

ISTITUTO ITALIANO PER GLI STUDI FILOSOFICI

DOMENICO LOSURDO

DAI FRATELLI SPAVENTA A GRAMSCI

Per una storia politico-sociale
della fortuna di Hegel in Italia



LA CITTÀ DEL SOLE

ISTITUTO ITALIANO PER GLI STUDI FILOSOFICI
STUDI SUL PENSIERO DI HEGEL

2

DOMENICO LOSURDO

DAI FRATELLI SPAVENTA
A GRAMSCI

*Per una storia politico-sociale
della fortuna di Hegel in Italia*



LA CITTÀ DEL SOLE

1997

«In questi giorni, proprio, ho letto un libro, Dal 1848 al 1861, nel quale sono raccolte lettere, scritti, documenti riguardanti Silvio Spaventa [...] Mi è sembrato che in molte sue lettere, col linguaggio del tempo, cioè alquanto romantico e sentimentale, egli esprima perfettamente degli stati d'animo simili a quelli che io stesso attraverso [...] E, ciò che mi conforta, lo Spaventa non fu certo un carattere debole, un piagnucolone come altri. Egli fu dei pochi (una sessantina) che dei più che seicento condannati nel '48 non volle mai fare domande di grazie al re di Napoli; né si diede alla devozione, anzi, come scrive spesso, si andò sempre più persuadendo che la filosofia di Hegel era l'unico sistema e l'unica concezione del mondo razionali e degni del pensiero di allora».

(Lettera di Antonio Gramsci a Tatiana Schucht del 13 gennaio 1930)

Copyright © 1997

by ISTITUTO ITALIANO PER GLI STUDI FILOSOFICI

Napoli, Palazzo Serra di Cassano

Via Monte di Dio, 14

EDIZIONI «LA CITTÀ DEL SOLE»

Napoli

ISBN 88-86521-73-1

INDICE

I. TRA RIFLUSSO NEL PRIVATO E IMPEGNO CIVILE: LA SVOLTA DEL '48

- | | |
|---|------|
| 1. <i>Crisi della filosofia hegeliana e riflusso nel privato</i> | p. 9 |
| 2. <i>Educazione alla politica e ipocondria anti-politica</i> | 18 |
| 3. <i>Idillio della natura, scienze naturali e fine delle ideologie</i> | 30 |
| 4. <i>Il richiamo alla natura tra evasione e rivoluzione</i> | 38 |

II. FILOSOFIA, «SCIENZA DELLA SOCIETÀ», RIVOLUZIONE E NAZIONE

- | | |
|---|----|
| 1. <i>Radicalizzazione della rivoluzione e immagine di Hegel</i> | 45 |
| 2. <i>Bisogni sociali e realizzazione della filosofia</i> | 58 |
| 3. <i>Razionalità del reale e resistenza alla reazione trionfante</i> | 67 |
| 4. <i>«Partito filosofico» e «partito nazionale»</i> | 72 |
| 5. <i>La «politica culturale» di Hegel e quella di Bertrando Spaventa</i> | 76 |

III. STATO E INDIVIDUO TRA HEGELISMO, LIBERALISMO, SOCIALISMO

1. *Fortuna del modello francese e fortuna di Hegel* p. 87
2. *Francia, Inghilterra, America* 95
3. *Hegelismo e resistenza al neo-liberismo* 105
4. *Bertrando e Silvio Spaventa critici del liberismo* 110

IV. LOTTA POLITICA E CATEGORIE FILOSOFICHE: STATALISMO E ANTISTATALISMO

1. *La polemica anti-statalistica dalla Restaurazione al Sillabo* 119
2. *La teoria dello Stato minimo dalla Restaurazione al liberismo* 124
3. «Panteismo di Stato», «panteismo politico», «dottrina dei realisti», «statalismo» 131

V. LO STATO, LA GUERRA E LA RIVOLUZIONE

1. *Hegelismo, edonismo e socialismo* 147
2. *Gentile, Silvio Spaventa e l'adesione al fascismo* 157
3. *Tra Labriola e Gentile: Croce e i fratelli Spaventa* 166
4. *Spaventa, Labriola, Gramsci (e Hegel)* 169
5. *Presenza di Hegel e peculiarità del marxismo di Gramsci* 178

VI. GUERRA, FINE DELLA «CIRCOLAZIONE DEL
PENSIERO» E FASCISMO

1. <i>Alla ricerca del «tipico filosofo tedesco»</i>	p. 187
2. <i>Costruzione e alterne vicende degli stereotipi</i>	194
3. <i>La «circolazione del pensiero europeo» e l'eredità di Spaventa</i>	204
4. <i>Hegelianismo spirito assoluto e resistenza agli stereotipi nazionali</i>	212
5. <i>Destino, storicità e «circolazione del pensiero»</i>	217
6. <i>Gramsci e la radicalizzazione anti-crociana dell'eredità di Croce</i>	224
Indice dei nomi	231

AVVERTENZA

Non si dà notizie delle modifiche eventualmente apportate alle traduzioni italiane di volta in volta utilizzate. Per tutti i testi citati, il corsivo è stato liberamente mantenuto, soppresso o modificato a seconda delle esigenze di sottolineatura emergenti dalla nostra esposizione.

Per quanto riguarda la composizione del presente libro, esso ha a suo fondamento lo sviluppo e la rifusione di relazioni svolte in occasione dei seguenti convegni o incontri organizzati dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici:

1) *La rivoluzione del '48 e l'immagine di Hegel in Italia e in Germania* (già pubblicata in Istituto Italiano per gli Studi Filosofici-Biblioteca Nazionale di Napoli, *Gli hegeliani di Napoli e la costruzione dello Stato unitario. Atti del Convegno. Napoli 6-7 febbraio 1987*, Roma, 1989;

2) *I fratelli Spaventa, l'hegelismo e la storia comparata della tradizione liberale* (in occasione del convegno, organizzato dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici e tenutosi il 7 settembre 1989, presso la Biblioteca Nazionale di Roma, per l'inaugurazione della mostra *Gli hegeliani di Napoli e la costruzione dello Stato unitario*);

3) *Bertrando Spaventa e la circolazione del pensiero europeo* (in occasione dell'incontro organizzato a Madrid il 12-14 maggio 1994 dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, dalla Universidad Complutense de Madrid e dal Konvent für europäische Philosophie und Ideengeschichte).

