-1872)*, a cura di G. LANDOLFI PETRONE, Fabrizio Serra editore, Pisa-Roma 2011.

¹⁰ SPAVENTA, *Saggi di critica filosofica, politica e religiosa*, cit., p. 143.

¹¹ Ivi, pp. 174-175.

di argomento politico-sociale che Spaventa andava pubblicando su alcune riviste legate agli ambienti radicali della Torino nella quale aveva trovato rifugio a seguito dei fatti del 1848.

Eppure i primi tentativi di diffusione dell'hegelismo attraverso la filosofia rinascimentale italiana non ebbero buon esito. A questo proposito, è particolarmente interessante riprendere un testo 'tardo' di Spaventa come *Logica e metafisica*,¹² la cui *Prefazione* costituisce un'importante testimonianza autobiografica del percorso intellettuale seguito dall'autore. Ricordando a distanza di quasi due decenni l'occasione della pubblica lettura di quel primo lavoro bruniano, Spaventa scriveva:

è superfluo dire che, io, a Torino, feci fiasco completo; e mi ebbi peggio. Pure non mi sgomentai; anzi. Dopo qualche mese, lessi in una pubblica adunanza uno scritto sulla filosofia pratica di Giordano Bruno. Era la sera di S. Giovanni Battista, in cui i buoni torinesi solevano accendere il gran falò in Piazza Castello. Le accoglienze furono così oneste e amichevoli, che qualche prete, se fossero stati altri tempi, mi avrebbe buttato lì, alimento alle fiamme, di tutto cuore. Pensandoci, rido ancora, e mi pare ancora di vederlo, quell'uomo dabbene, ritto e con l'indice della mano destra proteso contro di me, povero paziente, quasi in atto di accusa! Rido, pensando alla collera che si prese, per niente.¹³

Questo passo ci mostra chiaramente come fosse ancora ben vivo in uno Spaventa ormai maturo e, tutto sommato, affermato professore presso l'Università di Napoli, il ricordo dell'ostilità incontrata al momento del suo arrivo a Torino.¹⁴ Si trattava, lo vedremo, di un'ostilità che dipendeva in larga parte dall'eccentricità dei temi spaventiani rispetto al discorso intellettuale e al clima culturale tendenzialmente moderato della Torino degli anni '50.¹⁵

¹² Il testo in questione venne pubblicato da Spaventa nel 1867 come "*Principii di filosofia*". Ancora una volta, è stato Gentile a cambiare il titolo originale e ad aggiungere, grazie all'intervento di Sebastiano Maturi, l'ultima parte, rimasta inedita fino al 1911: cfr. B. SPAVENTA, *Logica e metafisica. Nuova edizione con l'aggiunta di parti inedite*, Laterza, Bari 1911. L'edizione a cui faccio riferimento è, però, quella inserita all'interno della raccolta completa delle *Opere*: ID., *Logica e metafisica*, in *Opere*, cit., pp. 1757-2185.

¹³ Ivi, p. 1779.

¹⁴ Si ricorderà che Bertrando Spaventa era stato costretto, in seguito alla repressione borbonica successiva alle insurrezioni napoletane del '48, a lasciare la città partenopea e che aveva quindi trovato rifugio prima a Firenze e poi a Torino, dove rimarrà dal 1850 al 1859, anno in cui si trasferì a Modena per prendere la cattedra di Filosofia del Diritto. Il fratello Silvio, invece, a causa del suo coinvolgimento diretto, trascorse quasi dieci anni di prigionia nel carcere di S. Stefano a Napoli.

¹⁵ A proposito delle posizioni filosofiche e politiche del giovane Spaventa rimando in particolare a S. LANDUCCI, *Il giovane Spaventa tra hegelismo e socialismo*, in «Annali dell'Istituto G. Feltrinelli», 1963, pp. 647-707. Per quanto riguarda l'impegno giornalistico di Spaventa a Torino si veda soprattutto I. CUBEDDU, *Bertrando Spaventa pubblicista (giugno-dicembre 1851)*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 42, 1963, pp. 46-93. Un documento interessante (oltre all'Epistolario)

III. L'EDIZIONE INCOMPIUTA DEL BRUNO ITALIANO

Nonostante l'infelice esito della lettura pubblica del saggio, con i *Principii della filosofia pratica di G. Bruno* si inaugura un'intensa stagione di studi sul Nolano che avrebbe condotto Spaventa a proporsi di curare, per i tipi di Le Monnier, un'edizione – mai pubblicata – dei dialoghi italiani di Bruno.¹⁶ Ad essa Spaventa pensava di anteporre una monografia nella quale esporre «in una figura vivente, ciò che per la veste che l'avviluppa, sembra morto ed è ancora pieno di vita».¹⁷

Prima di illustrare che cosa intendesse l'autore con queste parole, ritengo utile aprire una breve parentesi che chiarisca l'importanza che assume l'opera di Spaventa nel contesto della storiografia filosofica sul Rinascimento: questa monografia, anch'essa mai pubblicata, in Italia avrebbe costituito il primo vero lavoro su Giordano Bruno. Già considerato di per sé, questo dato contribuisce a mettere in luce l'eccezionalità del lavoro, soprattutto se si tiene presente che nel resto d'Europa, sulla scia di pensatori come Schelling ed Hegel¹⁸, già da tempo si era acceso un vivo interesse per le dottrine del pensatore di Nola.

