

Domenico Losurdo e il realismo hegeliano dei fratelli Spaventa

Piergiorgio Della Pelle (Università di Chieti-Pescara)

In his studies Domenico Losurdo develops an interpretation of the realistic Hegel by Bertrando and Silvio Spaventa, on the basis of Gramsci's traces, by means of an analysis of the topics of freedom and the universality of the well-being. This reading finds in the Spaventa's thought a new idea of the State understood not only as a simple protection of citizens' interests, but in terms of a full realization of the merely declared rights.

Silvio and Bertrando Spaventa; Hegel; State; Losurdo

1. Losurdo, Hegel e i fratelli Spaventa

Gli studi di Domenico Losurdo sul pensiero filosofico e politico contemporaneo hanno senza dubbio avuto il merito di offrire, non tanto una antologia strutturata delle tendenze esegetiche succedutesi nel corso degli anni, ma di fornire paradigmi organici e definiti, quali strumenti ermeneutici per comprendere la realtà sociale, politica e culturale in cui quelle tendenze sono immerse. Canoni interpretativi come: democrazia e bonapartismo¹, universalismo ed etnocentrismo², marxismo occidentale e marxismo occidentale³, o indagini concettuali, come quelle su libertà⁴, liberalismo⁵, lotta di classe⁶, etc., oppure l'analisi critica di passaggi centrali per il pensiero contemporaneo, in particolare connessione al pensiero hegeliano⁷, e così via, hanno contribuito a determinare concetti e funzioni delle categorie del reale, finalizzati alla analisi critica dei fenomeni filosofici, sociali e politici.

¹ LOSURDO 1993a.

² LOSURDO 2000.

³ LOSURDO 1993b; ID., 1999; ID., 2003; ID., 2017a; ID., 2017b.

⁴ LOSURDO 1988; LOSURDO 1992.

⁵ LOSURDO 2005.

⁶ LOSURDO 2013.

⁷ Tra i molti luoghi non ancora citati, si vedano ad es.: LOSURDO 1983; ID., 1987; ID., 1997a; ID., 1997b; ID., 2001; ID., 2021.

In questa significativa e consistente opera di produzione e di pensiero, la prospettiva di un Hegel realista, in cui pensiero e realtà coincidono nella concretezza storica dell'universale e nell'universalità storica del concreto, è l'asse attorno al quale ruota l'intera definizione della eredità di Hegel, intesa sia nel senso di quanto ereditato dal passato, sia di quanto lasciato in eredità per il futuro.

Nell'ambito di questi studi è significativa l'attenzione rivolta da Losurdo ai fratelli Spaventa. Bertrando, primo lettore di Hegel in Italia, è anche primo interprete convinto della necessità di intendere e difendere l'interpretazione del pensiero hegeliano in senso realistico, in un senso visibile anche in Silvio nella teoria dello Stato inteso come Stato etico, che solo realizza l'interesse e il benessere collettivi. In ciò, è fondamentale tener sempre presente che lo Stato di cui gli Spaventa parlano non è quello ideale, ma è lo Stato che stanno contribuendo a realizzare concretamente in Italia, nella prospettiva di una unità nazionale, attraverso nuove idee, leggi e ordinamenti.

Tuttavia, l'apporto del pensiero dei fratelli Spaventa al Risorgimento non è soltanto legato alle vicende politiche italiane, ma si inserisce all'interno di quel rinnovamento avviato da Hegel in area germanica, che, vedendo la sua prima spinta politica emotiva nella Rivoluzione francese, aveva preso a circolare negli Stati europei in attesa di quel compimento delle idee del 1789 e dei diritti dichiarati in tale contesto. In questo senso, i successivi moti, rivolgimenti e istanze restauratrici della prima metà dell'Ottocento europeo, sono stati il tentativo di superare la forma statale moderna, alla ricerca di un compimento dei diritti dichiarati dallo Stato nell'individuo, anche attraverso la stesura e la concessione delle varie carte costituenti.

In questo quadro, Losurdo sviluppa una lettura dello Hegel realista di Bertrando e di Silvio, portando a compimento istanze gramsciane, per mezzo di una analisi dei temi della libertà e dell'universalità del benessere che riconosce anzitutto la necessità di affermazione del valore dell'individuo e della eguaglianza nella realizzazione dei diritti nello Stato⁸.

Questa indicazione, che nella parabola degli Spaventa è al contempo – in maniera inscindibile – teorica e politica, è riscontrabile nel pensiero di Bertrando sin da prima della Unità d'Italia, a partire dagli anni '50,

⁸ Si farà in questa sede particolare riferimento a LOSURDO 1997a.

allorché l'idea di una prospettiva statale nuova, rispetto al modello venuto fuori dalla Rivoluzione francese, è presentata come un necessario superamento della fase persistentemente bellicistica e conflittuale propria dei governi della prima metà dell'Ottocento. Come scrive il filosofo abruzzese in *Le Utopie*: «noi sappiamo pur troppo che rimane a fare una guerra grande e terribile, quale è quella della nazionalità e della libertà dei popoli oppressi; e quando noi la consideriamo generalmente come ingiusta, intendiamo vituperar quella che i governi hanno fatto sino ad ora, pretesendo il bene dei popoli e mirando solamente all'utilità propria. La guerra non sarà più combattuta tra popolo e popolo, ma contro i governi oppressori, e sarà l'ultima che desolerà la terra»⁹.

Tale prospettiva di un'unione tra i popoli che, sin da subito, prefigura l'esigenza di comprendere il valore in più costituito hegelianamente da un'unione del molteplice che non sia mera somma delle unità componenti, si riscontra vieppiù nella idea hegeliana della realizzazione dell'individuo nello Stato che è, al contempo, compimento dello Stato nell'individuo. Idea più volte ripresa e sviluppata poi dal Bertrando degli anni '60 che assume la prospettiva hegeliana in maniera puntuale, sia negli studi sull'etica e sul diritto nella direzione di una nuova idea dello Stato, sia nel pensare lo Stato stesso nel suo rapporto dialogico con il valore dell'individualità personale o collettiva¹⁰. Difatti, nella impostazione spaventiana, occorre preservare e affermare sia il valore della individualità personale dell'uomo, sia quello della personalità individuale dello Stato. Tale visione si colloca qui nel contesto di una necessaria ricerca che oltrepassi i perduranti scontri tra gli Stati nazionali, per addivenire a un modello statale stabile per una unità nazionale appena raggiunta.

Secondo l'interpretazione di Losurdo, l'approccio realistico hegeliano sarebbe altrettanto riscontrabile nella visione politica e nella impostazione teorica statale di Silvio, che, negli anni seguenti l'Unità d'Italia, prospetta e concepisce una nuova relazione tra Stato e individuo. Questo

⁹ B. SPAVENTA 1851d, p. 89.

¹⁰ Come scrive Bertrando in *Della nazionalità nella filosofia* (1860), «nazionalità non significa più esclusione o assorbimento delle altre nazioni, ma l'autonomia d'un popolo nella vita comune de' popoli; come la personalità dell'individuo consiste nel conservare la propria autonomia nella comunità dello Stato». B. SPAVENTA 1860b, p. 1180.

aspetto appare ben visibile, ad esempio, in uno dei suoi passaggi più celebri del suo discorso di Bergamo (1880): «una società democratica, in cui avete proclamato l'uguaglianza giuridica di tutti innanzi alla legge, ha delle esigenze, che impongono allo Stato un numero sempre maggiore di servigi e di uffizi, aventi per scopo di procurare condizioni e mezzi, per cui ciascun individuo possa con l'attività propria conquistarsi uno stato, che sia in qualche corrispondenza con la sua uguaglianza di diritto»¹¹. In tal senso, Silvio mostrerebbe l'esigenza di una nuova statalità dinnanzi alla idea prevalente di "Stato minimo" che si era imposta da dopo la Rivoluzione francese in poi. Il ruolo del nuovo Stato deve essere così un ruolo attivo nella realizzazione dei diritti degli individui, non limitato alla loro mera dichiarazione.

2. Oltre lo "Stato minimo"

A questo punto pare interessante evidenziare come Losurdo pur inserendo dal punto di vista storico-filosofico il pensiero degli Spaventa in una dimensione politica e culturale europea, immersa nell'*humus* realistico, dubita che possa essere una operazione lecita leggere il loro pensiero in prossimità di quello dei cosiddetti giovani hegeliani. «In Germania – scrive Losurdo – i giovani hegeliani cercano di trasformare in una sorta di filosofia dell'azione il sistema del loro maestro, cui rimproverano di aver annegato nella contemplazione dell'oggettività del processo storico la tensione attivistica per la trasformazione del reale», mentre da parte di Bertrando «viene ribadita la tesi di Hegel secondo cui la filosofia è comprensione del proprio tempo, non profezia di un "avvenire del genere umano" avvolto dall'"oscurità" [...]. Ai giovani hegeliani viene soprattutto contrapposta una diversa teoria del processo storico, che non è più il risultato di una incontaminata progettazione da parte del soggetto, ma rinvia anche ad un "movimento reale dell'essere"». Sicché a differenza dei giovani hegeliani «più che all'attivismo di Fichte, la teoria della rivoluzione in Spaventa rinvia alla dialettica oggettiva di Hegel»¹². Questa perplessità pare acquisire sostanza, in particolare, alla luce della centralità

¹¹ S. SPAVENTA 1913, p. 556.

¹² LOSURDO 1997a, pp. 59-60.

del passaggio storico del 1848 in Italia ed Europa e della conseguente reazione allo stesso, visibile – ad esempio – nelle politiche di Carlo Luigi Napoleone e di Bismarck. Tanto che, se l'analisi losurdiana, da un lato, colloca alcuni elementi centrali nel pensiero spaventiano in una cornice più ampia dal punto di vista filosofico e bibliografico, dall'altro, mantiene ferma la dimensione storica e politica del pensiero dei due abruzzesi.

Non soffermando l'attenzione, in questa sede, sulla questione della circolazione del pensiero europeo¹³, è interessante osservare quanto Losurdo evidenzia come, al cosiddetto modello di Stato all'epoca prevalente, la cui crisi – ancor più dopo il 1848 – è quella del modello rivoluzionario in quanto rivoluzionario di per sé, ovvero quella di uno Stato immobilizzato da continui rivolgimenti governativi e istituzionali, che si interroga sul «come uscire dalla rivoluzione»¹⁴, si contrapponga – nei fatti – quello che sarebbe il modello statale hegeliano concepito dagli Spaventa, in significativa controtendenza rispetto a quello liberale prevalente che, come accennato, sosteneva l'idea di uno “Stato minimo”, ove allo Stato è attribuita la mera funzione di tutela degli interessi particolari dei cittadini.