Colgo qui l'occasione per ringraziare l'avv. Gerardo Marotta per avermi sollecitato a raccogliere i miei interventi sull'hegelismo napoletano e sulla storia comparata della fortuna di Hegel.

I.

TRA RIFLUSSO NEL PRIVATO E IMPEGNO CIVILE: LA SVOLTA DEL '48

1. *Crisi della filosofia hegeliana e riflusso nel privato*

All'indomani della rivoluzione del '48, Rudolf Haym considera definitivamente chiuso il ciclo della filosofia hegeliana: «Nessuno, a meno che non sia del tutto cieco o ritardato, oserebbe affermare che questo sistema domini la vita e la scienza come le ha dominate nel passato». Persino i discepoli pateticamente fedeli al maestro al più «si permettono l'affermazione secondo cui Hegel, "nonostante tutto, non è stato infruttuoso" per l'evoluzione della filosofia»¹. Anche loro sono dunque costretti a convenire che si tratta di un capitolo chiuso. In effetti, la stessa scuola è in preda allo scoramento; ma è interessante notare che la crisi dell'hegelismo coincide con la crisi della politica e col dilagare di un fenomeno che oggi potremmo chiamare di riflusso nel privato. Il 13 ottobre 1850 Strauss scrive a Vischer:

«Anche solo a pensarci, la politica mi priva di ogni umore produttivo. L'essenza politica del presente, così imprevedibile e che esclude qualsiasi azione autonoma dell'individuo, posso tutt'al più considerarla come un elefante che mi sta accanto e da cui devo sempre attendermi,

¹R. Haym, *Hegel und seine Zeit*, Berlin 1857 (ristampa anastatica, Darmstadt 1974), pp. 3-5.

col primo movimento che fa, di essere schiacciato assieme alle mie piante e a quelle degli altri. Se voglio decidermi a produrre, devo voltare le spalle a tale mostro; anche il pensiero della salvezza che scaturirà dalle rovine delle prossime distruzioni è in grado di consolarmi tanto poco, quanto gli abitanti delle città seppellite dal Vesuvio potevano sentirsi tranquillizzati, mentre morivano, dal pensiero dei bei vigneti che un giorno sarebbero cresciuti sulle loro tombe. Mi rimane ancora, tutt'al più, la critica dell'arte e la critica estetica in generale; e in realtà l'arte, nel senso più ampio, compreso il lato umano - biografico della storia, è l'unica cosa che ancora mi attira e mi renda felice»².

Così grandi sono la delusione e il disorientamento da provocare un'insuperabile repugnanza ad impegnarsi anche in una semplice «conversazione politica»:

«In me la politica rassomiglia a quegli stanzoni, al piano superiore, che ci sono in certe case e che non vengono abitati; sono ammobiliati per casi di necessità, c'è anche una stufa, ma persiane e finestre sono sempre chiuse e vi è ammassato ciarpame di ogni genere; se dunque viene a trovarmi un amico, per chiacchierare un'oretta dinanzi ad un bicchiere di vino, perché mai dovrei riceverlo in questo stanzone disagiata, che bisognerebbe prima rimettere in ordine e riscaldare e che, nonostante le vampe di calore della stufa, continua a dare i brividi?»³.

Per comprendere la radicalità della svolta verificatasi in D. F. Strauss, basta mettere a confronto questi toni malinconici con l'entusiasmo politico da lui manifestato alla notizia dello scoppio della rivoluzione di febbraio, salutata con calore come l'inizio di una nuova era, come il «vento dell'Ovest» che fortunatamente, a

² In *Briefwechsel zwischen Strauss und Vischer*, a cura di A. Rapp, Stuttgart 1952, vol. I, pp. 269-270.

³ *Ivi* (lettera a Vischer del 19 novembre 1851), p. 278.

partire da Parigi, investe anche la Germania⁴. Particolarmente significativa è la lettera inviata in quei giorni ad un amico:

«Quali tempi sono cominciati, carissimo Rapp! Credo che in fondo abbiamo tutto da guadagnare. Io perlomeno non so cosa ci sia da perdere, che sia degno di essere menzionato. Nella notte, dopo che fu giunta la notizia della proclamazione della Repubblica, il mio pensiero correva ad essa, ogni volta che mi svegliavo... Sono i nostri desideri più giovanili, i nostri pensieri più intimi, che ora si stanno realizzando. Può darsi che, sotto l'influsso degli avvenimenti che ci attendono, proveremo spesso nostalgia per la quiete dei giorni trascorsi; può darsi che riceveremo troppe emozioni, come finora ne abbiamo ricevuto troppo poche: e tuttavia riman fermo che in questo caso il troppo è più salutare che non il troppo poco. Ed anche più divertente, purché si sia in grado di comprendere se stessi. Addio, cittadino Rapp, non dire a nessuno che un tempo sei stato consigliere di Corte e conservati bene anche nella nuova era»⁵.