A riprova del valore che assumono gli studi spaventiani sul Rinascimento si può ricordare che ancora nel 1988 Carlo Dionisotti poteva scrivere che «[...] il contributo italiano agli studi sul Rinascimento fu irrilevante negli anni decisivi del Risorgimento, dalla Restaurazione all'Unità,

e che ci consente di comprendere meglio l'instabilità della posizione spaventiana all'interno del panorama intellettuale della Torino degli anni '50 è quello pubblicato da Gentile con il titolo *Le tribolazioni di Bertrando Spaventa giornalista* e inserito come appendice al suo *Bertrando Spaventa*, Vallecchi, Firenze 1920, pp. 181-191.

¹⁶ Per la descrizione dettagliata delle vicende legate al progetto bruniano di Spaventa rimando, ancora una volta, all'*Introduzione* di Savorelli e Rascaglia alla *Lettera sulla dottrina di Bruno*, cit.

¹⁷ SPAVENTA, *Epistolario*, cit., p. 125.

¹⁸ Il dibattito intorno alla controversa figura di Giordano Bruno nell'Ottocento si era riaperto soprattutto in seguito alla pubblicazione del *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn. Moses Mendelssohn* di Jacobi, che aveva individuato in Bruno, prima ancora che in Spinoza, il sostenitore di una concezione panteistica della realtà. Nel 1802 Schelling aveva dedicato un'intera opera alla filosofia del Nolano (*Bruno oder über das goettliche und natuerliche Prinzip der Dinge. Ein Gespräch*). Hegel, poi, dedica ampio spazio alla figura del Nolano all'interno delle sue *Vorlesungen* sulla storia della filosofia, in cui un'attenzione del tutto particolare è riservata al tema del lullismo di Bruno. La bibliografia degli studi dedicati alla fortuna di Giordano Bruno è ricchissima; ad ogni modo, per un'esposizione sintetica della ricezione del pensiero di Giordano Bruno nella storiografia filosofica rimando a S. BASSI, *Storia della critica*, in M. CILIBERTO, *Introduzione a Giordano Bruno*, Laterza, Bari-Roma 2010, pp. 139-166.

dal 1815 al 1860».¹⁹ Si tratta di un'affermazione che mette bene in risalto l'atipicità degli studi di Spaventa all'interno del contesto intellettuale italiano. Infatti, se è pur vero che il testo de *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia Europea* è posteriore alla data-limite indicata da Dionisotti, dall'altro lato non si può dimenticare che esso rappresenta il compimento degli studi che Spaventa portava avanti (tra modifiche e ripensamenti) ormai da più di un decennio.

Come poi viene messo bene in evidenza da Savorelli e Rascaglia nell'introduzione alla già citata *Lettera sulla dottrina di Bruno*, la novità dell'opera di Spaventa risiedeva soprattutto nel suo volontario distacco dalla tradizione spiritualistica e neoguelfa che nel Nolano continuava a vedere poco più che 'un ingegno bizzarro',²⁰ relegandolo ai margini della tradizione filosofica nazionale.

Per riprendere il filo del nostro discorso, il tipo di lavoro che Spaventa si proponeva di portare avanti ci viene chiarito da un'altra lettera del 23 marzo 1854:

Il mio lavoro originale [...] - dice Spaventa - sarà un'esposizione scientifica della filosofia del Bruno considerata in sé stessa e nelle sue relazioni coi principali sistemi di filosofia anteriori, contemporanei e posteriori che hanno più stretta attinenza con essa. [...] Ciò che manca nel Bruno non è la materia filosofica, [...] ma l'ordine e la deduzione logica, cioè la forma. [...] Che deve fare dunque chi voglia esporre scientificamente Bruno? Rifarlo, in una parola, o ricostruirlo; [...] comporre da tutta la materia sparsa nelle sue opere un tutto ordinato ed organico: un sistema. Questo io intendo per esposizione scientifica.²¹

Al di là dell'equivalenza che qui viene fatta valere tra scientificità e sistematicità, che non può non richiamare alla mente un'impostazione di tipo hegeliano, soprattutto per l'affermazione dell'idea per cui scienza, cioè filosofia, si dà solamente lì dove ci sia il sistema, il testo mutilo della *Lettera sulla dottrina di Bruno* ci fornisce informazioni importanti sulla dipendenza sia formale che contenutistica degli studi bruniani di Spaventa dalla filosofia di Hegel. Senza entrare specificamente nel merito di questa questione, quello che qui preme sottolineare è che, almeno fino al 1853-1854, quel progetto di introduzione di Hegel in Italia sembra muoversi lungo un asse che definirei 'Bruno-Hegel'. Spaventa cerca, in quegli anni, di rintracciare nel solo Bruno tutti quegli elementi che consentirebbero di creare un nesso, non estemporaneo, tra la filosofia italiana e quella tedesca.