Il fallimento di questo diffuso modello statale si era fatto ancor più evidente agli occhi dei due fratelli abruzzesi, e dei molti che avevano creduto alla possibilità di una prospettiva democratica, certamente quando, in Francia, nel dicembre del 1851 il colpo di Stato di Luigi Napoleone Bonaparte inizia a far crollare le aspettative rivoluzionarie europee riposte nella Seconda Repubblica francese. Come ha rilevato in proposito Losurdo: «Per quanto riguarda in ogni caso la filosofia della storia, possiamo misurare la distanza che ormai separa il protagonista del colpo di Stato del 2 dicembre 1851, alla ricerca di un regime politico disposto a riconoscere i meriti superiori dei “geni trascendenti” (Napoléon III, 1861, vol. I, p. 382), dalla Rivoluzione francese, la quale non a caso era stata messa in stato di accusa dalla pubblicistica conservatrice e reazionaria in quanto ispirata all'odio nei confronti del “genio” e dalla mancanza di “rispetto per le grandi personalità” (Gentz, 1837, p. 34)»¹⁵.

La medesima attività pubblicistica di Bertrando con la rivista democratica «Il Progresso» di Torino, si interrompe alla fine dell'anno con la

¹³ Sia consentito rinviare a DELLA PELLE 2022.

¹⁴ LOSURDO 1993a, pp. 93-97.

¹⁵ *Ivi*, p. 68.

chiusura della stessa¹⁶, mentre per Silvio inizia il lungo processo che lo vedrà – come noto – prima condannato a morte e poi costretto all’ergastolo nelle carceri borboniche di Santo Stefano, prima dell’esilio del 1859. In un certo senso è come se l’esperienza diretta degli effetti del 1848 per Silvio e Bertrando abbia significato, da un lato, la presa di coscienza dei limiti del modello statale del tempo, dall’altro, la necessità di una organizzazione politica non meramente rivoluzionaria, ma teoreticamente e normativamente strutturata cui ancorare una nuova prospettiva statale.

Nella nuova concezione degli Spaventa, per dirla con Losurdo, è riconosciuta dunque una visione nuova, che supera il «sostanzialismo antico»¹⁷ per il quale «lo Stato è tutto e l’individuo è niente»¹⁸. Da un lato, come osserva Bertrando, il valore dell’individuo deve essere conosciuto e riconosciuto, dall’altro, e qui si inserisce la lezione di Silvio, il nuovo modello di Stato non si può limitare a sostenere riconoscendo (negativamente) l’eguaglianza dei diritti dinanzi alla legge (sulla scorta del vecchio modello statale), ma deve realizzarla intervenendo (positivamente)¹⁹.

3. *Ateismo politico e panteismo politico*

Losurdo fonda il cuore della propria interpretazione anzitutto sugli *Studi sull’etica di Hegel* di Bertrando del 1869, come noto tra i suoi pochi testi pubblicati in vita, che offrono certamente una lettura organica e completa della funzione e del ruolo dello Stato in controtendenza – come anticipato – rispetto al periodo storico e non dissonante da alcuni nodi teorici portati avanti dallo sviluppo o dalle derivazioni dello hegelismo.

¹⁶ Oltre a rinviare alla ricostruzione di CUBEDDU 1988 (pp. 46-93), dal punto di vista storico, se, da un lato, è corretto richiamare il colpo di Stato bonapartista del 2 dicembre, dall’altro, è altrettanto utile far presente che la Rivista, fondata da Agostino Depretis il 7 novembre del 1850 e diretta da Cesare Correnti, viveva – come altre al tempo – una situazione debitoria piuttosto significativa; v. DELLA PERUTA 2011, pp. 71-72.

¹⁷ LOSURDO 1997a, p. 113.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ V. *infra* p. 221-222.

Nella sua disamina, Losurdo fa così riferimento, ad esempio, alle tendenze socialistiche tedesche della Germania del *Vormärz*, che teorizzano l'intervento dello Stato nell'economia, nel solco della *Sittlichkeit*²⁰, oppure alla critica di Lassalle alla identificazione tra Stato e società civile²¹, o,

²⁰ Sul ruolo dello hegelismo nella Germania del *Vormärz*, sia da parte della «sinistra», sia della «destra», Losurdo ha più volte portato l'attenzione a quella operazione di politicizzazione di «vasti strati intellettuali e ampi settori della borghesia» (p. 791). «Nel *Vormärz*» è evidente che «l'hegelismo sia la filosofia, l'ideologia che guidava il movimento liberale e democratico», qui «la filosofia hegeliana viene vista come testimonianza stessa dell'impegno politico» (p. 792). LOSURDO 1982, pp. 790-793. Inoltre, cfr. LOSURDO 1997a, p. 106.

²¹ Lassalle avverserebbe quella idea borghese che «annulla lo Stato, il momento politico, riducendolo alla "società civile degli interessi egoistici"». LOSURDO 1983, p. 317. Questa lettura di Losurdo, così come l'intera visione critica che più avanti in questo lavoro sarà svolta, pare in misura significativa debitrice della analisi gramsciana contenuta nel Quaderno 26 (XII) § 6, nella quale si sviluppa la critica a quello «Stato "*veilleur de nuit*"» individuato da Lassalle e che rappresenta «uno Stato le cui funzioni sono limitate alla tutela dell'ordine pubblico e del rispetto delle leggi. [...] in questa forma di regime (che poi non è mai esistito altro che, come ipotesi-limite, sulla carta) la direzione dello sviluppo storico appartiene alle forze private, alla società civile, che è anch'essa "Stato", anzi è lo Stato stesso». Prospettiva contrapposta a quella dello «"Stato etico" o lo "Stato interventorista" [...]», che Gramsci ritiene prossimi ma mantiene distinti; poiché «ci sono differenze tra una e l'altra espressione: il concetto di Stato etico è di origine filosofica e intellettuale (propria degli intellettuali: Hegel) e in verità potrebbe essere congiunta con quella di "Stato - *veilleur de nuit*", poiché si riferisce piuttosto all'attività, autonoma, educativa, e morale dello Stato laico in contrapposto al cosmopolitismo e all'ingerenza dell'organizzazione religioso-ecclesiastica come residuo medioevale; il concetto di Stato interventorista è di origine economica ed è connesso, da una parte, alle correnti protezionistiche o di nazionalismo economico e, dall'altra, al tentativo di far assumere a un personale statale determinato, di origine terriera e feudale, la "protezione" delle classi lavoratrici contro gli eccessi del capitalismo (politica di Bismarck e Disraeli)». GRAMSCI 1975, Q 26 (XII), § 6 p. 2302.

Lassalle, in sostanza, critica l'idea borghese della funzionalità statale: «il se bonne exclusivement pour elle à protéger la liberté personnelle de l'individu et sa propriété. C'est là [...] une idée de *veilleur de nuit*, la bourgeoisie se fait de l'État l'idée que peut s'en faire un *veilleur de nuit*, dont toute la fonction est d'empêcher le vol et l'effraction. [...] Si la bourgeoisie voulait être conséquente

ancora, in area extra germanica, alla impostazione liberale di Thomas Hill Green, criticato poi da von Hayek²², che avrebbe recuperato da Hegel quella distinzione tra libertà positive e libertà negative, sviluppando, così, in senso critico nei confronti del liberismo, l'idea della libertà intesa in senso positivo, negazione di quella «libertà di contratto» teorizzata dai liberisti inglesi, per la quale il potere politico non deve “interferire” in alcun modo nella dimensione degli affari privati²³. Pare così evidente che il comune denominatore dello sviluppo di queste suggestioni hegeliane sia elaborato da Losurdo per mostrare un argine alla idea antistatalista liberistica, consolidatasi in molti Stati d'Europa in reazione ai sommovimenti del 1848, alla quale egli oppone, attraverso la lettura realistica spaventiana, l'idea di uno Stato-tutto.

Tesi che appare ancor più convincente se si prende in considerazione il percorso di lettura di Bertrando, che già nelle *False accuse contro l'hegelismo* del 1851 difendeva Hegel sottolineando quanto la sua prospettiva «non annienta la libertà individuale, [...] anzi la eleva più che non fanno coloro che la han sempre sulle labbra»²⁴. Riferendosi alle letture di Michelet in area tedesca e a quelle di Rosmini e Gioberti²⁵ in Italia, Bertrando respinge così le accuse di panteismo mosse al pensiero di Hegel, interpretando in maniera chiara lo stacco dal formalismo di Kant e

jusqu'au bout, il lui faudrait avouer que dans son idée, s'il n'y avait ni filous ni voleurs, l'État serait complètement inutile». LASSALLE 1903, p. 54.

²² Von Hayek rimprovera a Hill Green di aver «popolarizzato» questi due concetti di libertà (*liberty*) positiva e negativa, v. VON HAYEK 2011, p. 69.

²³ «Green teorizza una “libertà in senso positivo” proprio nel corso della polemica contro i liberisti del suo tempo, impegnati a condannare la regolamentazione statale dell'orario di lavoro nelle fabbriche, o del lavoro delle donne e dei bambini, in nome della “libertà di contratto” e di una libertà intesa esclusivamente come non-interferenza del potere politico nella sfera privata. [...]. Riecheggiando il *pathos* universalistico che abbiamo visto risuonare in Hegel, e nella filosofia classica tedesca in genere, e in polemica coi liberisti o neoliberalisti del suo tempo, Green sottolinea che “non è valido alcun contratto nel quale persone umane, con o senza il proprio consenso, vengono trattate come merci”». LOSURDO 1992, p. 691.

²⁴ B. SPAVENTA 1851c, p. 2374.

²⁵ Per un confronto si veda MUSTÉ 2018, pp. 123-145.

iniziando a prendere in considerazione, come chiave esegetica della questione della mediazione, la prospettiva di Bruno²⁶.