La parabola qui accennata è quella di larghi settori della scuola hegeliana e di un'intera generazione delusa e in preda al disorientamento in seguito al fallimento della rivoluzione del '48. Rispondendo alla prima delle due lettere sopra citate di Strauss, Vischer sottoscrive il paragone tracciato dal suo interlocutore della politica con un elefante che minaccia in ogni momento di schiacciare un individuo condannato all'impotenza. Poi aggiunge:

⁴ D. F. Strauss, *Gesammelte Schriften*, a cura di E. Zeller, Bonn 1876-78, vol. I, p. 247 e p. 243; di «venti dell'Ovest» parla anche, con riferimento alla rivoluzione del '48, Christian Märklin, l'amico prematuramente scomparso di Strauss che gli dedica un'affettuosa biografia (cfr. *ivi*, vol. X, p. 331).

⁵ La lettera in questione è riportata in W. Poels (a cura di), *1815-1871. Historisches Lesebuch*, Frankfurt a. M. 1966, p. 149.

«Il nostro tempo è fatto in modo da divorare colui che non riesce a tenere il passo; esso, infatti, è politico e non concede nella politica né quiete né appagamento, ma proprio per questo non consente neppure di trovare pieno appagamento in qualsiasi altra cosa»⁶.

È una crisi che investe anche gli esponenti più «ortodossi» della scuola. Ancora al momento dello scoppio della rivoluzione del '48, nella prefazione alla sua *Pädagogik*, Rosenkranz dichiara:

«Sabato sera, 18 marzo, scrivevo gli ultimi paragrafi di questa *Pedagogia* nello stesso momento in cui a Berlino la burocrazia militare del nostro attuale Stato crollava sotto il tuono suicida dei suoi cannoni, per lasciar risorgere da questa fiamma purificatrice la Prussia, assieme alla Germania, come Stato della libera eticità e autenticamente razionale. Profondo e doloroso è il mio rammarico per il fatto che la via della riforma, già da noi percorsa, si sia dovuta interrompere. Ma le lamentele non servono a nulla e le onde della rivoluzione dilagano in Germania»⁷.

C'è forse una ricercata analogia con la *Fenomenologia dello spirito* completata, secondo la celeberrima dichiarazione di Hegel, alla vigilia della battaglia di Jena⁸ che dava la prima formidabile scossa all'ordinamento della Prussia feudale, la quale cede ora il passo, nelle speranze del discepolo di Hegel, allo «Stato della libera eticità e autenticamente razionale», realizzando così, per dirla con Strauss, i «desideri» e i «pensieri» maturati alla scuola del comune maestro. Pur nello sbigottimen-

⁶ *Briefwechsel zwischen Strauss und Vischer*, cit., vol. I (lettera a Strauss del 7 dicembre 1850), p. 273.

⁷ K. Rosenkranz, *Die Pädagogik als System*, Königsberg, 1848, p. III.

⁸ Lettera a Schelling del 1 maggio 1807, in G. W. F. Hegel, *Briefe von und an Hegel*, a cura di J. Hoffmeister e F. Nicolin, Hamburg 1969-81 (III ed.), vol. I, pp. 161-2.

to per la violenza degli sconvolgimenti in corso, Rosenkranz può in questo momento dichiarare di essere nella felice situazione che lo vede già da tempo essenzialmente d'accordo «con le richieste del popolo tedesco ora così energicamente espresse»⁹, ed è questo il periodo in cui egli partecipa più attivamente, come politico e come giornalista, agli avvenimenti del suo tempo, sia pur trascinandosi dietro riserve e perplessità per la sua mancanza di «talento pratico» e per il fatto di esser capace solo della «prassi della teoria»¹⁰. E, tuttavia, anche da tale dichiarazione traspare il desiderio di impegnarsi in qualche modo nel processo chiamato a dare libertà e unità alla Germania.

Ma gli sviluppi della rivoluzione, sul piano interno e internazionale, provocano in Rosenkranz un crescente disagio, un desiderio via via più struggente di ritirarsi da Berlino e dagli incarichi ministeriali per far ritorno a Königsberg e riprendere l'attività accademica e la solitaria ricerca scientifica¹¹. Ormai si sente del tutto negato per l'attività politica, sì certo perché «troppo profondamente e troppo unilateralmente immerso nella scienza», ma anche per lo sconforto che lo prende in una città come Berlino, dove «domina il terrorismo delle masse»¹². Due anni più tardi, quando ormai si è già verificato il fallimento della rivoluzione, a giustificazio-

⁹ K. Rosenkranz, *Die Pädagogik als System*, cit., p. IV.

¹⁰ Lettera a Theodor von Schön (Berlino 7 luglio 1848) in K. Rosenkranz, *Politische Briefe und Aufsätze 1848-1856*, a cura di P. Herre, Leipzig 1919, p. 4.

¹¹ Sull'attività politica di Rosenkranz a Berlino si veda l'introduzione di P. Herre all'edizione da lui curata di K. R., *Politische Briefe und Aufsätze*, cit.

¹² Così in una lettera a Lehrs (6 dicembre 1848) in *Ausgewählte Briefe von und an Chr. A. Lobeck und K. Lehrs nebst Tagebuchnotizen*, Leipzig 1894, p. 500.

ne del suo ritiro dalla capitale e del suo ritorno nella cittadina di provincia della Prussia orientale, Rosenkranz afferma che «la *vita umbratilis* contiene l'indipendenza che è necessaria per i grandi prodotti dello spirito»¹³. Qui la motivazione non ha più alcuna sfumatura di carattere personale: la filosofia in quanto tale è chiamata non più a incidere nella pratica bensì a ritrarsi nella sua intimità. Qualche anno più tardi il distacco dalla politica è divenuto repulsione anche per l'elaborazione culturale e filosofica dei temi politici: «Quando penso di scrivere qualcosa sulla situazione politica in Europa, mi cade la penna di mano. Da mesi ho scritto sì e no qualche riga su tale argomento»¹⁴.