L'oltremodo famosa 'Teoria della Circolazione', così come venne formulata compiutamente nel testo del '62, può essere definita come il frutto del progressivo ampliamento di questo asse primitivo.

¹⁹C. DIONISOTTI, *Ricordi della scuola italiana*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1998, p. 265.

²⁰ È un'espressione usata, per esempio, dallo stesso Rosmini che a proposito di Bruno parla di «strano intelletto» e tra i lavori del Nolano ricorda «quello che ha lo strano titolo di *Cabala del cavallo pegaseo*»: A. ROSMINI, *Del rinnovamento della filosofia in Italia del conte Terenzio Mamiani della Rovere esaminato da Antonio Rosmini-Serbati*, Fratelli Bocca Editori, Milano 1941, pp. 19-20.

²¹ SPAVENTA, *Epistolario*, cit., pp. 124-125.

Le critiche mosse all'astrattezza di quel genere di storiografia impegnata a costruire più o meno eleganti architetture non devono impedire di riconoscere la serietà degli studi ad essa sottesi.²² Poco dopo aver intrapreso il lavoro su Bruno, infatti, Spaventa se ne dice insoddisfatto; questo perché la lettura di nuovi autori, primo tra tutti Campanella, e l'approfondimento delle sue conoscenze sul pensiero cartesiano e spinoziano²³, gli vanno chiarendo l'effettiva impossibilità di fare di Bruno, in tutto e per tutto, un anticipatore della filosofia dello spirito assoluto. Ne *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, infatti, sebbene non venga meno l'impostazione storiografica idealista - di natura, quindi, teleologica - Bruno e Campanella sono, in un certo senso, riconsegnati al loro tempo e Bruno, nelle parole di Spaventa, anticipa Hegel solamente così come poteva farlo prima del *Cogito cartesiano*.²⁴

IV. LA TEORIA DELLA CIRCOLAZIONE: STORIOGRAFIA E IDENTITÀ NAZIONALE

Ma veniamo ora a *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, opera che contiene la formulazione definitiva della Teoria della Circolazione, rappresentando il vertice e la

²² Probabilmente uno dei critici più severi della storiografia spaventiana è stato recentemente Paolo Casini che ha insistito sulla convergenza degli studi spaventiani in una ideologia mitografica sotto molti aspetti paragonabile a quella vichiano-giobertiana che, paradossalmente, si proponeva di superare: «[...] Bertrando Spaventa elaborò per via speculativa una ruvida confutazione dell'ideologia patriottica vichiano giobertiana. Al fantasma di un'Italia immaginaria, pelagica, pitagorica, scolastica o che so io" oppose la teoria - speculare e non meno deformante - della "circolazione del pensiero italiano", che avrebbe surrogato l'altra per quasi un secolo». La teoria della circolazione, poi, «dal punto di vista storico, era una sorta di *monstrum*, che banalizzava ulteriormente i percorsi schematici delle *Vorlesungen* hegeliane sulla storia della filosofia». (P. CASINI, *L'antica sapienza italica*, il Mulino, Bologna 1998, pp. 297 e 307).

²³ A partire da questo momento si intensificheranno soprattutto gli studi di Spaventa sulla filosofia di Spinoza. Una giustificazione di ciò si può intravedere nell'apertura del paragrafo dedicato a Bruno nelle lezioni di storia della filosofia di Hegel: «A proposito di Bruno debbono venir considerati sia i suoi pensieri filosofici, sia ciò che viene chiamato la sua arte lulliana. Nelle opere di Bruno traspare principalmente il più vivace entusiasmo del pensiero. In genere la sua filosofia è spinozismo». (G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 436). D'altra parte, è noto come il pensiero europeo dell'epoca avesse generalmente approcciato il pensiero del Nolano a partire dalle sue relazioni (evidentemente a posteriori) con la filosofia di Spinoza, già a partire da Jacobi (cfr. nota 18).

²⁴ «Bruno è il precursore di Spinoza come poteva esserlo prima di Cartesio» è il titolo di un paragrafo della Lezione quinta. B. SPAVENTA, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, in ID., *Opere*, cit., p. 1270.

summa degli studi spaventiani sul Rinascimento.