Nel ravvisare il superamento hegeliano dell'idea di libertà propria della morale normativa kantiana, l'abruzzese scrive: «Hegel distingue nella libertà una doppia determinazione: da una parte il contenuto, ossia la libertà obbiettiva, la legge, la ragione, l'imperativo categorico di Kant: dall'altra la forma, nella quale il subietto (l'individuo) ha coscienza di sé come attività particolare»²⁷. Ammettendo la sola determinazione della libertà come semplice contenuto, declinata nei termini della volontà come arbitrio e tipica dello stato naturale «non vi sarebbe altro diritto che la forza», mentre, intendendo la libertà nella sola prospettiva formale, l'individuo si distinguerebbe dagli animali «per la sola forma della mano», sarebbe dunque «l'essere puramente sensibile»²⁸. Essendo invece presenti in Hegel entrambe le accezioni, per Bertrando «il diritto consiste nella ragione, in ciò che egli chiama libertà, o volontà obbiettiva, cui la collezione delle volontà particolari possono esprimere più o meno imperfettamente, non mai costituire»²⁹. Nel leggere così, di conseguenza, lo Stato come «un essere sostanziale, il quale è giunto alla coscienza di sé come spirito sviluppato in un “tutto organico”», l'analisi spaventiana mette in guardia dall'intendere questo “tutto organico” come un mero aggregato, «una semplice collazione»³⁰. In tal senso, il panteismo di cui sarebbe accusato lo hegelismo non potrebbe mai intendere lo spirito nella sua universalità ed assolutezza come mera collezione delle individualità

²⁶ Come ha evidenziato de Giovanni: «La mediazione scoperta per la prima volta da Bruno permetteva di estendere il discorso, oltre la natura, al mondo dello Stato, perché tutto è mediazione per poter esistere. Spaventa combatté ogni immediatismo. E così egli poté scrivere che l'Età nuova, l'età della mediazione, fa entrare anche nello Stato “il divino”, una idea ormai matura per penetrare al suo interno, come sua autocoscienza, dopo che la Chiesa si era impadronita di quel divino, mettendolo e isolandolo nel recinto del sacro. Ora lo scenario iniziava a mutare». DE GIOVANNI 2018, p. 87.

²⁷ B. SPAVENTA 1851c, p. 2374.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ B. SPAVENTA 1851c, p. 2375.

³⁰ *Ivi*, p. 2376.

del mondo, «ma è uno e semplicissimo e nondimeno in ciascun individuo»³¹.

Come osserva Losurdo prendendo a riferimento gli scritti spaventiani che saranno poi noti come *La politica dei gesuiti nel secolo XVI e XIX* (pubblicati prima con altro titolo a più uscite sul «Cimento» e sul «Piemonte» nel biennio 1854-1855)³², ma come appare già nelle risposte delle *False accuse*, sul panteismo Bertrando offre una «celebrazione sconfinata di Bruno, considerato «degno [come dirà Spaventa nel 1861] di avere un posto accanto a Prometeo e Socrate»³³.

Bertrando, nella sua lettura del pensiero contemporaneo, traccia una linea di sviluppo evolutivo e di completamento della circolazione del pensiero da Kant a Schelling, proseguendo il percorso da Schelling a Hegel³⁴. Tanto che il richiamo a Bruno e il ragionamento impostato sono completati facendo ricorso a Schelling, che appare nei fatti un modello critico per Spaventa sia dal punto di vista teoretico, sia da quello storico-eseguitico³⁵. In proposito va sicuramente rilevata, la diffusione che il *Bruno* (1802) di Schelling³⁶ aveva avuto anche in Italia con la traduzione del

³¹ *Ivi*, p. 2375.

³² B. SPAVENTA 1911.

³³ LOSURDO 1997a, p. 37. La citazione spaventiana è riferita a B. SPAVENTA 1862, p. 1261. In proposito pare essere indicativo l'*incipit* della *Lezione Quinta*, dedicata al nolano: «Bruno è il vero eroe del pensiero: l'araldo e martire della nuova e libera filosofia. Se libertà non vuol dire un facile dimenarsi nel vuoto, ma il lottare contro gli inimmi dell'universo e contro i vecchi pregiudizi, i vecchi sistemi e tutta la potenza del vecchio mondo, non vi ha filosofo più libero di Bruno. Prometeo, rapitore della immortale scintilla, fu confitto alla rupe, ma non domo. Socrate, che portò la prima luce nella oscura intimità della coscienza, bevve tranquillo il veleno, che gli posero i suoi concittadini» (*ibidem*).

³⁴ «Schelling ha continuato il pensiero di Kant, Hegel quello di Schelling», *ivi*, p. 2378.

³⁵ Sulla centralità esegetica del nolano rispetto alla analisi hegeliana di Spaventa, pare condivisibile l'osservazione di de Giovanni per la quale: «Stranamente Gentile non vede quanto Bruno sia decisivo (assai più di Campanella) per l'elaborazione del rapporto di Spaventa con Hegel che è il passaggio decisivo della sua vita filosofica». DE GIOVANNI 2018, pp. 81-82 n. 9.

³⁶ VON SCHELLING 1802.

1844, pubblicata con la prefazione di Mamiani³⁷, e la conoscenza spaventiana sia dell'opera³⁸, sia della lettura di Jacobi in cui il confronto tra Spinoza e Bruno è presente³⁹. E non pare un caso che il momento di contatto individuato da Bertrando tra Kant e Schelling sia la filosofia pratica, che in fin dei conti è il medesimo punto di congiunzione tra Schelling e Hegel, e non è affatto indifferente che Bertrando inizi ad entrare nel tema della filosofia pratica all'avvio dei suoi studi dei primi anni Cinquanta sul pensiero del nolano⁴⁰.

Lo hegelismo spaventiano sostiene attraverso i concetti della mediazione come negazione della immediatezza e del reale come universalità e assolutezza, la coincidenza tra interessi dell'individuo e dello Stato, stigmatizzando «[l'] equivoco per coloro che leggono gli autori con poca attenzione» per i quali «Hegel concede[rebbe] troppo poco all'individuo e molto allo Stato»⁴¹. Alla luce di questa avvertenza, Losurdo osserva come, leggendo il panteismo come «immanenza del divino nelle cose umane», Bertrando avversi quella «specie di *ateismo politico*»⁴², ovvero quel «clericismo»⁴³ per il quale il «divino» non sarebbe presente «nell'uomo,

³⁷ ID. 1844.

³⁸ «Vorrei stampare – scrive Bertrando a Mamiani – dei frammenti d'un mio lavoro [...]: il secondo contiene alcune osservazioni sulla Sua critica dell'attributo di Spinoza e sulla Sua dottrina dello spazio (Prefazione al *Bruno* di Schelling)», lettera del 13 luglio 1844, ora in B. SPAVENTA 2020, p. 79. Cfr. ID. 1856. I cosiddetti *Frammenti di storia della filosofia* sono conservati nel Fondo Spaventa della Biblioteca Nazionale di Napoli (Ms. XVI 3.5.3.c); in proposito si vedano RASCAGLIA, SAVORELLI 2000, pp. 14-16; SAVORELLI 1980, pp. 74-75.

³⁹ Come annota Bertrando, ricordando la sua stesura dei *Principii della filosofia pratica di Bruno* del 1851: «io mi apparecchiava a quel tal lavoro, che mi ero proposto di fare, studiando i tedeschi, sopra tutto Hegel, e i nostri filosofi del Risorgimento, principalmente Bruno, il quale mi conduceva a Spinoza ed a Jacobi», B. SPAVENTA 1867a, p. 1779. Si veda quanto indicato in RASCAGLIA, SAVORELLI 2000, p. 12; inoltre v. PITILLO 2018, in part. sulla incidenza del Bruno di Jacobi: pp. 223-229.

⁴⁰ Cfr. B. SPAVENTA 1867b, pp. 139-175.

⁴¹ B. SPAVENTA 1855, p. 959.

⁴² LOSURDO 1997a, pp. 124-145.

⁴³ *Ivi*, p. 38.

nelle relazioni concrete della vita e nello Stato», e così «nelle relazioni sociali» e «nelle cose umane»⁴⁴.

La difesa da parte di Bertrando dalle *false accuse* di panteismo, a ben vedere, è a sua volta un attacco a ciò che Losurdo chiama «*ateismo politico*» che è sostenuto dai gesuiti, cioè alla volontà di pensare la religione al di sopra dello Stato e non nello Stato. La prospettiva cattolica, difatti, a differenza di quella hegeliana di Spaventa, non riconoscerebbe che il «divino» è presente «nell'uomo, nelle relazioni concrete della vita e nello Stato»⁴⁵. Mantenendo la discussione nella sfera del politico, sembra evidente che, questa contrapposizione tra panteismo e ateismo avvenuta in un contesto pre-unitario, sia volta ad affermare i limiti e la forza del potere statale rispetto a quello religioso. Hegelianamente Spaventa presenta la necessità di uno Stato-tutto alla quale fa da contraltare quella cattolica del Dio-tutto. Questa seconda prospettiva, come sarà ancor più evidente dopo l'Unità d'Italia⁴⁶, è criticata da Spaventa poiché, pur non

⁴⁴ Losurdo (*ivi*, p. 37) rinvia a B. SPAVENTA 1911, p. 778 n., pp. 832 e 779; la citazione letterale è in B. SPAVENTA 1854, p. 99. Inoltre, cfr. ID. 1860a, pp. 267-269.

⁴⁵ B. SPAVENTA 1854, p. 99. Inoltre, cfr. ID. 1860a, pp. 267-269.

⁴⁶ La polemica spaventiana con il gesuita Massimo Taparelli, principale protagonista di quella «politica dei gesuiti» difesa attraverso la «Civiltà cattolica», pare essere un ottimo punto di osservazione in merito. L'atteggiamento della Chiesa conseguente i moti del 1848-1849, da un lato dovette fare i conti direttamente con la Repubblica romana che costrinse Pio IX a ritirare a Gaeta, dall'altro iniziò a dover porsi il problema politico della linea da tenere nei confronti del tema dell'Unità d'Italia. Da questo punto di vista i gesuiti della «Civiltà cattolica» negli anni '50 dell'Ottocento hanno rappresentato un argine alle politiche liberali tendenti alla unificazione nazionale italiana, coltivando e diffondendo l'idea per la quale le libertà offerte dai liberali non fossero altro che false libertà per tutti e vere libertà solo per le classi dirigenti. Secondo questa visione le carte costituzionali non avrebbero alcun valore e non rappresenterebbero niente altro che mero arbitrio in confronto al diritto di natura, unico diritto al quale lo Stato deve essere conforme nel suo rispondere alla natura umana creata da Dio.