Ad essere radicalmente mutato rispetto al *Vormärz* e ai primi entusiasmi della rivoluzione del '48 è anche il giudizio sull'epoca, vista non più come caratterizzata da una tendenza irresistibile al progresso, bensì come dominata da fenomeni oscuri e inquietanti, e comunque incapace di accogliere in sé la ricchezza delle idee e della filosofia. Testimonianza eloquente di questo stato d'animo è una lettera del 1854 a Varnhagen von Ense:

«Raramente si è vista un'epoca più superficiale, più avida di piaceri, più irrazionale, più priva di carattere di questa; benché appena cinquantenne, nei confronti dell'odierna generazione, mi sembra di essere di un'epoca totalmente diversa. In tale stato d'animo si rafforza in me la tendenza a studiare il negativo in tutte le sue forme e la mia *Estetica del brutto*, da Lei accolta così benevolmente, sarà solo l'inizio di una serie di lavori che scaveranno ben più profondamente nell'inferno dell'esistenza»¹⁵.

¹³ Lettera a Varnhagen von Ense del 27 marzo 1850 in *Briefwechsel von Karl Rosenkranz und Varnhagen v. Ense*, Königsberg 1926, p. 170.

¹⁴ Lettera a Varnhagen von Ense (27 luglio 1855), *ivi*, p. 217.

¹⁵ Lettera a Varnhagen von Ense (18 gennaio 1854), *ivi*, pp. 202-203.

Se all'indomani della rivoluzione del '48, nell'evidenziare la sua difficoltà ad agire concretamente nel mondo politico, Rosenkranz sembra rimpiangere di non essere pienamente all'altezza dell'epoca, ora è l'epoca in quanto tale a non essere più considerata all'altezza delle sue aspirazioni ideali. A questo punto, la fiducia hegeliana nel progresso e nell'unità strategica di razionalità e realtà è dileguata, per essere soppiantata dalla *deprecatio temporum*. Si tratta di una tendenza largamente diffusa. Strauss scrive a Vischer: «Ritengo che i tempi d'oggi non siano capaci di nulla di buono»; essi mettono in crisi anche «vecchie amicizie», anche se, per fortuna, non riescono ad intaccare il consolidato rapporto di stima e affetto reciproci che unisce autore e destinatario della lettera ¹⁶. La delusione che procura il mondo della politica spinge a rifugiarsi nella cerchia protettiva dei rapporti privati, che però sembra essa stessa minacciata dall'invadenza distruttiva di un tempo non rispettoso ormai di alcun valore.

Se il distacco dalla politica negli hegeliani liberali è avvertito dolorosamente, negli esponenti della reazione viene proclamato con un senso di rivincita, come il necessario e salutare ritorno da un'aberrazione da essi da lungo tempo, e per troppo tempo invano, denunciata. Già nel *Vormärz*, polemizzando per l'appunto contro l'hegelismo (additato come l'ispiratore del movimento eversivo, anti-feudale e anti-assolutista, che si andava sviluppando) Schelling aveva tuonato:

«Non è amico della gioventù chi cerca di riempirla della pena e della cura del mondo o dell'andamento del governo dello Stato [...] Così, è soprattutto solo un abuso

¹⁶ *Briefwechsel zwischen Strauss und Vischer*, cit., vol. I (lettera del 12 maggio 1849), p. 227.

per fini estranei o una autentica stoltezza utilizzare la gioventù, come si dice, per manifestazioni in favore della libertà di pensiero e di insegnamento»¹⁷.

Dopo il fallimento della rivoluzione, sempre da Berlino, dov'è stato chiamato per contrastare la diffusione della filosofia hegeliana e la politicizzazione da essa stimolata, Schelling lancia ai tedeschi una sorta di proclama carico di un senso di vittoria e persino di trionfo:

«Lasciate pure che vi si accusi di essere un popolo impolitico, perché la maggioranza di voi preferisce, piuttosto che governare, essere governata - anche se spesso non lo siete, o lo siete piuttosto male - , voi che considerate maggior fortuna che vi si lasci l'*otium*, lo spirito e l'animo per cose che non siano l'alterco politico, che si ripete tutti gli anni, che porta soltanto alla divisione in fazioni (e la cui peggior conseguenza è che dà rinomanza e influenza anche ai più incapaci); lasciate che vi si neghi spirito politico, voi che, come Aristotele, ritenete che la prima funzione dello Stato sia di garantire l'*otium* ai migliori, e di far sì che non solo quelli che comandano, ma anche quelli che vivono fuori dalla sfera politica non si trovino in condizioni indegne. E, per concludere, sia il maestro di Alessandro Magno a dirvi: "anche quelli che non imperano sulla terra e sul mare possono compiere opere belle ed eccellenti"»¹⁸.

Negli anni successivi a mettere in stato d'accusa il «politicismismo» (*Politisieren*) e a considerarlo persino come un motivo valido per l'allontanamento di docenti

¹⁷ F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung* (postumo), vol. I, in Id., *Sämtliche Werke*, Stuttgart-Augsburg 1856-1861, vol. XIII, pp. 24-5 e p. 28 (tr. it. a cura di A. Bausola, Bologna 1972, vol. I, pp. 118-119 e p. 122).

¹⁸ F. W. J. Schelling, *Philosophie der Mythologie*, vol. I, in Id., *Sämtliche Werke*, cit., vol. XI, pp. 549-550.

dall'insegnamento è Schopenhauer¹⁹. Quest'ultimo, nel 1850, mentre ancora si avvertono gli ultimi sussulti del movimento rivoluzionario, attribuisce all'«andamento dei tempi» la «colpa» per le difficoltà che incontra a trovare un editore per i suoi *Parerga e Paralipomena*: «Tutto è ancora profondamente immerso nella politica»²⁰. Due anni dopo, spiega in questi termini l'apparizione della prima recensione, favorevole e persino «entusiastica» della sua opera: «Trascorso è il tempo dell'abbaiare e delle discussioni politiche al caffè. Ora, ognuno deve rivolgersi alla letteratura»²¹. I motivi del diffondersi, nella nuova situazione, della filosofia di Schopenhauer sono ben spiegati in una lettera che al maestro invia un discepolo, il quale sottolinea il fatto che remoti appaiono ormai gli anni in cui gli «avvenimenti politici» calamitavano la generale «attenzione»: «Quante cose sono cambiate da allora! In che luce diversa appaiono le cose che allora abbagliavano gli occhi con un falso splendore. Molti se li stropicciano ancora assonnati, e quasi vergognosi per la loro precedente infatuazione»; in ogni caso sono costretti a prendere atto delle «colossali delusioni» che hanno fatto seguito alle loro precedenti speranze politiche²².

