

AA.VV., *Gli Hegeliani di Napoli. Il Risorgimento e la ricezione di Hegel in Italia*, a cura di F. Gallo, La Scuola di Pitagora, Napoli 2020, pp. 293, € 15,60, ISBN 9788865427620.

L'interesse per la ricezione dell'hegelismo nella cultura filosofica napoletana di metà Ottocento continua a essere vivace, testimoniando la durevole rilevanza dei problemi teorici che l'attraversarono. Come tale interesse possa avvalersi di metodi nuovi, di una prospettiva che collochi il suo oggetto nello spazio di relazioni e scambi transnazionali, è dimostrato dalla pubblicazione del volume curato da Fernanda Gallo.

Il libro si avvale dei contributi di numerosi studiosi, impegnati nell'analisi dei molteplici aspetti di un movimento plurale e articolato, che di per sé sarebbe sufficiente a scardinare quelle gerarchie intellettuali sedimentate nella nostra storiografia, suscettibili di presentare il Mezzogiorno come una periferia in perenne ritardo rispetto ai vertici della cultura europea.

Il volume è diviso in quattro sezioni: 1) Gli Hegeliani di Napoli in prospettiva transnazionale (Körner, De Arcangelis, Ciccone); 2. Hegel e gli Hegeliani di Napoli (Diamanti, Alessandroni); 3. Il dibattito sullo Stato (Capone, Ragazzoni); 4. Della nazionalità della filosofia italiana (Claverini, Catalano, Salina).

I saggi che compongono il volume concentrano a più riprese la loro attenzione sulla peculiare rielaborazione<sup>1</sup> che gli intellettuali napoletani operarono della filosofia hegeliana e degli stimoli ideali provenienti dalla cultura francese e tedesca.

«Il concetto stesso di *Hegelismo napoletano* – afferma Alessandro De Arcangelis nel suo contributo – «offre un importante spunto di riflessione atto a concepire questa scuola di pensiero non solo come espressione geografica di una particolare declinazione dell'Hegelesimo, ma anche, e soprattutto, come sintesi della dimensione europea e di quella locale del pensiero filosofico»<sup>2</sup>.

Sono di grande interesse le pagine dedicate da De Arcangelis a Stefano Cusani e Stanislao Gatti: l'esigenza di pensare storicamente il rapporto tra soggettività e oggettività e di identificare «una legge storica della Ragione universale»<sup>3</sup> volse il loro interesse dall'eclettismo di Victor Cousin verso l'idealismo hegeliano.

Per Cusani e Gatti (come poi per De Sanctis e, in modo diverso, per Spaventa) la ricezione di Hegel si coniuga con la tradizione culturale napoletana, vichiana e cuochiana, la quale ha il merito di tenerli al riparo da un tipo di speculazione filosofica che si accontenta di formule metafisiche onnicomprendenti. Il problema che si poneva, una volta rintracciata nell'Assoluto di Hegel la soluzione della polarità di soggettività e oggettività storica, e una volta ricondotto il problema della storia dall'ambito della psicologia collettiva a quello della filosofia, era quello di congiungere nuovamente l'empirico con l'ideale.

---

<sup>1</sup> Questo processo è stato descritto da Axel Körner nei termini di «amalgamazione» (*America in Italy: The United States in the Political Thought and Imagination of the Risorgimento, 1762-1865*, Cambridge University Press, Cambridge 2010). Un processo, così sintetizza F. Gallo in apertura del volume che stiamo recensendo, «di rielaborazione e riadattamento di idee provenienti dall'estero in un nuovo contesto locale non è mai una semplice ricezione passiva ma sempre un processo complesso il cui risultato conclusivo ha spesso poco in comune con l'originale» (19). Sebbene il termine sia impiegato da Körner in ricerche che pertengono principalmente alla filosofia politica, esso può costituire una fruttuosa indicazione per interpretare complessivamente l'hegelismo napoletano.

<sup>2</sup> 63.

<sup>3</sup> 69.