È forse utile ricordare, anzitutto, che cosa si intende quando si parla di ‘Teoria della Circolazione’. Si tratta di una costruzione di carattere storiografico che rintraccia nelle dottrine dei pensatori del Rinascimento italiano gli elementi, ancora germinali, della modernità. Dopo il Medioevo e la Scolastica, è in Italia che, secondo Spaventa, sorge quel modo nuovo di avvicinarsi alla filosofia e alla realtà che sarà caratteristico di tutto lo sviluppo successivo del pensiero. Ma la spinta controriformistica, con la sua chiusura autoritaria, sarà per Spaventa la causa che condurrà quella nuova filosofia a dare i suoi frutti lontano dall’Italia, e, più precisamente, nel pensiero di Cartesio e Spinoza. In Italia solo Vico sembra ergersi, come una figura solitaria,²⁵ agli stessi livelli della filosofia europea.

La teoria della Circolazione si compone però di due momenti: il primo, come abbiamo visto, di estroflessione; il secondo, al contrario, di introflessione. L’ultima parte del testo di Spaventa è infatti volta a mostrare come i più moderni pensatori italiani – nello specifico Galluppi, Rosmini e, in particolar modo, Gioberti – si siano effettivamente elevati allo stesso livello della più avanzata filosofia europea che, come abbiamo visto, per Spaventa era rappresentata dalla speculazione hegeliana.

In generale, a proposito della teoria della Circolazione, si è molto insistito sulla valorizzazione dell’‘elemento italiano’ all’interno della storia della filosofia; ed effettivamente si tratta di una componente la cui presenza è innegabile nell’opera spaventiana. Tuttavia, per comprendere bene il senso del curioso andamento del testo, occorre sempre tenere presente che Spaventa scriveva in pieno Risorgimento, quando l’Italia cercava faticosamente di giungere all’unità politica e territoriale; per questo motivo, il richiamo all’elemento nazionale, come viene messo in evidenza da Gregorio Piaia, può assumere un valore che trascende il puro interesse filosofico.²⁶

²⁵ Potrebbe sembrare che Vico si trovi in compagnia dei pensatori europei piuttosto che di quelli italiani, ma Francesca Rizzo fa notare che «neppure così egli era sottratto alla sua solitudine. Una compagnia che sia appositamente costruita, o assegnata per giustificare una posizione logica, è una compagnia che sradica, che disincarna, che disindividualizza dal tessuto delle relazioni storiche». (F. RIZZO, *Bertrando Spaventa. Le “Lezioni” sulla storia della filosofia italiana nell’anno accademico 1861-1862*, Armando Siciliano Editore, Messina 2001, p. 118).

²⁶ A questo proposito, in un saggio dedicato significativamente agli studi bruniani di Gioberti, Tiziana Provvidera, in un discorso che tiene insieme Gioberti e Spaventa, Rosmini e Cattaneo, scrive: «Questione cruciale della filosofia italiana del Risorgimento è la relazione che intercorre tra le istanze puramente speculative e l’urgenza dei problemi posti dal particolare momento storico: al filosofo italiano si dà il compito di cimentare la propria capacità di essere ‘figlio’ della filosofia – riguardandola, per dirla con Hegel “il proprio tempo appreso con il pensiero” – con la capacità di offrire, se non nel fatto almeno nel concetto, soluzioni praticabili al problema dei problemi, quello della formazione dello Stato nazionale. Il compimento del filosofo, in altri termini, viene a definirsi in una situazione per certi versi assai più difficile di quanto non sia quella in cui versano i protagonisti del pensiero europeo di quegli anni, giacché gli si chiede, più o meno esplicitamente, di costruire una struttura di idee e di concetti che siano immediatamente

Recuperare il pensiero italiano del Rinascimento, che già da tempo nel resto d'Europa godeva di un significativo interesse, voleva dire, infatti, contribuire alla costruzione dell'identità culturale del popolo italiano, ma – ed è questa la seconda considerazione – questo tentativo da parte di Spaventa veniva condotto in aperta contrapposizione con quelli che lui stesso definiva «i nostri bramani».

Come scrive Gregorio Piaia: «Questa centralità del Rinascimento sul piano filosofico [...] non fu però valutata in termini sempre positivi; è significativa, al riguardo, la posizione di un Gioberti, che nel Rinascimento [...] vide “nella sostanza” un rinnovamento del paganesimo».²⁷

Il recupero spaventiano del Rinascimento non può essere ben compreso, a mio avviso, se non ci si rende conto del fatto che esso risponde ad un progetto preciso, che mirava a contrapporre Tradizione a Tradizione. Di fronte alla diffusione, nei decenni precedenti, delle teorie di matrice neoguelfa e giobertiana, che tendevano a fondare il presunto «Primato» morale e civile degli italiani sulle basi del mito – di matrice vichiana – dell'antica sapienza italica, Spaventa rispondeva mettendone in luce quella che, secondo lui, era la sua struttura intrinsecamente fallace in quanto retorica e storicamente insostenibile, nonché implicitamente dannosa per la causa unitaria.