Contro l'«etica quietistica» e la «nostalgia per il non essere», che denuncia nello schopenhauerismo dilagante, polemizza Rosenkranz, il quale così prosegue:

¹⁹ Lettere a J. Frauenstädt del 15 luglio 1855 e del 28 marzo 1856, in *Der Briefwechsel Arthur Schopenhauers*, vol. II, a cura di A. Hübscher, München 1933, p. 394 e p. 480.

²⁰ Lettera a J. Frauenstädt del 30 settembre 1850, *ivi*, p. 24.

²¹ Lettera a J. Frauenstädt dell'11 gennaio 1852, *ivi*, p. 87.

²² Lettera di v. Doß a Schopenhauer del 20 febbraio 1859, *ivi*, p. 701.

«Consentiteci di attenerci, piuttosto che a tale filosofia della morte, alla kantiana filosofia della vita, e che, dalla fede nell'immancabile vittoria del vero Bene scaturisca, invece del quietismo così abituale in noi tedeschi, il gusto dell'attività, l'apertura alle grandi azioni».

Sì, ancora si avverte una debole eco della funzione civile negli anni precedenti attribuita all'elaborazione teorica. Ma è altamente significativo il fatto che a Schopenhauer venga contrapposto non già Hegel bensì Kant, e il Kant della morale e dell'imperativo categorico, il cui «squillo di tromba» è chiamato a provocare il necessario entusiasmo per la «lotta contro la miseria e le sofferenze della vita»²³. Nella misura in cui c'è ancora posto per la prassi, si tratta della prassi morale più che politica.

2. Educazione alla politica e ipocondria anti-politica

A questo punto è chiaro che la filosofia hegeliana comincia ad apparire come un'eredità ingombrante per la sua stessa scuola. Era stato lo stesso Rosenkranz a dichiarare nel *Vormärz*: «non viviamo più con Kant nel secolo del *roi-philosophe*, ma con Hegel in quello della politica»²⁴; e Hegel, a sua volta, aveva ricordato e sottoscritto l'affermazione fatta da Napoleone – nel corso del suo colloquio con Goethe – secondo cui, nel mondo moderno «al posto dell'antico fato è subentrata la po-

²³ K. Rosenkranz, *Kant und Schopenhauer* (1854), in Id., *Neue Studien*, Leipzig 1875-78, vol. II, pp. 57-60, *passim*.

²⁴ K. Rosenkranz, *Geschichte der Kantischen Philosophie*, Leipzig 1840, p. 495.

litica»²⁵. Il grande filosofo aveva trasmesso ad un'intera generazione il senso della mondanità e della politicità dell'uomo. Aveva denunciato con forza la «cadaverica insensibilità politica» (*politische Erstorbenheit*), l'im maturità politica dei tedeschi²⁶, di un popolo «educato al modo di pensare privato, mantenuto nello spirito della limitatezza e dell'egoismo privato a causa della sua esclusione dal punto di vista politico»²⁷. Si tratta, dunque, per Hegel di impartire «educazione politica» (*politische Erziehung*) ad un popolo fino allora vissuto nella «nullità politica» (*politische Nullität*)²⁸. La *Costituzione della Germania* contiene una dura polemica contro il qualunquismo di «filantropi» e «moralisti» (il «pubblico imparziale dei politicanti da osteria»), tutti impegnati a «esecrare la politica come aspirazione a ricercare il proprio vantaggio a spese del diritto, come arte di riuscirvi, come sistema ed opera dell'ingiustizia», ad accusare «la politica di mancanza di fedeltà, o di incostanza nel diritto»²⁹. Tale fuga da una temuta fonte di contaminazione è un po' il risultato della storia della Germania nel suo complesso: «Il carattere tedesco si gettò su ciò

²⁵ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in Id., *Werke in zwanzig Bänden*, a cura di E. Moldenhauer e K. M. Michel, Frankfurt a. M. 1969-1979, vol. XII, p. 339.

²⁶ G. W. F. Hegel, [*Beurteilung*] *der Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königsreichs Württemberg im Jahr 1815 und 1816*, in Id., *Werke in zwanzig Bänden*, cit., vol. IV, p. 469 (tr. it. di G. Bonacina, *Recensione agli «Atti dell'assemblea degli stati del Regno del Württemberg negli anni 1815 e 1816»*, (1817), in G. W. F. Hegel, *Scritti storici e politici*, a cura di D. Losurdo, Roma, Laterza, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 1997, p. 119.

²⁷ *Ivi*, p. 489 (tr. it. cit., p. 125).

²⁸ *Ivi*, p. 582 (tr. it. cit., p. 207).

²⁹ G. W. F. Hegel, *Die Verfassung Deutschlands (1800-1802)*, in Id., *Werke in zwanzig Bänden*, cit., vol. I, pp. 540-1 (tr. it. *La costituzione della Germania*, in G. W. F. Hegel, *Scritti storici e politici*, cit., p. 74).

che vi era di più profondo nell'uomo, sulla religione e sulla coscienza, consolidando a partire di qui la separazione di ogni individuo»³⁰. Si comprende allora come la lezione hegeliana, con l'appello ad uscire dalla propria compiaciuta interiorità e a ricercare l'ideale non nella sfera della immaginazione e del sentimento, ma nel reale stesso, abbia costituito un elemento essenziale della preparazione ideologica della rivoluzione del '48.