L'incontro diretto – e non più mediato dall'eclettismo cousiniano – con i testi hegeliani, fu ispirato proprio alla congiunzione di Idea e realtà: la primissima ricezione dei testi di Hegel, sulla quale si concentra il saggio di Marco Diamanti, fu segnata dalla centralità della *Filosofia della Storia* (uscita in traduzione italiana, ma in Svizzera, nel 1840) e della *Filosofia del Diritto* (pubblicata a Napoli nell'aprile del 1848, a un mese dai moti rivoluzionari di maggio). Diamanti mostra come il principio che innerva le filosofie hegeliane del diritto e della storia, la libertà nel suo dispiegarsi come sostanza spirituale, fosse letto dai primi interpreti napoletani come un principio rivoluzionario, fondamento teorico della lotta «della nazionalità e della libertà dei popoli oppressi»<sup>4</sup>, come affermò Spaventa nel 1852. La lezione che questi intellettuali traevano da Hegel e che rileggevano nella prospettiva aperta dalla Rivoluzione Napoletana del 1799 (l'evento che secondo Croce, lo ricorda Diamanti<sup>5</sup>, aprì il ciclo risorgimentale) consisteva nel farsi realtà effettuale della libertà, non soltanto nella forma esteriore del diritto astratto, ma come eticità, mondo dei costumi, nell'ambito quindi di ciò che Hegel chiama lo Stato. In questa interpretazione, che segue quasi letteralmente il movimento di pensiero delle opere hegeliane stesse, si può forse notare già uno scarto rispetto a un'interpretazione scolastica di Hegel. Pur restando sul terreno del filosofo di Stoccarda, l'hegelismo napoletano ne amplia lo spettro e ne specifica la determinazione: è Spaventa, sottolinea Diamanti, a esprimere «la necessità di ritrovare nella “morte apparente” della filosofia tedesca “il cominciamento della sua esistenza nel mondo reale”, la sua discesa “nel campo dell'attività pratica, nella lotta degli elementi politici e sociali”»<sup>6</sup>.

Nel suo saggio su “Note storiche e politiche sull'esilio di Bertrando Spaventa”, Nicola Capone sottolinea come gli hegeliani napoletani non fossero «né moderati né liberali, perché non guardano alla monarchia come forma ideale di governo e non limitavano lo Stato al mero stato di diritto; non possiamo definirli nemmeno democratici né tanto meno socialisti, perché per loro la rivoluzione politica, cioè la riforma delle istituzioni, e quella sociale dovevano camminare di pari passo. Pongono la lotta per l'indipendenza insieme alla lotta per la creazione di un “novello diritto” che avrebbe dovuto trovare la sua manifestazione nell'unità d'Italia, cioè nella creazione di un nuovo Stato»<sup>7</sup>. Ciò che qui conta non è tanto osservare se essi giungano o meno, seguendo la linea di sviluppo della sinistra hegeliana, al socialismo, ma cogliere come attraverso Hegel, essi superino il liberalismo e il concetto astratto di libertà, riconducendolo alla sua complessità e alle sue specifiche condizioni d'esistenza<sup>8</sup>.

L'interpretazione spaventiana di Hegel, dagli aspetti più prettamente politici a quelli che sembrano di pertinenza del puro pensiero, si oppone dunque a quelle letture che tendono a ridurre Hegel a un apologeta dello stato di cose presenti: la dialettica di Spaventa è il «movimento spontaneo di un principio che ritorna continuamente in sé medesimo e si compie e si realizza

---

<sup>4</sup> 127. Citazioni tratte da B. Spaventa, *Studi sopra la filosofia di Hegel*, in Id., *Unificazione nazionale ed egemonia culturale*, a cura di G. Vacca, Laterza, Bari 1969.

<sup>5</sup> 129.

<sup>6</sup> 130.

<sup>7</sup> 188.

<sup>8</sup> Si vedano però anche, al fine di precisare senso e misura di questo superamento, le pagine che D. Ragazzoni nel suo contributo dedica alle teorie dello Stato di Bertrando e di Silvio Spaventa e alla comune polemica nei confronti dello “Stato” neutro (alla garanzia dello Stato da riscontrarsi nello “spirito del popolo e della nazione”, in Bertrando; nella dimensione concreta dell'amministrazione, in Silvio), richiamandosi in particolare alle considerazioni di F. Tessitore (218-222).

in ogni sua forma successiva, ossia, come si esprime lo stesso Hegel, *diviene*: tal che può dirsi brevemente, che non è *fatto*, ma si *fa*<sup>9</sup>.

Torneremo a Spaventa per affrontare il discorso relativo alla celebre teoria della circolazione del pensiero. Un discorso diverso, per quanto riguarda l'eredità hegeliana, deve essere svolto in relazione all'opera di Francesco De Sanctis.