Continuare ad insistere sul carattere 'autoctono' della filosofia e della cultura italiana, significava, consequenzialmente, insistere sul suo carattere 'autarchico'. Quella dell'antica sapienza italica si proponeva agli occhi di Spaventa, infatti, come una tradizione destinata a mantenere l'Italia in quello stato di isolamento culturale nella quale era piombata a seguito e a causa della Controriforma. In questo modo la filosofia italiana finiva col chiudersi all'interno di un discorso del tutto autoreferenziale che guardava allo studio delle dottrine d'oltralpe nei termini di una nefasta *contaminazione*.

V. IL GIUDIZIO SU ROSMINI E GIOBERTI

A partire da queste considerazioni, è interessante notare come anche l'inserimento dei più recenti autori italiani nel circolo della filosofia descritto da Spaventa assuma un significato del tutto particolare. Nella già citata *Prolusione a Logica e Metafisica*,²⁸ che, come dicevamo, rappresenta sotto molti aspetti l'autobiografia intellettuale di Spaventa, l'autore, ripensando al suo primo approccio alle opere dei pensatori italiani dell'Ottocento, le definiva, senza giri di parole, «droghe che mi muovevano lo stomaco». È forse il caso di riportare per intero questo passo famoso nel quale Spaventa traccia brevemente il suo percorso intellettuale dal 1849 al 1860, mettendo in luce quelli che lui stesso individua come i motivi propulsori della sua ricerca filosofica.

traducibili in strumenti di un'azione politica che le difficoltà del presente configurano nei termini di una strategia rivoluzionaria». (T. PROVVIDERA, *Nota su Gioberti, Bruno e il panteismo*, in E. CANONE (ed.), *Brunus redivivus*, cit., p. 279).

²⁷ PIAIA, *Sapienza e follia*, cit., p. 286.

²⁸ Cfr. nota 13.

Anch'io – dice Spaventa – vedeva tutto buio in Italia, soprattutto dopo l'esodo del 1849. [...] Pure, fin d'allora io mirava, in mezzo alle tenebre, lontano lontano, due luci, e n'era tutto innamorato, e avea il lieto presentimento che fosse un medesimo sole, e sembravano due, perché erano lo stesso sole in due punti diversi dell'orizzonte. Senza metafore, la filosofia italiana del Risorgimento,²⁹ e la filosofia tedesca. [...] Solo della precedente filosofia italiana io non volea sentir parlare, erano droghe, che mi muovevano lo stomaco; Rosmini era per me un *abate*, Gioberti peggio, *un frate*; e il buon Galluppi [...], *un sensista*.³⁰

A questo proposito, un'altra fonte preziosa è l'epistolario, che ci informa chiaramente sullo spostamento avvenuto negli interessi e nelle opinioni di Spaventa intorno agli anni appena precedenti il corso napoletano del '60.

Ancora in una lettera del 21 Maggio 1855, infatti, Spaventa poteva scrivere al fratello:

Non immagini quante minchionerie ha potuto dire Rosmini. Non solo non ha compreso il pensiero di Hegel, ma non l'ha capito neppure letteralmente. Spropositi e sempre spropositi!³¹

Si tratta di una lettera che si ricollega direttamente ad un testo a cui Spaventa stava lavorando in quello stesso periodo. A questo proposito si può notare che, se gli interventi spaventiani intorno alle figure di Galluppi e Gioberti si limitano, fino al 1860, ad accenni frammentari inseriti all'interno dei suoi lavori o, come abbiamo visto, a riferimenti più o meno vaghi nella corrispondenza, a Rosmini, invece, Spaventa aveva dedicato un breve scritto. Si tratta dell'*Hegel confutato da Rosmini*,³² un articolo pubblicato originariamente sul «Cimento» nel 1855 e che risulta particolarmente interessante perché, se da un lato è una testimonianza importante della virulenza degli attacchi spaventiani alla filosofia italiana a lui contemporanea, dall'altro, visto il tema peculiare della lettura rosminiana dell'hegelismo, ci consente di formarci un'immagine più concreta della natura dei pregiudizi di cui Spaventa credeva fosse vittima, in Italia, l'idealismo tedesco. L'opera contro cui si concentrano gli attacchi di Spaventa è la *Logica* pubblicata poco tempo prima dal roveretano e nella cui prefazione un intero paragrafo era dedicato alla «Difesa della logica contro Hegel»,³³ da cui Spaventa riprende ampi stralci. Senza entrare nel merito delle singole obiezioni, che ci condurrebbe troppo lontano dal nostro tema, si può rilevare che lo stesso Spaventa, prima di dedicarsi ad un'analisi approfondita dei punti in cui la logica rosminiana risulterebbe carente rispetto a quella hegeliana, si impegna a dimostrare come il giudizio di Rosmini fosse determinato da un fraintendimento delle opere del pensatore

²⁹ La denominazione non deve trarre in inganno: Spaventa usa il termine Risorgimento (com'era prassi diffusa nell'Ottocento) per riferirsi a quello che nella storiografia contemporanea si è soliti indicare con Rinascimento.