Ciò vale per la Germania come per l'Italia. Per quanto riguarda la prima, basti pensare alla celebre poesia di Heine, *Doktrin*, del 1842: «Desta la gente a suon di tamburo / batti la sveglia con forza giovanile / marcia in avanti battendo il tamburo / questa è tutta la scienza / questa è la filosofia hegeliana / questo è il significato più profondo dei libri»³¹.

Nel *Vormärz*, la filosofia (e in particolare quella hegeliana) costituisce la coscienza teorica del movimento d'opposizione. Per dirla col giovane Engels: «Abbiamo nella nuova filosofia una pietra di paragone per la gioventù; occorre studiarla a fondo, ma senza perdere l'entusiasmo giovanile [...] La gioventù d'oggi è stata a scuola di Hegel, e qualche seme, uscito dall'involucro secco del sistema, è magnificamente germogliato nel cuore giovanile»³². Il tema del parallelismo Rivoluzione francese-idealismo tedesco s'intreccia strettamente con la rivendicazione della realizzazione della filosofia, chiamata a portare la

³⁰ *Ivi*, p. 517 (tr. it. cit., p. 54).

³¹ H. Heine, *Neue Gedichte* (1844), in Id., *Sämtliche Schriften*, a cura di K. Briegleb, München 1978 (II ed.), vol. vol. IV, p. 412.

³² F. Engels, *Immermanns "Memorabilien"* (1841), in K. Marx - F. Engels, *Werke*, Berlin 1955 ss. (d'ora in poi MEW), Erg. bd., II Teil, pp. 148-9. Per la tr. it. dei testi di Marx e Engels utilizziamo liberamente quella contenuta nell'esizione delle *Opere complete* di Marx ed Engels in corso di pubblicazione presso gli Editori Riuniti.

Germania all'altezza dei paesi più avanzati o anche oltre. Si tratta di un tema che fa sentire la sua presenza anche al di fuori della sinistra hegeliana propriamente detta. Dopo aver sottolineato che la «vera teoria [...] in sé è prassi», un liberale come Hinrichs così prosegue: «Sin da Socrate gli autentici filosofi, in conflitto col presente hanno mirato a trasformare e a portarlo avanti conformemente all'idea. La filosofia non ha semplicemente da cercare la profondità nel pensiero, ma da realizzarla anche nella realtà. I filosofi non devono starsene oziosi, seder là come auguri romani, in attesa che le aquile vengano a loro in volo»³³. Interessante è anche l'atteggiamento assunto in questi anni da Rosenkranz il quale, nel lamentare il fatto per cui «noi tedeschi parliamo interminabilmente di politica, ma alla fine, quando si tratta di metterla in pratica, ci diventa estremamente noiosa»³⁴, afferma poi con forza: «Alla teoria segue la prassi. Dopo aver così a lungo e così profondamente meditato, dobbiamo finalmente realizzare i nostri concetti»³⁵.

Quando poi scoppia la rivoluzione in Prussia, e prima che intervenga lo sgomento e l'orrore provocati dalle giornate parigine di giugno, Rosenkranz dichiara che essa scaturisce «direttamente dalle più profonde esigenze dello spirito» e si è resa inevitabile perché i governanti, soffocando la libertà di pensiero e di religione, hanno maltrattato i tedeschi «già pervenuti alla

³³ H. F. W. Hinrichs, *Politische Vorlesungen* (1843), in H. Lübke (a cura di), *Die Hegelsche Rechte*; tr. it., *Lezioni sulla situazione politica*, in *Gli hegeliani liberali*, a cura di C. Cesa, tr. it. di G. Oldrini, Roma-Bari 1974, p. 124.

³⁴ K. Rosenkranz, *Aus einem Tagebuch. Königsberg Herbst 1833 bis Frühjahr 1848*, Leipzig 1844, p. 201.

³⁵ K. Rosenkranz, *Kant in Franckreich* (1847), in Id., *Neue Studien*, cit., vol. II, p. 17.

consapevolezza» della propria «autonomia politica e religiosa». Alle conquiste ottenute a livello della teoria non può non far seguito la loro traduzione nella realtà e i governanti che, non comprendendo ciò, hanno voluto far violenza al tempo, hanno reso drammatico e violento un processo che diversamente avrebbe potuto essere graduale e fundamentalmente indolore³⁶.

Naturalmente, il tema della realizzazione della filosofia è soprattutto presente nella sinistra. Leggiamo Ruge: «A cosa servirebbe il libero pensiero, se si limitasse a ruminare in una realtà non libera? E perché mai l'hegelismo non dovrebbe essere più potente della filosofia dei lumi?»³⁷. Sì, chiamato a realizzare la filosofia è quello che Ruge definisce il «partito filosofico»³⁸, Heine la «scuola filosofica»³⁹ e, in modo particolare, quelli che, nel linguaggio del giovane Engels, si configurano come i «più decisi estremisti della filosofia»⁴⁰.

Sul versante opposto, può essere citato Trendelenburg il quale, nell'ironizzare a proposito del sistema filosofico che «assicura di aver preso in appalto la libertà», è costretto a notare con rammarico che ad attaccare la dialettica si corre il pericolo di esser diffamati come «servi del boia» (*Henkersknechte*); il fatto è che «si è comin-

³⁶ K. Rosenkranz, *Die Bedeutung der gegenwärtigen Revolution und die daraus entspringende Aufgabe der Abgeordneten* (6 maggio 1848); tr. it., *Il significato della presente rivoluzione e il compito che ne scaturisce per i deputati*, in *Gli Hegeliani liberali*, cit., p. 212.