Il saggio di Anya Ciccone pone – diversamente dalla consolidata interpretazione di derivazione crociana – l'estetica desanctisiana in continuità con la lezione di Francesco Paolo Bozzelli, con ciò rintracciando una linea di continuità tra l'intellettualità napoletana degli anni '40 e i protagonisti del decennio murattiano. Alla polemica sull'arte tragica con cui il Bozzelli rispondeva ai fratelli Schlegel, si lega secondo l'autrice del saggio, la tematizzazione della "situazione": in Bozzelli come in De Sanctis, la "situazione" si struttura attorno alle mutevoli relazioni dell'umanità nei confronti della natura e la modernità segna la sua rottura rispetto all'antichità nella misura in cui il problema non si accontenta di una soluzione trascendente, ma ritiene che la libertà sia da conquistare nell'immanenza dei rapporti reali. Ancor più, la polemica che da Bozzelli a De Sanctis contrappone l'intellettualità napoletana ad altre intellettualità europee nell'epoca della Restaurazione riguarda la nozione di "carattere nazionale". La prospettiva attraverso la quale intellettuali come Madame de Staël o Schlegel lessero la storia culturale europea, in contrapposizione all'universalismo imperiale napoleonico, fu tutta volta a un'essenzializzazione del "carattere nazionale". De Sanctis tenne ferma una netta opposizione a tale piattaforma restauratrice: egli ebbe «difficoltà a porre la nazione come un tutto integrato, e [fu] altrettanto scettico circa le possibilità di pensare la nazione come un'unità sovrana, come sarebbe una persona»<sup>10</sup>. Criticando l'essenzializzazione della natura umana a opera di Staël e la comunità armonica di Schlegel, De Sanctis – sottolinea Ciccone – mostrava come "natura umana" e "carattere nazionale" fossero attributi storicamente determinati, come l'armonia e la costruzione di un concetto universale di uomo fossero un risultato e non una supposizione metafisica.

Essenza e forma non sono dunque collocate in una trascendenza metafisica, ma storicizzate. De Sanctis muove da Schlegel a Hegel – attraverso Bozzelli – e, sul terreno di Hegel, oltre Hegel: di qui le note critiche sull'apriorismo hegeliano che caratterizzeranno la produzione desanctisiana a partire dai corsi di Zurigo (1856-1860). La lezione che De Sanctis trarrà da Hegel e resterà costante nella sua produzione, come dimostrato dal saggio di Emiliano Alessandrini, è in ogni caso costituita dall'unità di realtà e vita come unità di Interno ed Esterno, di intensità ed estensione.

Il saggio di Alessandrini focalizza la sua attenzione sulla *Storia della Letteratura Italiana* (1870-1871). Sgombrando il campo da numerosi luoghi comuni che la critica degli ultimi decenni ha fatto sorgere intorno all'opera di De Sanctis, Alessandrini evidenzia come essa, ben lungi dal costituire una storia letteraria appiattita sulla storia etico-politica (vuoi nella forma del biografismo, vuoi nella forma di un giudizio storico che come tale fagocita il contenuto di verità poetica delle opere) costituisca una *lezione viva* cui la critica tuttora può fruttuosamente rivolgersi. De Sanctis, secondo Alessandrini, tien fermo il principio hegeliano secondo il quale «l'opera si carica (...) di uno spirito e di una vita che possono mostrare senz'altro connessioni con quelli dell'artista che l'ha generata, ma che nondimeno, rispetto agli ultimi hanno una certa autonomia. Valutare i primi sulla base dei secondi equivale a rinunciare alla comprensione

---

<sup>9</sup> B. Spaventa, *Studi sopra la filosofia di Hegel*, cit. 143.

<sup>10</sup> 104, trad. mia.

dell'opera»<sup>11</sup>. Ciò che De Sanctis contesta, lo si trae da questo come dal saggio di Anya Ciccone, è una pretesa astoricità delle forme: ben lungi dall'essere «malattia storica», qui il punto di vista desanctisiano permette di considerare ciò che è relativamente autonomo senza per questo ipostatizzarlo. È su questa base che Alessandrini propone, in luogo delle volgarizzazioni liquidatorie dell'«antidesanctisismo di ritorno»<sup>12</sup>, una corretta interpretazione e rivalutazione del «diagramma De Sanctis». Tale «diagramma» dovrebbe essere volto a misurare, per così dire, la «quantità» di anima, su un asse, e di mondo, sull'altro asse. De Sanctis insiste sempre sul rapporto tra arte e vita e procede alla «misurazione del valore della prima sulla base della quantità in essa presente della seconda, concepita questa sempre come unità di Interno ed Esterno, di intensità ed estensione»<sup>13</sup>.