³⁰ SPAVENTA, *Logica e metafisica*, in ID., *Opere*, cit., pp. 1775-1776.

³¹ SPAVENTA, *Epistolario*, cit., p.149.

³² SPAVENTA, *Da Socrate a Hegel*, in ID., *Opere*, cit., pp. 757-1160.

³³ A. ROSMINI, *Logica*, Edizione Critica Nazionale, Città nuova, Roma 1984, p.47.

tedesco. Un fraintendimento, in un certo senso, ‘fraudolento’ perché dovuto, secondo Spaventa, in primo luogo alla mancata lettura della *Logica* hegeliana.³⁴ Inoltre, alle accuse di ciarlataneria e ai richiami rosminiani alle pecorelle hegeliane, «di cui già udiamo qualche belato anche nell’umile nostra Italia»³⁵ rispondeva stizzito: «[...] il vero in tutto questo è che noi, quando abbiamo iniziato a studiare Hegel, eravamo già pecore da un pezzo; ciò che ci ha fatti tali non è stato Hegel, ma qualche altra cosa che già ci era in Italia quando non ci era Hegel».³⁶

Questi, dunque, erano i toni che accompagnavano, ancora nel 1855, la lettura di Spaventa di un’opera dell’abate Rosmini, del tutto in linea con quanto riportavano le lettere che avevo prima menzionato. Se andiamo a riprendere, però, la lezione ottava della *Filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, essa è dedicata nello specifico a Rosmini e non si può non notare che un certo spostamento è effettivamente avvenuto. Nel riconoscere la centralità che nella filosofia da Cartesio ad Hegel ha assunto il problema del conoscere, Rosmini, ammettendo il puro conoscere, il conoscere trascendentale – dice Spaventa – si inserisce nello sviluppo della filosofia moderna significativamente accanto a Kant:

Galluppi è Kant non inteso bene, inteso a metà; è, dirò così Kant visto con l’occhio di Locke. Rosmini è, generalmente, Kant inteso bene: non il vero Kant, il Kant quale si compie ne’ filosofi posteriori, ma il Kant come ha inteso o frainteso sé stesso.³⁷

Si tratta, come ha giustamente notato Francesca Rizzo, di un’affermazione che ha del paradossale,³⁸ ma che testimonia la rinnovata apertura di Spaventa nei confronti del pensatore

³⁴ Rosmini, dice Spaventa, avrebbe letto solamente la *Logica* contenuta nell’*Enciclopedia*, la quale non è altro, invece, che «[...] un *compendio* (*Grundriss*) della grande opera di Hegel sulla *Logica*» e la *Prefazione* della prima edizione dell’altra. (SPAVENTA, *Da Socrate a Hegel*, in *Opere*, cit., p. 914).

³⁵ ROSMINI, *Logica*, cit. p. 59. Il testo si trova come citazione anche nel lavoro di SPAVENTA, *Da Socrate a Hegel*, cit., p. 911.

³⁶ Ivi, p. 912.

³⁷ SPAVENTA, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, in ID., *Opere*, cit., p. 1320.

³⁸ «Si tratta di un giudizio che rasenta il paradosso. In sostanza la posizione del Rosmini corrisponderebbe a quella consapevolmente espressa e saputa da Kant: non quindi a quella del “vero Kant”, perché questa sarebbe stata poi la svolta dall’idealismo tedesco; ma la posizione del “Kant vero”. Come si vede Spaventa “giocava” (altrettanto fece poi il Gentile) con la posizione dell’aggettivo “vero”, che, quando precedeva, serviva da indicatore dello spessore speculativo del filosofo in discussione, secondo lo sviluppo, l’intendimento e la coscienza dei suoi successori ed interpreti; quando seguiva, serviva, invece, da indicatore del grado di consapevolezza avuta della sua dottrina proprio dal filosofo in questione». (RIZZO, *Bertrando Spaventa. Le “Lezioni” sulla storia della filosofia italiana nell’anno accademico 1861-1862*, cit., pp.140-141). La paradossalità di questa

roveretano e la sua disponibilità ad inserirlo a pieno titolo tra gli interlocutori del discorso filosofico moderno.