³⁷ Lettera a K. Rosenkranz del 17 novembre 1839, in A. Ruge, *Briefwechsel und Tagebuchblätter aus den Jahren 1825-1880*, a cura di P. Nerrlich, Berlin 1886, vol. I, p. 186.

³⁸ A. Ruge, *Die religiös-patriotische Jugend* (1838 e 1846), in Id., *Sämtliche Werke*, Mannheim 1847-48, (II ed.) vol. II, p. 101.

³⁹ H. Heine, *Verschiedenartige Geschichtsauffassung* (1833), in Id., *Sämtliche Schriften*, cit., vol. III, pp. 21-3, *passim*.

⁴⁰ F. Engels, *Tagebuch eines Hospitanten* (1842), in MEW, Erg. bd., II Teil, p. 252.

ciato a spacciare la filosofia hegeliana per lo spirito di libertà (*Freisinn*) oppresso e gli avversari per ipocriti e servili, la filosofia hegeliana per la luce esclusiva del tempo e gli avversari per coloro che sono al servizio di un governo oscurantista»⁴¹. O si pensi anche a Schopenhauer, il quale, nel lamentare l'avvenuto inghiottimento della filosofia ad opera di «semplici interessi di partito» e di «intenzioni pratiche», se la prende in primo luogo con Hegel e con le teste «già nella prima giovinezza fatte storte e guaste dalla stoltezza del hegeleggiare»⁴².

Per quanto riguarda l'Italia, abbiamo la testimonianza di Bertrando Spaventa che da Torino, dall'esilio cui è ormai costretto, procede, sulla fine del '50, ad una commossa rievocazione:

«In Napoli, sin dal 1843 l'idea hegeliana penetrò nelle menti de' giovani cultori della scienza, i quali mossi come da santo amore si affratellavano, e con la voce e gli scritti la predicavano. Né i sospetti già desti della polizia, aizzati dall'ignoranza e dall'ipocrisia religiosa, né le minacce e le persecuzioni valsero ad infievolire la fede in questi arditi difensori della indipendenza del pensiero; i numerosi studenti raccolti da tutti i punti del Regno nella grande capitale disertavano le vecchie cattedre, ed accorrevano in folla ad ascoltare la nuova parola. Era un bisogno irresistibile e universale che li spingeva ad un ignoto e splendido avvenire, all'unità organica de' diversi rami della cognizione umana; gli studiosi di medicina, di scienze naturali, di diritto, di matematiche, di letteratura partecipavano al general movimento, ed ambivano soprattutto, come gli antichi italiani, di essere filosofi. Chi può ridire l'affetto, col

⁴¹ A. Trendelenburg, *Die logische Frage. Zwei Streitschriften*, Leipzig, 1843, pp. 32-3.

⁴² A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1818); tr. it., *Il mondo come volontà e come rappresentazione*, Proemio alla seconda edizione, 1844; tr. it. di P. Savy-Lopez e G. De Lorenzo, con intr. di C. Vasoli, Roma-Bari 1979 (III ed.), pp. 12-13 e p. 19.

quale si amavano i giovani professori e gli allievi, e insieme procedevano alla ricerca della verità? Era un culto, una religione ideale, nella quale si mostravano degni nepoti dell'infelice Nolano»⁴³.

Allorché poi scoppia la rivoluzione, «Il Nazionale» diretto da Silvio Spaventa la legge e la celebra con linguaggio chiaramente hegeliano. L'essenziale in essa non è costituito dalla «faccenda operosa di privati interessi, di fini particolari, di basso amor proprio, di vacue personalità»; in realtà, «gli uomini sono i mezzi di cui la rivoluzione si serve per eseguire la sua idea, e al tempo stesso sono la materia di questa esecuzione. I mezzi poi e la materia sono negli uomini le passioni, i fini ed interessi particolari, come il desiderio delle ricchezze, della gloria, l'amor del potere e cose somiglianti». Questo momento è necessario, «imperocchè l'uomo, come individuo, il quale è esecutore dell'idea della rivoluzione, deve nella sua azione riconoscere sè stesso, ossia il suo scopo, il suo fine particolare, la stessa attività sua», diversamente verrebbe a mancare o si illanguidirebbe l'impulso all'azione. E, tuttavia, resta il fatto che, rispetto alla «razionalità dell'idea [...] gli individui non sono che mezzi, le passioni e i loro fini non sono che la materia di cui essa si serve per formare la sua immortale opera, e mentre quelli credono di eseguire il loro scopo particolare, soddisfare il loro egoismo, giovare alla loro ambizione, non fanno che eseguire lo scopo supremo e finale della ragione» (nr. 41; 22 aprile). Lungi dal consumarsi in una dimensione meramente interiore, l'idea è hegelianamente intesa come il concetto che si realizza

⁴³ B. Spaventa, *Introduzione a Hegel* (titolo originale, *Studii sopra la filosofia di Hegel*) (1850), in G. Oldrini (a cura di), *Il primo hegelismo italiano*, Firenze 1969, pp. 2-3.

o tende verso la sua realizzazione: «Il fine della nostra rivoluzione, come d'ogni rivoluzione in generale, era appunto quello di possibilitare l'esplicamento di questa nuova vita che noi sentivamo entro di noi e ch'era chiusa nel nostro pensiero, distruggendo gli ostacoli ed impedimenti che la restringevano in questo angusto campo della coscienza individuale, e di ridurla in atto nella coscienza universale della società» (nr. 2; 5 marzo). Proprio in quanto esprime la necessità storica e la «razionalità dell'idea», la rivoluzione travolge ogni ostacolo; «imperocchè la ragione sola governa il mondo ed ha un diritto infinito all'esistenza. La ragione è scopo a sè stessa, e questo scopo è la libertà»; «l'idea d'ogni rivoluzione è necessariamente l'idea della libertà» (nr. 41; 22 aprile).