E qui, è su questo punto – come noto – che si innesta il dibattito tra Spaventa e Taparelli sulla posizione di Suárez circa la “naturalzza” della democrazia nella società, poiché – per dirla con Bertrando – secondo il gesuita spagnolo: «La società è naturalmente (cioè nella sua *essenza*) democrazia, perché la natura è la stessa in tutti gli uomini». B. SPAVENTA 1911, p. 1633.

ammettendo alcun ruolo dello Stato nelle questioni religiose, pretenderebbe che queste siano però trattate dalle leggi dello Stato⁴⁷, che ne dovrebbero riconoscere una specialità, come è nelle richieste di quel «clericalismo» evidenziato da Losurdo⁴⁸.

Questo «*ateismo politico*» chiaramente confligge con la visione spaventiana che sia nella prospettiva filosofica, sia nella congiunta ottica del pensiero di un modello statale nuovo, tiene assieme le dimensioni dell'etica, della politica e della religione. Tale impostazione non poteva che scontrarsi con le istanze clericali avanzate già in fase pre-unitaria, che avrebbero preteso di lasciare immutati i «privilegi legali» acquisiti, ma dissonanti rispetto al criterio di eguaglianza dinnanzi al diritto⁴⁹. Ma, come anticipato, Bertrando supera questa convinzione, anche attraverso il concetto di infinito ripescato da Bruno, che, nelle sue parole, riecheggia la prospettiva hegeliana: «per Bruno Dio non è un essere morale fuori del mondo e posto non si sa dove, come un individuo capace di affetto e di passione. Dio è sulla terra, è nell'uomo. L'interesse dell'uomo è l'interesse di Dio, nel quale non vi ha altro interesse che questo. Così il finito, il determinato è un momento di Dio. Questo pensiero [...] è stato sviluppato ed ha acquistato una forma scientifica nella filosofia moderna»⁵⁰. Per questo, in linea con la lettura gramsciana dello Spaventa di Losurdo, se le cose dell'uomo sono investite della divinità, così come lo sono le relazioni sociali e quelle dello Stato, il nuovo modello non può che essere lo Stato etico, ovvero uno Stato che tiene a sé etica, politica e religione e che realizza l'eguaglianza degli interessi e del benessere degli individui negli individui, attraverso il proprio intervento nella società tutta; ovvero il

Alla luce di quanto appena tratteggiato in breve, pare lecito affermare che per Bertrando la questione semplicisticamente riassumibile nell'adagio cavouriano “libera Chiesa in libero Stato” appaia più complessa dal punto di vista teoretico, tanto che, come ha osservato Gramsci: «dalla polemica dello Spaventa appare che neanche per i liberali la religione è un affare privato in senso assoluto, ma liberalismo ha sempre più significato un metodo di governo e sempre meno una concezione del mondo e pertanto è nata la formula come formula “permanente”». GRAMSCI 1975, Q 15 (II), § 32 p. 1787.

⁴⁷ Cfr. B. SPAVENTA 1865, p. 224.

⁴⁸ LOSURDO 1997a, p. 38.

⁴⁹ B. SPAVENTA 1851b, p. 2424.

⁵⁰ ID. 1867b, pp. 151-152. Cfr. anche ID. 1865, pp. 224-253.

modello di Stato che deve rimpiazzare quello sino ad allora prevalente. D'altro canto, il comune denominatore dello sviluppo di queste suggestioni hegeliane è pur sempre indirizzato da Losurdo a mostrare un argine all'idea antistatalistica liberista, manifestatasi in alcuni Stati d'Europa in reazione ai sommovimenti del 1848⁵¹.

Losurdo, mostrando la prossimità anche di Silvio alla impostazione hegeliana e ravvisando le istanze avverse all'idealismo soggettivo avanzate da entrambi i fratelli, commenta: «La realtà in senso forte, e cioè la corrente profonda della storia, continua a rivelare la sua razionalità che, sia pur faticosamente e per vie tortuose, continua a farsi strada anche nella nuova difficile situazione: la reazione “crede di distruggere il principio della rivoluzione e s'inganna”»⁵². Così, l'inserimento di Silvio nella prospettiva hegeliana pare porsi sulle medesime istanze avverse all'idealismo soggettivo del fratello, nella convinzione che la storia in ogni circostanza sia razionalità e anche quando «la riazione [...] crede di distruggere il principio della rivoluzione [...] s'inganna»⁵³. Alla luce degli accadimenti del proprio tempo, Silvio concede così alla realtà una razionalità tale per cui anche le «riazioni» («le quali sogliono seguire le rivoluzioni non felici degli Stati») ⁵⁴ siano nei fatti dei movimenti di prosecuzione delle rivoluzioni stesse⁵⁵.

La razionalità di tutto il reale è così anche quella dell'ambito politico e, in questa sfera, l'individuo non scompare nello Stato. Difatti, alla stessa maniera di Bertrando, la medesima prospettiva hegeliana dello Stato etico – in contrapposizione a quello che può essere definito Stato minimo – è presente in Silvio, che non pensa la funzione dello Stato e delle sue

⁵¹ Cfr. LOSURDO 2014, pp. 299-300; inoltre sull'area germanica, v. ID. 1989, cap. II 8-9; ID. 1983, pp. 287sgg.

⁵² LOSURDO 1997a, p. 70. La citazione di Silvio è tratta da S. SPAVENTA 1854, p. 162.

⁵³ S. SPAVENTA 1854, p. 162.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ Losurdo ha enfatizzato l'atteggiamento profondamente differente di Silvio rispetto ad Alexis de Toqueville circa il modello rivoluzionario, poiché Spaventa «resta così attaccato all'ideale dell'*égalité* da individuare, alla fine del '59, il dramma della Germania nel fatto di non aver assimilato in profondità le idee della rivoluzione francese, e soprattutto l'idea di eguaglianza». LOSURDO 1997a, p. 105.

leggi – sulla scorta del modello francese – come mera tutela (passiva) dei diritti, ma come realizzazione (attiva) de «l'interesse generale sull'interesse particolare che lo combatte»⁵⁶. Ed è in questa direzione che, per dirla con Losurdo, va letta «la serrata polemica [di Silvio] contro il liberismo»⁵⁷ che si traduce nella proposta del riscatto statale delle ferrovie private attraverso un'azione diretta dello Stato⁵⁸. Anzi, «si tratta – prosegue l'interprete – di una serie di interventi che vanno ben al di là della rivendicazione del controllo statale di un “servizio pubblico [...]”»⁵⁹ e appare effettivamente così alla luce di quanto poc'anzi richiamato. Affermare, infatti, che l'interesse particolare «combatte» l'interesse generale, non significa soltanto che lo nega o che lo avversa, ma vuol dire che esso non si riconosce parte di quello generale, ovvero che la parte disconosce sé nel tutto e avversa l'interesse generale (in cui vi è anche il suo), per far dominare il proprio. Sicché, prescindendo dalle questioni storiche, d'opportunità politica ed economiche, il ragionamento teoretico di Silvio è volto a far funzionare il diritto non come mera tutela dell'interesse generale dello Stato, ma come realizzazione attiva di quest'ultimo nell'interesse particolare dell'individuo.

Come osserva Losurdo, la visione di Silvio è quella di «uno Stato che, dopo aver assicurato la libertà negativa, si preoccupa di realizzare anche la libertà positiva»⁶⁰, poiché, come scrive l'abruzzese: «lo Stato [...] che è oggi lo Stato moderno, lo Stato il quale dirige un popolo verso la civiltà, lo Stato non si restringe solamente a distribuire la giustizia ed a difendere la società»⁶¹. E in questa direzione statale del «popolo» vi è una «parte

⁵⁶ S. SPAVENTA 1913, p. 450. Sul punto e sulla convergenza con Bertrando cfr. TESSITORE 1988, pp. 41-43.

Come si legge nella nota interpretazione spaventiana di Capograssi: «Lo Stato ha una sua volontà e una sua forza, ed è la legge. Nata dalla coscienza e dalla esperienza nazionale, riflesse e chiarite dal Parlamento, la legge è la certezza e la consacrazione degli interessi generali. Ma deve tornare alla realtà, cioè essere eseguita. Questo è il punto centrale dell'attività dello Stato pel grande realista». CAPOGRASSI 1914, p. 15.

⁵⁷ LOSURDO 1997a, p. 116.

⁵⁸ S. SPAVENTA 1876b, p. 40

⁵⁹ *Ivz*, pp. 116-117.

⁶⁰ LOSURDO 1997a, p. 118.

⁶¹ S. SPAVENTA 1876a, p. 227.

mutabile», ovvero l'interesse particolare contingente che (si) realizza (in) quello generale⁶².

Lo «Stato moderno» di cui parla Silvio, ovvero quello che ha davanti a sé e che sta contribuendo a realizzare nel Regno d'Italia nascente, nella sua idea non è il medesimo del modello francese, ma «nasce» da esso, dallo «*Stato di diritto*», cioè da quello Stato, in cui tutti i cittadini si sentono e si riconoscono uguali innanzi alla legge»⁶³. Ma questa eguaglianza dei diritti portata a frutto nel 1789 realizza la sola libertà negativa, mentre «da questo sentimento di eguaglianza sorge una esigenza terribile nella coscienza delle moltitudini» che, non paghe della mera eguaglianza di fronte alla legge, «intendono sollevarsi, intendono di partecipare ai beni della vita, che nei secoli scorsi erano riservati soltanto a pochi. E la civiltà dei popoli consiste appunto in ciò»⁶⁴.

Per Silvio, da ciò deriva che, con l'intervento dello Stato nell'economia si devono rimuovere gli ostacoli che impediscono «alle moltitudini di partecipare al benessere» (che «tesoreggia e ammassa nelle mani di pochi»⁶⁵), e non semplicemente per colmare una «necessità sociale», ma per realizzare i pari diritti dell'individuo, già riconosciuti dallo Stato di diritto. Qui si tratta di realizzare la civiltà, che è «l'unità della cultura e del benessere»⁶⁶, una civiltà verso la quale solo lo Stato che non si limita a tutelare i diritti degli individui può realizzare svolgendo il suo ruolo di motore della libertà positiva. La conoscenza e il benessere collettivi sono così lo scopo della civiltà, sono l'interesse generale dello Stato che realizza il valore dell'individuo. Con questo convincimento, Silvio non si limita soltanto a riconoscere in dialogo, ad un tempo, il valore dell'individuo e della soggettività statale in termini positivi di realizzazione di interessi e benessere, ma, in maniera critica, avversa tutte quelle situazioni in cui sono indotte concentrazioni di interessi privati che vanno a turbare la possibilità di intervento statale e la eguale realizzazione di questi per gli individui, sancita nel dritto.