La complessa dinamica di ricezione e rielaborazione dell'hegelismo precedentemente illustrata rende possibile un'interpretazione meno canonica anche della *vexata quaestio* relativa alla teoria spaventiana della circolazione del pensiero e al carattere nazionale della filosofia italiana. A tale questione sono dedicati i tre saggi di Claverini, Catalano e Salina, felicemente collocati al termine del volume. Se i primi due problematizzano, attraverso il confronto con le interpretazioni di Gentile, Garin ed Esposito, la prospettiva di Bertrando Spaventa, lo scritto di Salina propone un'interpretazione della teoria della verità di Spaventa che tende a confermare la pretesa di assolutezza<sup>14</sup> del suo sistema filosofico e, conseguentemente, della ricostruzione spaventiana del pensiero moderno. È in questo senso che dovrebbero essere lette, secondo tale prospettiva, nozioni come quella di «precorritore»: l'insistenza di Spaventa sulla specificità dell'«ingegno precorritore» italiano risulta giustificata solo nella misura in cui ciò che si trae dal passato (dalla filosofia italiana del Rinascimento, come dal cartesianesimo o dall'empirismo inglese) è considerato come posizione intermedia di un percorso che non poteva che giungere necessariamente all'idealismo hegeliano e, più prossimamente, alla posizione di Spaventa stesso. Le varie filosofie sono dunque intese come «momenti necessari di un processo», e però necessariamente da superare alla luce di una posizione più alta. La problematizzazione dell'impianto spaventiano che Claverini e Catalano compiono nei loro saggi, se da un lato concede ai critici della teoria della circolarità l'insostenibilità di alcune categorie, al tempo stesso permette un ripensamento complessivo della prospettiva spaventiana. Categorie come quella di precorritore, ammettono Claverini e Catalano, finiscono per dissolvere il precursore nel percorso (Garin, citato da

---

<sup>11</sup> 155-156.

<sup>12</sup> Un'espressione di Nino Borsellino, tratta da «Paradigmi e periodizzazioni: la «Storia» desanctisiana e le prospettive della storiografia contemporanea», in AA.VV., *Francesco De Sanctis. Recenti ricerche*, Quattroventi, Urbino 1989, p. 99 e qui citata a p. 152.

<sup>13</sup> 169.

<sup>14</sup> Si tratta di un'assolutezza intesa in senso hegeliano e non come definitività. Catalano cita a questo proposito un luogo di Gentile che ci pare illumini un'interpretazione della teoria della circolazione e della sistemazione spaventiana della filosofia moderna intesa secondo i termini relativo-assoluto, momento-risultato: «in questo libro di Spaventa (...) se si cancellassero i nomi de' vari filosofi menzionati, e si considerassero le rispettive posizioni progressive come ipotetiche, si avrebbe, anche nella forma, un'opera filosofica libera di ogni carattere storico» (G. Gentile, *Bertrando Spaventa*, a cura di V. A. Bellezza, Le Lettere, Firenze 2001, p. 402). Catalano sottolinea come una tale interpretazione non solo tenda a rendere giustificate le critiche all'impianto spaventiano (come quella di Roberto Esposito) che ne contestano le forzature (conseguenza di una prospettiva universalistica presupposta), ma anche a impedire «di cogliere il senso profondo di un testo singolare come *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, che resta inscindibile dalla sua «ragione compositiva» (269).

Claverini, aveva così criticato il paradigma spaventiano: «un pensatore nostrano valeva non tanto per quello che aveva detto di proprio, di storicamente individuato in una situazione nazionale, ma per quello che aveva imperfettamente anticipato, volta a volta, di Cartesio, di Locke, di Spinoza, di Kant, di Hegel»<sup>15</sup>). A ciò vanno aggiunte le mancanze, i vuoti da cui è affetta la ricostruzione spaventiana, che, secondo i suoi critici – aspetto che troviamo in tutti e tre i saggi finali – nella misura in cui mette capo a una concezione unitaria dello sviluppo della filosofia moderna, tende a espellere dal canone quanto alla luce del risultato appare come accidentale (cosicché ciascuno può lamentare le assenze che più gli stanno a cuore, illuministi, eretici o spiritualisti).

In una prospettiva come quella tradizionale queste obiezioni hanno ragione di apparire giustificate; se invece si sottolinea, come fa Sophia Catalano nel suo saggio (coerentemente con l'impostazione complessiva che ispira il volume), l'aspirazione transnazionale del tentativo spaventiano, allora se ne possono in certo senso giustificare i mezzi impiegati.

Se Pasquale Villari aveva scritto nel 1850 che «fare intendere Hegel all'Italia vorrebbe dire rigenerare l'Italia», Spaventa si impegnò a trarre dalla tradizione italiana le forze necessarie alla sua rigenerazione e a quell'intendimento. La teoria della circolazione merita dunque d'esser letta non come un'apologia sciovinistica del genio precorritore italico, bensì come una riconduzione del pensiero italiano allo sfondo europeo.