Nel caso di Gioberti lo spostamento si fa ancora più evidente se in una lettera dell'11 Ottobre 1857 Spaventa poteva ancora scrivere:

Erano più di dieci anni che non leggevo Gioberti. Non mi è mai piaciuto; ma ora mi sembra un fanfarone. Niente, niente di filosofico. [...]. Una chiacchiera perpetua, un dommatismo perpetuo, una fantasticheria perpetua. Povero Paese nostro!³⁹

Per poi, a distanza di poco meno di un anno, tornare ad annunciare:

Ho finito il lavoro sopra Gioberti; [...] mi sono un po' riconciliato con quest'uomo. Negli ultimi suoi scritti (postumi) si spoglia di molte imperfezioni che trovavo nella prima forma del suo sistema; ed è curioso vedere questo sviluppo come una specie di critica che il suo pensiero fa di sé stesso. [...] Sissignore: sempre lo stesso principio: l'Ente crea l'esistente; ma il crea è inteso in modo che si avvicina all'hegeliano.⁴⁰

Alla luce di quanto ho scritto precedentemente, può forse risultare un po' meno sorprendente questo repentino cambio di direzione. Intorno al 1857, infatti, matura sempre più in Spaventa la consapevolezza dell'impatto che avrebbe potuto avere la sua teoria, se si fosse dimostrata capace di includere, anziché escludere, proprio quegli autori alla cui autorità si richiama quei «bramani» contro cui lui stesso scriveva. È un'osservazione, questa, che ha accomunato due interpreti del lavoro di Spaventa tra loro distantissimi: da un lato, il già citato Paolo Casini, dall'altro, Eugenio Garin. Entrambi, infatti, insistono sul significato propriamente po-

posizione di Spaventa emerge ulteriormente se si tiene presente – come messo in evidenza da Fulvio De Giorgi – che Rosmini stesso, nell'istituire un confronto tra la propria teoria gnoseologica, così come era stata formulata nel *Nuovo Saggio*, e quella kantiana, riteneva di aver superato quella attraverso la riduzione della molteplicità delle forme a priori e delle categorie all'unica forma dell'idea dell'essere: «Ma l'analisi di Rosmini diventava [...] quasi un filosofico corpo a corpo, nel confronto con la filosofia di Kant. Non vi è dubbio che il pensiero kantiano avesse assunto per il Roveretano una chiara centralità, almeno in campo gnoseologico. La stessa posizione teorica rosminiana, come espressa nel *Nuovo Saggio*, non appare tanto anti-kantiana quanto piuttosto post-kantiana». Rosmini, dunque, a differenza di quanto sostenuto da Spaventa, inseriva se stesso dopo Kant in una catena di posizioni progressive nella storia ideale della gnoseologia: «Si stabiliva così una genealogia ideale Platone-Leibniz-Kant-Rosmini, in cui il filosofo cattolico si poneva come erede di un filosofo pagano e di due protestanti [...]». (F. DE GIORGI, *Rosmini e il suo tempo: l'educazione dell'uomo moderno tra riforma della filosofia e rinnovamento della Chiesa: 1797-1833*, Morcelliana, Brescia 2003, pp. 377 e 379).

³⁹ SPAVENTA, *Epistolario*, cit., p. 212.

⁴⁰ Ivi, p. 224.

litico che assume, in particolare, il recupero spaventiano di Gioberti. Garin osserva che progressivamente «Gioberti [...] diventa, per necessità, un interlocutore quotidiano in un nuovo confronto con Hegel» e, a tal proposito, sottolinea come «Spaventa che, a suo modo, fu sempre un filosofo combattente, e non nascose mai le sue valutazioni di fondo, comprese bene la necessità di disarticolare Gioberti, giuntura per giuntura, per eliminarlo ma riassorbendone le tematiche efficaci».⁴¹

Anche Casini ha insistito sull'uso politico della filosofia giobertiana da parte di Spaventa; ma, al contrario di Garin che lo aveva inquadrato all'interno di un programma preciso di militanza politica, ma anche e, soprattutto, filosofica, ne parla in termini di vera e propria ideologia.⁴²

VI. CONCLUSIONE

Per concludere, ritorniamo al tema centrale di questo lavoro. Come abbiamo via via messo in evidenza, anche per Spaventa vale quella relazione, evidenziata da Gregorio Piaia, tra il recupero della tradizione Rinascimentale da parte della letteratura storico-filosofica in età risorgimentale e l'esigenza di rafforzare il senso dell'identità nazionale. Il primo elemento peculiare che però possiamo riconoscere nella ripresa spaventiana risiede proprio nella sua 'costruzione in negativo', attraverso, cioè, un tentativo di contrapporre Tradizione a Tradizione, con lo scopo di neutralizzare l'«approccio bramanico» alla storia della filosofia italiana. Questa operazione aveva per lo Spaventa un valore enorme: significava, infatti, eliminare uno degli ostacoli principali che si opponevano al suo progetto di introduzione dell'hegelismo in Italia. Combattere il nazionalismo filosofico fondato sull'idea della presunta purezza della filosofia italiana significava svincolare l'Italia dall'ossequio ad una tradizione ormai sterile, fornendole la possibilità di aprirsi agli influssi vivificanti provenienti dall'estero.