⁶² Cfr. *Ibidem*.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ S. SPAVENTA 1867a, pp. 237-238.

⁶⁵ *Ivi*, p. 228.

⁶⁶ *Ibidem*.

Muovendo da questa impostazione teorica, Silvio condanna così senza appello i «monopoli artificiali», ovvero i «monopoli creati dalle leggi stesse, o direttamente o indirettamente, o formalmente o virtualmente», come «l'industria ferroviaria»⁶⁷. Poiché quest'ultima è «uno dei mezzi più potenti per l'incremento della prosperità economica di ogni classe dei cittadini», ovvero è uno degli strumenti che lo Stato deve utilizzare per realizzare il benessere e gli interessi degli individui, vi è: «[l'] obbligo dei governi moderni di preservare le moltitudini dagli effetti funesti di codesti monopoli, nel miglior modo che essi possono»⁶⁸, intervenendo normativamente per rimuoverne la formazione e interrompendo così quel meccanismo per il quale la «prosperità economica» non aumenta in «ogni classe dei cittadini», nelle «moltitudini», ma solo nelle classi di quei «pochi» che, per legge, hanno la possibilità di «partecipare al benessere» e «ammassa[rlo]» nelle proprie mani⁶⁹.

4. *La nuova idea di Stato di Silvio e Bertrando*

Alla luce di quanto sinora evidenziato, non è difficile scorgere come, sia nella lettura etica hegeliana di Bertrando, sia nella presa di posizione politica di Silvio nel dibattito circa il ruolo dello Stato rispetto alle strade ferrate, Losurdo ravvisi un argine alle politiche liberistiche nella direzione di una affermazione del valore dell'interesse individuale nell'universale, al cospetto della considerazione e della valorizzazione del solo interesse individuale o della sua mera tutela da parte statale. Lo Stato «è la sostanza etica *conscia* di sé», «è l'assoluta soggettività etica degli individui» e si realizza così per Bertrando solo come «*soggettività* [...] *saputa* e *voluta* dagli individui liberamente come la loro stessa essenza (etica) e universalità»⁷⁰ e senza questa direzione conoscitiva e volitiva, lo Stato e l'individuo di per sé non hanno alcun valore.

Infatti, se è vero che, come aveva già visto il filosofo abruzzese quasi un ventennio prima, «lo Stato è il popolo: il volere dello Stato non è altro

⁶⁷ S. SPAVENTA 1867a, p. 228.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ B. SPAVENTA 1869, p. 730.

che il volere popolare»⁷¹, la dimensione della volontà qui esposta sembra essere esattamente quella della libertà positiva evidenziata da Losurdo⁷². Quest'ultima per realizzare il diritto nell'individuo attraverso la legge dello Stato, non può negare né il valore dello Stato, e, dunque, «lo Stato non è libera soggettività», né – tantomeno – quello dell'individuo, affermato «[dall']individualismo moderno»⁷³. È indubbio, dunque, che solo con il riconoscimento della libera soggettività statale, ovvero della esistenza di una autonomia dello Stato nella realizzazione attraverso la legge di un interesse generale diverso da quello della «collazione» di quelli individuali, si dà la possibilità della legittimità dell'esistenza e della realizzazione di questi ultimi. E tale riconoscimento deve avvenire «liberamente», ovvero indipendentemente dagli interessi degli individui (poiché lo Stato non è «una semplice associazione fondata mediante il libero arbitrio»⁷⁴), che devono riconoscere e volere solo l'interesse generale della soggettività sostanziale (=assoluta) dello Stato in quanto realizzazione del proprio. Alla stessa maniera, se lo Stato non ha valore da sé nella sua irrelatezza, anche l'individuo ha valore se sa e vuole riconoscere nella sua propria coscienza l'interesse proprio in quello generale. Così, «lo Stato è il popolo»⁷⁵ perché fuori da questa relazione non si danno né Stato, né popolo.

In maniera simile, anche Silvio, pensando la funzionalità del suo modello statale sottolinea come «la forza e l'autorità vera degli Stati consista oggi più che mai nel rappresentare veramente e efficacemente gli interessi comuni, nel dirigere la società per le sue vie, non a prò di questa o quella classe, di questo o di quell'uomo, ma di tutti»⁷⁶. L'attività dello Stato, difatti, come si è già detto con Silvio, non «si restringe»⁷⁷ alla semplice

⁷¹ B. SPAVENTA 1851a, p. 73.

⁷² V. *infra* p.

⁷³ «Come si vede, è un punto fermo il riconoscimento del valore dell'individuo, e, in tale contesto, è significativo che la stessa espressione di “individualismo moderno” abbia una connotazione positiva. Non potrebbe risultare più netta l'opposizione rispetto a Gentile». LOSURDO 1997a, p. 113.

⁷⁴ B. SPAVENTA 1869, p. 730.

⁷⁵ B. SPAVENTA 1851a, p. 73.

⁷⁶ S. SPAVENTA 1913, p. 423. Sul punto cfr. TESSITORE 1997, pp. 316-317.

⁷⁷ V. *supra*, p. 280.

distribuzione della giustizia o alla difesa della società (lo Stato minimo dei liberisti), ma «è giustizia concreta e diritto: giustizia non nel senso angusto e tecnico di tutela di diritti individuali, ma nel largo senso di riconoscimento degli interessi vitali e totali della società»⁷⁸.

Guardando così più da vicino, dalla prospettiva dei fratelli Spaventa, alla luce di quella che Losurdo legge come una «scarsa attenzione per i problemi dell'individuo concreto»⁷⁹ rimproverata ai liberali del tempo, si rileva come Bertrando in contrasto con quella idea che limita la funzione dello Stato al «fine della tutela, della guarentigia, della sicurezza degli'interessi particolari»⁸⁰, rintracci in questa il vero vincolo per le politiche liberali e per il modello statale all'epoca prevalente. Poiché, nel considerare in tal modo l'attività dello Stato come «puramente *meccanica*» ovvero come «semplice potenza e forza *materiale*», accade che «a questa potenza si sottrae sempre l'arbitrio e la particolarità degli'individui; e perciò la comune sicurezza non è raggiunta»⁸¹.

Qui Bertrando, con Hegel, sta dicendo che non esiste sicurezza per le mere questioni individuali che realizzi la sicurezza comune, poiché, se si considera il ruolo dello Stato negli interessi particolari soltanto in senso di una «*meccanica*» tra interessi, come se fosse una «collazione» delle parti, allora la realizzazione della tutela della sicurezza verrebbe chiaramente meno. L'unica sua realizzazione sarebbe invece, esattamente, la negazione dell'arbitrio e la considerazione *non* meccanica degli interessi particolari che solo lo Stato può garantire agli individui in una comunità con la quale esso non coincide.

Non è forse troppo faticoso scorgere qui *in nuce*, a livello teoretico, l'idea normativo-istitutiva sviluppata da Silvio con la funzione della IV sezione del Consiglio di Stato. Distinguendo chiaramente – in maniera simile a Bertrando⁸² – lo Stato dal governo, ovvero lo Stato dalla sua

⁷⁸ S. SPAVENTA 1913, p. 420.

⁷⁹ LOSURDO 1997a, p. 115.

⁸⁰ B. SPAVENTA 1869, p. 727.

⁸¹ *Ivì*, p. 728.

⁸² Bertrando già nella sua battaglia contro i *poco attenti* lettori di Hegel che – come visto – non riconoscono la valorizzazione dell'individuo al cospetto dello Stato, evidenza come «L'equivoco dipende in gran parte dal confondere facilmente l'idea dello Stato da quella del governo». B. SPAVENTA 1855, p. 959. Nello

amministrazione, Silvio in quello che avrebbe dovuto essere il suo discorso inaugurale al Consiglio di Stato⁸³, osservava che «Se il Parlamento [...] tiene soggetto il governo ad una giurisdizione di diritto pubblico quanto ai suoi atti giuridici», «lo stesso principio costituzionale deve autorizzare qualsiasi individuo a chiamare a sindacato ogni altro pubblico ufficiale pei suoi atti contrari al diritto amministrativo o all'essenza di una vera amministrazione»⁸⁴. E questa funzione, nella idea di Silvio, deve essere svolta dalla «autorità giudiziaria» poiché «qui non si tratta solo della incostituzionalità o illegittimità in sé d'una disposizione di governo rispetto alla legge», «ma è l'individuo che, minacciato personalmente, o offeso nei suoi diritti da un atto esecutivo, chiede riparazione» e lo fa nell'ambito non della «legge in sé», ma del «diritto individuale»⁸⁵. Qui, come visto in precedenza, Silvio pare portare avanti lo stesso concetto: lo Stato non si deve limitare a distribuire la giustizia o a difendere la società, ma deve realizzare l'eguaglianza del diritto nell'individuo e deve farlo mettendolo nelle condizioni di difendersi da ogni minaccia, anche da quelle provenienti non dallo Stato stesso, ma dalla sua articolazione amministrativa. La linfa che appare nutrire questa parabola di completamento – attraverso la legge dello Stato – del diritto dell'individuo, sembra, ancora una volta, essere quella idea di panteismo politico avviata da Hegel, che affida allo Stato il compito della sicurezza collettiva e all'individuo le ragioni di difesa da ogni sua violazione.

specifico, sulla difesa spaventiana di Hegel nella polemica con Tommaseo si veda VACCA 1967, pp. 165-168.

⁸³ Come appunta Benetto Croce in nota alla pubblicazione della bozza del discorso inaugurale: «Questo discorso, che ci rimane incompleto, era stato preparato dallo Spaventa per l'inaugurazione della IV Sezione del Consiglio di Stato, istituita nel 1890 e della quale egli era stato nominato Presidente. Non fu pronunziato né menato a termine, perché l'inaugurazione (13 marzo 1889) ebbe luogo in forma non solenne». B. CROCE, in S. SPAVENTA 1910, p. 427 n.

⁸⁴ S. SPAVENTA 1890, p. 437.

⁸⁵ *Ibidem*.