Nella *Prefazione a Logica e metafisica*, ricordando i giorni dell'esilio torinese, Spaventa così ricostruì la genesi di questo suo orientamento: «Sin d'allora, scontento com'era dello stato presente della vita, e specialmente della filosofia, in Italia, 1° mi proponevo di ripigliare il filo della nostra tradizione del secolo XVI; giacché 2° abborriva la importazione, estrinseca e indifferente, delle idee e della filosofia di altri popoli, come si fa delle merci; e nondimeno, 3° non ammettevo che si potesse ripigliare quella tradizione, alla lettera, dal punto in cui era stata interrotta presso di noi, senza tener conto del suo progresso in altre contrade; bisognava anzi ricominciare davvero dal punto a cui è arrivato lo spirito europeo»<sup>16</sup>.

In questa ricostruzione si può certo contestare l'idea secondo la quale nella tradizione della filosofia italiana vi siano dei “buchi”, si possono contestare i criteri della selezione così come l'approdo, con la precisazione però che dal punto a cui era arrivato lo spirito europeo, ossia dall'hegelismo, si doveva ricominciare, e dunque esso stesso costituiva tappa e non termine (come anche alcune pagine del saggio di Salina sottolineano)<sup>17</sup>).

Quel che occorre ancora una volta mettere in evidenza, è la peculiarità dell'hegelismo di cui parliamo: si trattava, scrive Catalano, di «una lettura personale dell'hegelismo che ne valorizzava il richiamo fondamentale ad un principio che è costantemente in divenire, che è in sé stesso sviluppo e, per questo motivo, intrinsecamente storico. L'hegelismo forniva a Spaventa la prova che la filosofia, pur avendo a che fare con la verità oggettiva, non può prescindere dall'influenza della mente nella quale ha preso forma e dallo spirito del tempo e del popolo che ne hanno accompagnato lo sviluppo. In quanto espressione più alta dello spirito del popolo, la filosofia, infatti, rappresenta il luogo privilegiato in cui esso realizza la piena conoscenza di sé»<sup>18</sup>

---

<sup>15</sup> E. Garin, *Storia della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 1947, 1978<sup>3</sup>, pp. 12-13, qui citato a p. 244.

<sup>16</sup> B. Spaventa, *Opere*, a cura di F. Valagussa Bompiani, Milano 2009, pp. 1782-1784

<sup>17</sup> Cfr. 283-285, 291.

<sup>18</sup> 270.

La creatività di questa ricezione, come quella dell'intero movimento dell'hegelismo napoletano, sarebbe impensabile senza il confronto con le peculiari tradizioni di pensiero che i napoletani, in qualche modo, ereditavano<sup>19</sup>.

È da questa altezza che si può osservare il movimento hegeliano napoletano, così diversificato nelle sue espressioni, in chiave unitaria. «Al di là dei limiti evidenti dell'impostazione teorica e storiografica del suo lavoro – aggiunge Catalano – Spaventa continua a suggerirci di guardare a tutte le grandi e piccole 'circolazioni' del pensiero che la storia ha conosciuto e che si collegano a più o meno espliciti processi di traduzione culturale»<sup>20</sup>. Non trapianto, ma traduzione: è così che va letta, a parere di Catalano, la proposta che innerva la teoria spaventiana della circolazione e anche la sua durevole fecondità.

«Nei filosofi, ne' veri filosofi – aveva detto Spaventa – ci è sempre qualcosa sotto, che è più di loro medesimi, e di cui essi non hanno coscienza; e questo è il germe di una nuova vita. Ripetere macchinalmente i filosofi, è soffocare questo germe»<sup>21</sup>.

*Salvatore Favenza*

---

<sup>19</sup> Si pensi, a questo proposito, alla ripresa spaventiana di Vico, che «rispecchia la popolarità di quest'ultimo nel panorama dell'Ottocento, che, secondo molti studiosi, constitui un nodo centrale non solo della cosiddetta "riscoperta" ottocentesca dell'illuminismo europeo, ma anche della sua frequente associazione con l'hegelismo», come sottolinea De Arcangelis (62). Qui è opportuno riferirsi, suggerisce l'autore, a una tradizione di studi che attraversa il neoidealismo (che, di norma, ha letto Vico con Hegel) e, in contrasto con essa, alla scuola napoletana di Pietro Piovani (il cui sforzo è stato invece volto alla lettura di Vico *senza Hegel* e alla ricerca di uno storicismo critico e problematico, alternativo allo storicismo assoluto della linea "hegeliana").

<sup>20</sup> 274.

<sup>21</sup> B. Spaventa, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea (1861-1862)*, citato qui a p. 234, ora in Id., *Opere*, cit.