Il secondo elemento peculiare della storiografia spaventiana, che si ricollega strettamente al primo, è rappresentato, nell'ottica della valorizzazione dell'elemento 'nazionale', dalla posizione, direi, quasi paradossale, che egli assume rispetto a questa particolare problematica. Credo sia indubbio che Spaventa, attraverso la sua opera, abbia inteso contribuire a quella che po-

⁴¹ E. GARIN, *Filosofia e politica in Bertrando Spaventa. Con l'inedita prolusione di Spaventa al corso modenese di Filosofia del diritto a cura di Giuseppe Tognon*, Bibliopolis, Napoli 1983, pp. 23 e 25.

⁴² «La sincerità di questo giudizio su Gioberti è più che dubbia, come si vedrà. Acquisire proseliti all'ideologia unitaria hegeliana e alla connessa filosofia della storia, senza rigettare la "formula ideale" giobertiana, con le sue inaccettabili implicazioni teocentriche, era un problema paragonabile alla quadratura del cerchio. Spaventa lo risolse integrando il sistema metafisico giobertiano nella sua storia dello spirito italiano. "il grado - scriverà nel 1860 - a cui è salito in Gioberti il pensiero italiano, è lo stesso grado del pensiero tedesco in Hegel". Questo supremo artificio dialettico fu compiuto tra il 1857 e il 1860». (CASINI, *L'antica sapienza italica*, cit., p. 301).

trebbe essere, ed è stata effettivamente definita, un'operazione di pedagogia politica: la costruzione, cioè, di un'identità culturale per la Nazione che stava materialmente nascendo sotto i suoi occhi. Tuttavia, il discorso di Spaventa sulla filosofia italiana si risolve proprio nella negazione di qualsiasi carattere nazionale della filosofia moderna, nella quale egli fa significativamente rientrare anche i 'suoi' autori del Rinascimento. La *Prolusione* al corso di filosofia teoretica tenuto nel 1860 presso l'Università di Napoli s'intitola significativamente *Della nazionalità della filosofia*; qui Spaventa, sostenendo che nella modernità non è più possibile fare riferimento ad un concetto di nazionalità esclusivamente geografico e naturale, fondato, cioè, sulla lingua, sull'arte e sulla letteratura, sostiene con forza la tesi per cui la filosofia moderna non può più essere definita come il frutto dell'elaborazione spirituale di una singola nazione: essa è, nella sostanza, europea.

Il problema della filosofia moderna e il fondamento necessario alla sua instaurazione - dice Spaventa - richiedono che essa non sia l'opera di una sola nazione, ma di tutte. [...] La filosofia moderna non è dunque né inglese, né francese, né italiana, né alemanna solamente, ma europea.⁴³

Quello che già a partire da queste parole appare come un ridimensionamento della valorizzazione dell'elemento propriamente italiano all'interno del lavoro di Spaventa, raggiunge il culmine nelle pagine finali della decima lezione, dove il nostro autore scrive con decisione che «Il grado a cui è salito in Gioberti il pensiero italiano è lo stesso grado del pensiero tedesco in Hegel», aggiungendo però un'affermazione estremamente significativa, cioè che «tra i due gradi vi ha una profonda differenza [...] Il processo del pensiero tedesco è naturale, libero, consapevole di sé: in una parola critico. Quello del pensiero italiano è spezzato, impedito e dommatico».⁴⁴

A partire da queste parole si comprende bene come il contributo di Spaventa alla costruzione dell'identità nazionale, lungi dal fermarsi ad una vuota retorica ideologica, si mostri proprio nel suo continuo porre l'accento sulla non-autosufficienza di quella stessa tradizione, mettendone in evidenza i punti critici; da qui, il carattere, per certi versi paradossale, di cui parlo. La maggiore preoccupazione di Spaventa era quella di liberare l'Italia dal pantano nel quale l'aveva trascinata una tradizione secolare; non si poteva continuare a rimanere isolati all'interno di una prospettiva sterilmente nazionalista, e ciò significava apertura al pensiero europeo. Proprio qui, in questo tentativo si manifesta, a parer mio, il carattere più genuino della militanza filosofica di Spaventa.

sophia.catalano91@gmail.com

(Università degli Studi di Trento)

⁴³ SPAVENTA, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, in ID., *Opere*, cit., p. 1189.

⁴⁴ Ivi, p. 1362.