5. Lo “Stato etico”

Nel modello degli Spaventa, dunque, lo Stato non è né mero strumento di sicurezza e tutela dei diritti dell'individuo, né espressione della volontà dell'insieme informe delle volontà e degli interessi popolari. Sicché, se lo Stato dovesse rifuggire dall'accogliere le istanze degli interessi di ciascuno affidando all'arbitrio individuale la dimensione assiologica della sicurezza, la sicurezza comune, sarebbe una mera chimera.

A questa potenza meccanica si oppone così nella nuova prospettiva statale una «potenza essenzialmente *etica*», che ha «una vita propria, positiva, sostanziale»⁸⁶ e che sola nella legge dello Stato realizza il fine che è la sicurezza comune della società civile, come ha visto bene Bertrando occupandosi dell'etica hegeliana. Pertanto, come annota Losurdo, l'idea di quello “Stato etico”, in contrapposizione a quello che si direbbe “minimo”, negli Spaventa è sviluppata a tal punto che «anche per il semplice mantenimento dell'ordine pubblico lo Stato non può fare affidamento esclusivamente sulla sua forza di intimidazione e repressione», ma «deve poter contare sul senso di lealtà e probità dei suoi cittadini, deve quindi far appello a valori comuni»⁸⁷.

La necessità che quella dialettica della relazione tra interesse comune e interessi particolari s'ineschi, realizzandoli, va dunque agganciata a questo orizzonte assiologico comune che deve essere fatto proprio dai cittadini cui occorre fare appello, ovvero a quel richiamato orizzonte culturale che realizza la civiltà nella sua convergenza con il benessere⁸⁸. E come si può cogliere alla luce dell'analisi losurdiana, Bertrando (e Silvio), con Hegel, ha(nno) chiaro in mente che tra i compiti dello Stato vi è proprio quello della realizzazione del benessere collettivo; per usare le parole del filosofo abruzzese, «il benessere sebbene sia individuale e ciascuno provveda da sé al suo, pure ha un lato universale, senza di cui non sussiste davvero come individuale», sicché, conclude, «lo Stato deve promuovere la universalità del benessere»⁸⁹.

⁸⁶ B. SPAVENTA 1869, p. 728.

⁸⁷ LOSURDO 1997a, p. 111.

⁸⁸ V. *supra* p. 281.

⁸⁹ B. SPAVENTA 1869, p. 731. Cfr. LOSURDO 1997a, pp. 111-112.

In questo passaggio risiede un momento centrale nella recezione hegeliana da parte dei fratelli Spaventa, ovvero, vi è da parte dello Stato un dovere nei confronti degli individui di promozione del benessere di tutti che è al contempo un diritto che i cittadini devono poter difendere. Lo Stato *deve* intervenire per realizzare il benessere nella comunità, che è il benessere cui gli individui hanno diritto. Da questo appare evidente che qui Bertrando – e ciò è effettivamente in linea con la prospettiva realistica da cui Losurdo legge il suo Hegel⁹⁰ – pensi tanto la funzione dello Stato rispetto agli interessi individuali, quanto la difesa del proprio interesse da parte di ciascun individuo, in senso attivo. Sicché lo Stato «fa suoi gl'interessi di ogni individuo, minacciati dalla opposizione di altri interessi»⁹¹. E nel risolvere e dissolvere questi conflitti esso non deve intervenire nelle «lotte sociali»⁹² come se questi fossero meri problemi di ordine pubblico, come se si fosse in uno stato di polizia, ma deve – appunto – far suo l'interesse individuale, messo a rischio da altri contrapposti e porre nelle condizioni tutti gli individui di poter realizzare il proprio.

Ancora una volta, è difficile non rilevare qui l'assorbimento del duro colpo del '48 e la prospettiva della ricerca di un nuovo modello statale. Qui le lotte sociali non si risolvono con la polizia, con il ricorso alla forza, ma con l'intervento politico dello Stato nella comunità: il «vero stato» non è una «*istituzione di pubblica sicurezza*»⁹³, poiché verrebbe meno alla sua funzione di provvedere attivamente al benessere universale, ovvero al benessere di ogni individuo. Dunque, solo l'intervento dello Stato all'interno dei conflitti di interessi, nelle «lotte sociali», può garantire la realizzazione del benessere universale.

Questa dimensione individuale dell'interesse e del benessere non si inserisce nel contesto soggettivistico della *Moralität*, ma nella oggettività dialogica tra individuo e Stato della *Sittlichkeit*, sicché quando si discute

⁹⁰ Tra gli vari luoghi, si veda LOSURDO 2021.

⁹¹ B. SPAVENTA 1869, p. 731.

⁹² *Ibidem*.

⁹³ B. SPAVENTA 1869, p. 729. «La famiglia e la società civile hanno la loro *verità* nello *stato*. Dove lo stato non è altro che famiglia (stato patriarcale), o una *istituzione di pubblica sicurezza* (polizia), non solo lo stato non è il vero stato, ma né la famiglia né la società civile esistono nella loro vera forma». *Ivi*, pp. 729-730.

di questo conflitto di interessi occorre tener presente che, in linea con la più autentica prospettiva hegeliana, si è già in un contesto comunitario, intersoggettivo, necessariamente relazionale.

E qui, come mai altrove, è dirimente tenere presente che agli occhi dello Spaventa lettore di Hegel tra Stato e individuo vi è il momento in cui gioca la detta mobilità degli interessi che lo Stato deve far propri e che l'individuo intende realizzare, ovvero la società civile e la sua articolazione in classi. Nel momento in cui Hegel esce dal recinto del modello statale liberale classico, non attribuendo allo Stato la mera funzione di strumento di tutela della sicurezza e dei diritti dell'individuo, ma, anzi, leggendo l'aggrumarsi degli interessi securitari e di protezione dei diritti individuali nella società civile, attribuisce allo Stato quella funzione che sia Silvio, sia Bertrando, fanno propria e individuano nella direzione dello Stato di diritto, dello Stato che ha di mira l'*ethos* della società in cui il diritto dell'individuo scompare e al contempo si completa. Alla stessa maniera, sulla scorta hegeliana (e contro il dualismo kantiano⁹⁴), pare evidente che quando nella indicazione spaventiana si sostiene che «lo Stato è il popolo», non lo si fa nella prospettiva democratica tipica del modello francese, alla Rousseau, ma in quella per la quale «il volere dello Stato non è altro che il volere popolare» e, dunque, dialetticamente, il volere espresso dallo Stato non è la «collazione» delle volontà del popolo espresse nelle aggregazioni unitarie della società civile, pur essendone la realizzazione⁹⁵.

6. *Diritti politici e diritti sociali: una questione di eguaglianza*

Leggendo quanto detto in precedenza attraverso la dialogica società civile-Stato, Bertrando – a ragion veduta – osserva come non si possa

⁹⁴ Questa prospettiva spaventiana sembra significativamente distante da quella di Gentile che, muovendo dall'astrattismo dualistico kantiano, concepisce un hegelismo astratto. Cfr. TUOZZOLO 2013.

⁹⁵ «Wenn der Staat mit der bürgerlichen Gesellschaft verwechselt und seine Bestimmung in die Sicherheit und den Schutz des Eigentums und der persönlichen Freiheit gesetzt wird, so ist das Interesse der Einzelnen als solcher der letzte Zweck, zu welchem sie vereinigt sind». HEGEL 1821, S. 242.

tuttavia escludere che «un individuo o una classe si sforz[ino] di mettere il proprio interesse in luogo dell'interesse universale (del tutto). Come si fa? Si escogita una costituzione, nella quale la personalità dello Stato (la personalità politica) sia elevata sopra le lotte sociali»⁹⁶. Ma ciò non significa altro che l'utilizzo della «stessa potestà dello Stato può essere usata da un individuo o da una classe pe' suoi particolari interessi»⁹⁷ e in tal modo, per dirla con Losurdo, «il conflitto risulta ulteriormente appiattito»⁹⁸, tanto che, è lo stesso Bertrando che – di certo memore della svolta bonapartista – vede come «la lotta tra gl'interessi sociali si trasforma in lotta tra il principio sociale e il politico»⁹⁹.

L'utilizzo della potestà statale da parte di un individuo o di una classe è dunque una maniera per mascherare un interesse particolare ammantandolo di un velo di universalità e dunque riproponendo una lotta tra interessi sociali che, nei fatti, non prevede alcun intervento da parte dello Stato che invero realizzerebbe l'universalità del benessere sia per l'individuo, sia per la classe. Losurdo sviluppando di qui con lo Hegel di Bertrando anche il tema della soddisfazione dei bisogni individuali e di classe come compiti positivi dello Stato moderno, nella logica di una realizzazione del benessere particolare, si pone in linea con la posizione politica di Silvio nella ampia discussione sul riscatto da parte dello Stato delle strade ferrate: «l'unico mezzo per mettere un limite agli abusi delle compagnie, ovviare ai grandi pericoli di smodate influenze nel campo politico, quello si è di attribuire allo Stato che rappresenta la somma dei generali interessi, un'ingerenza più efficace nell'esercizio delle ferrovie, ed occorrendo, *una azione diretta in questo pubblico servizio che corrisponde ad una assoluta necessità sociale*»¹⁰⁰.

Silvio, difatti, scorgendo nella idea dello Stato di diritto la prospettiva di una statalità nuova, liberale ma non liberista, interventista ma non oligopolista, universalista ma non collettivista, non nega la dimensione individuale, ma anzi la sostiene attraverso lo sviluppo di una articolazione normativa delle relazioni tra interessi: «l'amministrazione per noi

⁹⁶ B. SPAVENTA 1869, p. 731.

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ LOSURDO 1997a, p. 113.

⁹⁹ B. SPAVENTA 1869, p. 731.

¹⁰⁰ S. SPAVENTA 1876b, p. 40, *corsivo di chi scrive*.

rappresenta un complesso di interessi generali, interessi vivi fuori dai quali non possiamo vivere»¹⁰¹.

Interessi vivi che sono realizzati attraverso una articolazione amministrativa di quel nuovo modello statale che Silvio, come si è visto, chiama «Stato civile», ossia con quello Stato che «dirige un popolo verso la civiltà» e dove «la civiltà» è costituita da quella «unità della cultura e del benessere. Non si può dire civile un popolo dove solamente pochi sanno e godono, ma è veramente civile quel popolo dove sanno e godono il maggior numero»¹⁰².

Se in Bertrando vi è dunque la necessità della separazione dei principi sociali da quelli politici per realizzare il compito dello Stato moderno nella sua piena funzionalità attiva, in Silvio rinveniamo la medesima esigenza, ovvero quella di non confondere l'avvenuta abolizione dell'ineguaglianza politica con la persistente ineguaglianza sociale. A fronte della distruzione (negativa) della prima, attraverso l'affermazione del principio politico dell'eguaglianza di ciascuno dinnanzi alla legge nello Stato di diritto, è necessario che la funzione dello Stato moderno, per dirla diversamente, l'intervento statale, distrugga (positivamente) la seconda (ovvero l'ineguaglianza sociale) attraverso l'affermazione del principio di benessere universale; ovvero di quello che Silvio chiama il «partecipare [dei molti] ai beni della vita»¹⁰³. Lo Stato moderno hegeliano concepito dagli Spaventa è qui, in un senso che sarà poi sviluppato da Gramsci, unità dialettica di società politica e società civile che compie l'interesse dell'individuo nello Stato l'interesse dello Stato nell'individuo. Seguendo il ragionamento di Losurdo: «Silvio [...] sta teorizzando [...] uno Stato che, dopo aver realizzato la libertà negativa, si preoccupa di realizzare anche la libertà positiva»¹⁰⁴, uno Stato che interviene nella comunità e che non si limita a svolgere un ruolo di polizia, ma che, anzi, realizza il diritto e la sicurezza della soddisfazione dei bisogni individuali. Lo Stato moderno non ha dunque una funzione di tutela degli interessi particolari, ma – direbbe Bertrando – «crea» gli interessi particolari, ovvero li realizza nel diritto con il proprio intervento.

¹⁰¹ S. SPAVENTA 1993, p. 457.

¹⁰² ID. 1867a, p. 228.

¹⁰³ *Ivi*, p. 227.

¹⁰⁴ LOSURDO 1997a, p. 118.

In tal senso, l'eredità del realismo hegeliano degli Spaventa è evidenziata da Losurdo sotto il profilo di nuova idea di Stato che sostiene la necessità di compiere l'eguaglianza affermata dal diritto individuale con un intervento diretto, volto a realizzare l'interesse dell'individuo che è in quello della comunità statale. E ciò è possibile solo se lo Stato riconosce il valore dell'individuo e non si limita ad affermare *ex lege* l'eguaglianza dei diritti. Questo è il vero lascito di un pensiero europeo originario che si frapponne come argine allo straripamento del liberismo, all'idea per cui il compimento dell'interesse individuale non è fatto proprio dallo Stato che si arrende a un ruolo di istituto di pubblica sicurezza, che non realizza l'eguaglianza sociale, ma solo quella politica.

Riferimenti bibliografici

BERTI, GIUSEPPE, 1954

Bertrando Spaventa, Antonio Labriola e l'hegelismo napoletano, "Società", X, 3, pp. 406-430; 4, pp. 583-607; 5, pp. 764-791.

BRUNO, GIORDANO, 1584

De la causa, principio et uno, Londra, ora in Id., *Dialoghi filosofici italiani*, a cura di M. Ciliberto e N. Tirinnanzi, Mondadori, Milano, 2000, pp. 161-296.

CAPOGRASSI, GIUSEPPE, 1914

Il ritorno di Silvio Spaventa, ora in Id., *Opere*, a cura di M. D'Addio ed E. Vidal, Giuffrè, Milano, 1959, vol. VI, pp. 10-22.

CUBEDDU, ITALO, 1988

Bertrando Spaventa pubblicista (giugno-dicembre 1851), Giuffrè, Milano.

DE GIOVANNI, BIAGIO, 2018

Il Giordano Bruno di Spaventa, in *Bertrando Spaventa tra unificazione nazionale e filosofia europea*, cit., pp. 77-103.

DELLA PELLE, PIERGIORGIO, 2022

«La circolazione del pensiero europeo» in Silvio e Bertrando Spaventa, "Rivista di filosofia neo-scolastica", (*online first article*) pp. 1-14.

DELLA PERUTA, FRANCO, 2011

Il giornalismo italiano del Risorgimento. Dal 1847 all'Unità, Franco Angeli, Milano.

GARIN, EUGENIO, 1983

Filosofia e politica in Bertrando Spaventa, Bibliopolis, Napoli.

GHISALBERTI, CARLO, 1991

Silvio Spaventa e Hegel: unità nazionale e Stato, "Rassegna Storica del Risorgimento", LXXVIII, pp. 9-18.

Id., 2003

Silvio Spaventa tra Risorgimento e Stato unitario, Vivarium, Napoli.

GRAMSCI, ANTONIO, 1975

Quaderni dal carcere, vol. 3, Einaudi, Milano.

VON HAYEK, FRIEDRICH AUGUST, 2011

The Constitution of Liberty, ed. by R. Hamowy, Routledge, London and New York.

HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH, 1821

Grundlinien der Philosophie des Rechts, Berlin.

HOBBSAWM, ERIC J., 2016

Le rivoluzioni borghesi (1789-1848), Res Gestae, Milano.

LASSALLE, FERDINAND, 1903

Programme ouvrier. Conférence donnée le 12 avril 1862, dans une société ouvrière de Berlin, Société coopérative "Volksdrukkerij", Gand.

LOSURDO, DOMENICO, 1982

Intellettuali e impegno politico in Germania: 1789-1848, in «Studi storici», XXIII/4, pp. 783-819.

Id., 1983

Tra Hegel e Bismarck. La rivoluzione del 1848 e la crisi della cultura tedesca, Editori Riuniti, Roma (ed. ted.: *Zwischen Hegel Und Bismarck: Die Achtundvierziger Revolution Und Die Krise Der Deutschen Kultur*, Akademie Verlag, Berlin 1993).

Id., 1987

La catastrofe della Germania e l'immagine di Hegel, Milano, Guerini (ed. ted: *Von Hegel zu Hitler? Deutsche Katastrophen und Hegel-Bild*, PapyRossa, Köln 2014; ed. fr.: *Hegel et la catastrophe allemande*, Albin Michel, Paris 1994);

Id., 1988

Hegel, Marx e la tradizione liberale. Libertà, uguaglianza, Stato, Editori Riuniti, Roma.

Id., 1989

Hegel und das deutsche Erbe: Philosophie und nationale Frage zwischen Revolution und Reaktion, Pahl-Rugenstein Verlag, Köln.

Id., 1992

Hegel e la libertà dei moderni, Editori Riuniti, Roma 1992 (poi La Scuola di Pitagora, Napoli 2011; ed. ted.: *Hegel und die Freiheit der Modernen*, Peter Lang, Frankfurt am

Main 2000; ed. ingl.: *Hegel and the Freedom of Moderns*, Duke University Press, Durham 2004).

ID., 1993a

Democrazia o bonapartismo. Trionfo e decadenza del suffragio universale, Bollati Boringhieri, Torino (ed. port.: *Democracia ou bonapartismo. Triunfo e decadência do sufrágio universal*, Ed. Unesp/UFRJ, São Paulo/Rio de Janeiro 2004; ed. ted.: *Demokratie oder Bonapartismus. Triumph und Niedergang des allgemeinen Wahlrechts*, PapyRosa, Köln 2008; ed. ingl.: *Democracy Or Bonapartism. Two Centuries of War on Democracy*, Verso Books, London 2022).

ID., 1993b

Marx e il bilancio storico del Novecento, Bibliotheca, Gaeta (poi La scuola di Pitagora, Napoli 2009).

ID., 1997a

Dai fratelli Spaventa a Gramsci. Per una storia politico-sociale della fortuna di Hegel in Italia, La Città del Sole, Napoli.

ID., 1997b

Hegel e la Germania. Filosofia e questione nazionale tra rivoluzione e reazione, Guerini, Milano (ed. ted.: *Hegel und das deutsche Erbe: Philosophie und nationale Frage zwischen Revolution und Reaktion*, Pahl-Rugenstein Verlag, Köln 1989);

ID., 1999

Fuga dalla storia? Il movimento comunista tra autocritica e autofobia, La città del sole, Napoli; poi come: *Fuga dalla storia? La rivoluzione russa e la rivoluzione cinese oggi*, La Scuola di Pitagora, Napoli 2005 (ed. ted.: *Flucht aus der Geschichte? Die russische und die chinesische Revolution heute*, Neue Impulse Verlag, Essen 2009).

ID., 2000

Universalismo ed etnocentrismo nella storia dell'Occidente, QuattroVenti, Urbino.

ID., 2001

L'ipocondria dell'impolitico. La critica di Hegel ieri e oggi, Milella Edizioni, Lecce.

ID., 2003

Cinquant'anni di storia della repubblica popolare cinese. Un incontro di culture tra Oriente e Occidente. Atti del Convegno di Urbino, 8-9 giugno 2001, a cura di e con Stefano G. Azzarà, La città del sole, Napoli 2003.

ID., 2005

Controstoria del liberalismo, Laterza, Roma-Bari (ed. ted.: *Freiheit als Privileg: eine Gegengeschichte des Liberalismus*, PapyRosa, Köln 2010; ed. ingl.: *Liberalism: A Counter-History*, Verso Books, London 2014).

ID., 2013

La lotta di classe. Una storia politica e filosofica, Laterza, Roma-Bari (ed. ted.: *Der Klassenkampf oder Die Wiederkehr des Verdrängten?*, PapyRosa, Köln 2016; ed. ingl.: *Class Struggle: A Political and Philosophical History*, Palgrave, Macmillan, New York 2016).

ID., 2014

Liberalism: A Counter-History, Verso Books, London.

ID., 2017a

Has China Turned to Capitalism?—Reflections on the Transition from Capitalism to Socialism, in «International Critical Thought», vol. 7, n. 1, pp. 15-31.

ID., 2017b

Il marxismo occidentale. Come nacque, come morì, come può rinascere, Laterza, Roma-Bari (ed. ted: *Der westliche Marxismus: Wie er entstand, verschied und wieder auferstehen könnte*, PapyRossa, Köln 2021).

ID., 2021 (a cura di)

G. W. F. Hegel, *Le filosofie del diritto. Diritto, proprietà, questione sociale*, La Scuola di Pitagora, Napoli.

MUSTÉ, MARCELLO, 2018

Spaventa e Gioberti, in (a cura di) M. Musté, S. Trinchese, G. Vacca, *Bertrando Spaventa tra unificazione nazionale e filosofia europea*, Viella, Roma, pp. 123-145.

PITILLO, FEDERICA, 2018

L'influenza di Jacobi nel pensiero di Spaventa, in *Bertrando Spaventa tra unificazione nazionale e filosofia europea*, cit., pp. 219-235.

RASCAGLIA, MARIA, SAVORELLI, ALESSANDRO, 2000

Introduzione, in B. Spaventa, *Lettera sulla dottrina di Bruno. Scritti inediti 1853-1854*, Bibliopolis, Napoli pp. 9-54.

SAVORELLI, ALESSANDRO, 2006

«*La filosofia che c'è e non c'è*». *Labriola e gli hegeliani di Napoli*, in (a cura di) L. Punzo, *Antonio Labriola. Celebrazioni del centenario della morte*, Edizioni dell'Università degli studi di Cassino, Cassino vol. III, pp. 503-521.

ID., 1980

Le carte Spaventa della Biblioteca Nazionale di Napoli, Bibliopolis, Napoli.

SCHELLING, FRIEDRICH WILHELM JOSEPH VON, 1844

Bruno, ossia un discorso sul principio divino e naturale delle cose. Dialogo di F. Schelling voltato in Italiano dalla Marchesa F. Waddington. Aggiuntavi una prefazione di T. Mammiani, Molina, Milano, [Le Monnier, Firenze, 1859²].

SPAVENTA, BERTRANDO, 1851a

La rivoluzione e l'Italia. Le conquiste della rivoluzione (III), "Il Progresso", n. 141 (15 giugno 1851), ora in CUBEDDU 1988.

ID., 1851b

La libertà d'insegnamento IV, "Il Progresso" del 20 agosto 1851, ora in *Opere*, a cura di F. Valagussa, Bompiani, Milano, 2008, pp. 2422-2431.

ID., 1851c

False accuse contro l'hegelismo, "Il Progresso", 29 agosto 1851, ora in *Opere*, cit., pp. 2371-2379.

ID., 1851d

Le Utopie (IV), "Il Progresso", n. 241 (11 ottobre 1851), ora in CUBEDDU 1988.

Id., 1854

Tommaso Campanella, Tipografia scolastica di Sebastiano Franco e figli, Torino, ora in *Saggi di critica filosofica, politica e religiosa*, cit., pp. 3-135.

Id., 1855

Sopra alcuni giudizi di Niccolò Tommaseo, “Il Cimento”, vol. VI (15 novembre 1855), ora in *Opere*, cit., pp. 947-962.

Id., 1856

Saggi sulla filosofia del Mamiani (Critica dell'infinità dell'attributo), “Cimento”, febbraio 1856, pp. 122-146, ora come *Critica dell'infinità dell'attributo* in Id., *Saggi di critica filosofica, politica e religiosa*, Morano, Napoli, 1886, pp. 367-403.

Id., 1860a

Carattere e sviluppo della filosofia italiana dal secolo XVI sino al nostro tempo. Prolusione alle lezioni di storia della filosofia nell'Università di Bologna (1860), ora in *Opere*, cit., pp. 255-292.

Id., 1860b

Della nazionalità nella filosofia (prolusione del 23 novembre 1860), ora in *Opere*, cit., pp. 1177-1200.

Id., 1862

Prolusione e introduzione alle lezioni di filosofia nella Università di Napoli, 23 novembre-23 dicembre 1861, Federico Vitale, Napoli ora come *Lezione quinta. Giordano Bruno in La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea* in *Opere*, cit., pp. 1261-1275.

Id., 1865

La dottrina della conoscenza di Giordano Bruno, ora in Id., *Saggi critici di filosofia, politica e religione*, cit., pp. 224-254.

Id., 1867a

Logica e metafisica (ed. originale *Principii di filosofia*, Ghio, Napoli) ora in *Opere*, cit., pp. 1765-2185.

Id., 1867b

Principii della filosofia pratica di G. Bruno, ora in Id., *Saggi di critica filosofica, politica e religiosa*, Stabilimento tipografico, Ghio, Napoli, vol. I, pp. 139-152.

Id., 1869

Principi di etica, ora in *Opere*, cit., pp. 565-755.

Id., 1911

La politica dei gesuiti nel secolo XVI e nel XIX. Polemica con la «Civiltà Cattolica» (1854-55), a cura di G. Gentile, Albrighi e Segati, Milano-Roma-Napoli, ora in *Opere*, cit., pp. 1483-1756. Originariamente il testo è comparso come: Id., *Congratulazioni e questioni alla Civiltà Cattolica*, “Cimento” del: 15 settembre 1845, II, vol. IV, pp. 370-376; 15 novembre 1854, II, vol. IV, pp. 689-704; Id., *Una nota della Civiltà cattolica contro il Cimento*, 31 gennaio 1855, III, vol. IV, pp. 144-146; Id., *Metodo della Civiltà cattolica nel rispondere al Cimento*, 31 luglio 1855, III, vol. IV, pp. 135-140; Id., *La Teocrazia*, 31 agosto 1855, vol. IV, pp. 307-314; Id., *I trionfi dei gesuiti*, 30 settembre 1855, III, vol. IV, pp. 494-500; Id., *Gli Scolastici*, 31 ottobre 1855, III, vol. IV, pp. 658-669; Id., *Gli scolastici: Suarez*, 30 novembre 1855, vol. IV, pp. 851-867, 31 dicembre 1855, vol. IV, pp. 957-970; Id., *I Sabbati dei gesuiti*, in «Il Piemonte», 16 gennaio 1855, Appendice I; 1 febbraio

1855, Appendice II; 20 febbraio 1855, Appendice III; recensione a Caroli Passaglia, *De Immaculato Deiparae semper virginis cunceptu*, p. I, Romae MDCCCLIV e a A. Bartoli Avveduti, *Che cosa è il Diritto, ossia Introduzione alla scienza della Filosofia del Diritto*, Firenze 1854, "Cimento", 31 ottobre 1854, vol. IV, pp. 660-668; recensione a *Proposta di alcune difficoltà che si oppongono alla definizione dogmatica della immacolata Concezione della B. Vergine Maria*, Tipografia del Progresso, Torino 1854 e a *Lettera di un sacerdote cattolico ai Vescovi della Chiesa di Dio per rappresentare loro che la sentenza dell'immacolata concezione della B. Vergine Maria non può essere definita dottrina di fede cattolica*, Tipografia del Progresso, Torino 1854, in «Cimento», 15 novembre 1854, vol. IV, pp. 763-768; recensione a Clemente Solaro della Margarita, *Questioni di Stato*, Tipogr. Speirani e Tortone, Torino 1854, "Cimento", 16 dicembre 1854, vol. IV, pp. 986-996; *A proposito della Allocuzione della Santità di nostro Signore Pio IX del 22 gennaio 1855, seguita da una esposizione corredata di documenti, ecc., ecc.*, Tipografia Franco, Torino 1855, "Cimento", 15 febbraio 1855, III, vol. V, pp. 231-238; recensione a *Il Governo di Piemonte e la Corte di Roma per Massimo d'Azelio*, Tipografia Franco, Torino 1855, "Cimento", III, vol. V, pp. 343-344; recensione di G. Margotti, *Alcune considerazioni intorno alla separazione dello Stato dalla Chiesa*, Tipografia Deagostini, Torino 1855, "Cimento", 16 aprile 1855, vol. V., pp. 849-855.

Id., 1995

Epistolario 1847-1860, a cura di M. Rascaglia, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma.

Id., 2020

Epistolario (1847-1883), a cura di M. Diamante, M. Musté, M. Rascaglia, Viella, Roma.

SPAVENTA, SILVIO, 1854

La riazione e il progresso (febbraio 1854), frammento di studio contenuto in Id., *Dal 1848 al 1861. Lettere, scritti, documenti*, a cura di B. Croce, Laterza, Bari, 1923.

Id., 1876a

Le ferrovie e lo Stato (discorso del 23-24 giugno 1876), in Id., *La politica della Destra. Scritti e discorsi raccolti da Benedetto Croce*, Laterza, Bari, 1910, pp. 205-259.

Id., 1876b

Lo Stato e le ferrovie. Riscatto ed esercizio, note presentate al Parlamento italiano dall'ex Ministro dei lavori pubblici Silvio Spaventa, Fratelli Treves editori, Milano.

Id., 1890

Per l'inaugurazione della IV Sezione del Consiglio di Stato, ora in *La politica della Destra*, cit., pp. 429-458.

Id., 1910

La politica della Destra. Scritti e discorsi raccolti da Benedetto Croce, cit.

Id., 1913

Discorsi parlamentari di Silvio Spaventa pubblicati per deliberazione della Camera dei deputati, Tipografia della Camera dei deputati, Roma.

SERRA, TERESA, 1992

L'hegelismo di Silvio Spaventa, in (a cura di) S. Ricci, *Silvio Spaventa e il diritto pubblico europeo*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli, pp. 29-39.

VON SCHELLING, FRIEDRICH WILHELM JOSEPH, 1802

Bruno, oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge. Ein Gespräch, J. F. Unger, Berlin.

ID., 1844

Bruno, ossia un discorso sul principio divino e naturale delle cose. Dialogo di F. Schelling voltato in Italiano dalla Marchesa F. Waddington. Aggiuntavi una prefazione di T. Mamiani, Molina, Milano [Le Monnier, Firenze 1859²].

TESSITORE, FULVIO, 1988²

Crisi e trasformazione dello Stato. Ricerche sul pensiero giuspubblicistico italiano tra Otto e Novecento, Giuffrè, Milano.

ID., 1997

Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo, Edizioni di storia e letteratura, Roma.

TUOZZOLO, CLAUDIO, 1995

Schelling e il "cominciamento" hegeliano, Prefazione di X. Tilliet, La Città del Sole, Napoli.

ID., 1999

Dialettica e norma razionale. Bertrando Spaventa interprete di Hegel, Giuffrè, Milano.

ID., 2008

"Marx possibile". Benedetto Croce teorico marxista 1896-1897, Franco Angeli, Milano.

ID., 2013

Misticismo e «hegelismo astratto» Incidenze del 'ritorno a Kant' nella disputa fra Croce e Gentile, in (a cura di) P. Di Giovanni, *Croce e Gentile. La polemica sull'idealismo*, Le Lettere, Firenze, pp. 183-229.

VACCA, GIUSEPPE 1967

Politica e filosofia in Bertrando Spaventa, Laterza, Bari.

VALITUTTI, SALVATORE 1989

L'hegelismo di Silvio Spaventa, in AA.VV, *Gli hegeliani di Napoli e la costruzione dello Stato unitario*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli, pp. 99-138.