Il '48 napoletano, e l'influenza in esso esercitata dall'hegelismo, costituisce un'ulteriore confutazione di quelle letture superficiali che vorrebbero leggere una legittimazione dello *status quo* nella tesi dell'unità di reale e razionale, qui invece invocata per legittimare la rivoluzione. Ed è ugualmente significativo il fatto che la polemica contro l'assolutismo e l'antico regime sia tutta pervasa, nel quotidiano diretto da Silvio Spaventa, del pathos hegeliano della comunità politica e dello Stato. Il quale ultimo non è da intendere come «un'istituzione arbitraria e dipendente dalla volontà d'alcuno individuo, sia il Principe, sia qualunque altro; ma è qualcosa più alta ed assoluta, all'arbitrio soprastante ed insidente nella volontà generale dei cittadini. Onde se per avventura esso entra in opposizione colla società, non può perdurare a lungo in questa opposizione, e gli è forza riconciliarsi con quella onde non mettersi in contraddizione col proprio concetto». La persistenza dell'antico regime in Italia si spiega anche col fatto che «l'Infinito

e l'Eterno dell'animo umano si raccolse tutto nella religione», sicché lo Stato «non si tenne più come cosa assoluta ed infinita» e la «libertà dell'uomo», smarrendo ogni concretezza, si ritrasse esclusivamente nell'intimità della coscienza, invece di realizzarsi «nella vita mondana dello spirito» (nr. 2; 5 marzo). Il grave torto della Santa Alleanza è di aver inteso lo Stato «nel più ristretto e povero senso», cioè come semplice istituzione di polizia e non come realizzazione della libera comunità etica dei cittadini (nr. 1; 1 marzo).

Anche in ciò è possibile vedere la consonanza con lo sviluppo ideologico che caratterizza, sino al 1848, la Germania. Ma in quest'ultimo paese torna a diffondersi, negli anni successivi, l'ipocondria a suo tempo denunciata da Hegel come una malattia nazionale, in conseguenza della quale «non si riesce ad uscire da se stessi»⁴⁴ e si pretende di innalzarsi «al di sopra del dato e del reale», cui vengono contrapposti i «miracoli di un'interiore vita spirituale che dovrebbe essere più elevata» (*eines höher sein sollenden innern Geisteslebens*)⁴⁵: «in questo sentimento morboso l'uomo non vuol rinunciare alla sua soggettività, non è capace di superare la sua avversione contro la realtà»; è tutto preso dalla «tristezza per la distruzione dei suoi ideali»; diventa «uggioso e bisbetico sulla condizione del mondo»⁴⁶. Dopo essersi manifestata nel romanticismo reazionario, tale «ipo-

⁴⁴ Lettera a K. Daub del 15 agosto 1826, in G. W. F. Hegel, *Briefe von und an Hegel*, cit., vol. III, p. 127.

⁴⁵ G. W. F. Hegel, *Solgers Nachgelassene Schriften und Briefwechsel* (1828), in Id., *Berliner Schriften*, a cura di J. Hoffmeister, Hamburg 1956, p. 167.

⁴⁶ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), § 396 Zusatz (*Werke in zwanzig Bänden*, cit., vol. X, pp. 84-5).

condria metafisica»⁴⁷ si riaffaccia prepotentemente sulla scena tedesca dopo il fallimento della rivoluzione del '48, finendo anche col contagiare i discepoli o gli ex-discepoli di Hegel, il quale ultimo aveva peraltro già messo in guardia contro un atteggiamento spirituale che, per sofferto che sia, è tutt'altro che alieno da narcisismo: «Ci sono molti uomini che sono infelici (*unglücklich*), sono cioè beati (*selig*) nella loro infelicità (*Unglück*); costoro hanno il bisogno dell'infelicità, sono scontenti della felicità e criticano meglio che possono»⁴⁸; sì, con l'ipocondria, «vana» diviene «ogni oggettività» ma il soggetto «gode poi ancora in se stesso soltanto di questa vanità»⁴⁹.

Se in Germania, la polemica hegeliana contro l'evasione intimistica, contro la *politische Erstorbenheit* e *politische Nullität* e contro l'ipocondria anti-politica continua ad essere ben presente ed efficace sì in Marx e Engels, ma non svolge più un ruolo rilevante nell'ambito della scuola hegeliana, dalla quale gli autori del *Manifesto del partito comunista* sono ormai fuori, in Italia lo Hegel filosofo della mondanità e della politicità dell'uomo continua a esercitare un'essenziale funzione civile. Ritorniamo per un attimo alla corrispondenza all'insegna della malinconia tra Strauss e Vischer del 1850-1851. In quello stesso periodo di tempo, Pasquale Villari invia a Bertrando Spaventa una lettera non solo pugnace e aliena da ogni abbandono melanconico, ma che soprattutto rivendica energicamente alla filosofia, e

⁴⁷ G. W. F. Hegel, *Solgers Nachgelassene Schriften und Briefwechsel*, cit., pp. 179-80.

⁴⁸ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, a cura di K. H. Ilting, Stuttgart - Bad Cannstatt 1973-74, vol. IV, p. 643.

⁴⁹ Lettera a E. C. B. Duboc del 30 luglio 1822, in *Briefe von und an Hegel*, cit. vol. II, p. 327.

alla filosofia hegeliana in particolare, un ruolo politico e militante: «Far intendere Hegel all'Italia, vorrebbe dire rigenerare l'Italia»⁵⁰. Strauss, nella già citata lettera a Vischer, alla ripugnanza della politica contrappone l'interesse estetico: «L'arte [...] è l'unica cosa che ancora mi attira e mi rende felice». Ma Villari, sempre nella lettera a Bertrando Spaventa, sottolinea l'«entusiasmo» anche politico provocato dalla lettura che De Sanctis va facendo dell'«*Estetica* di Hegel».

Ecco un primo fatto da tener presente: in Italia, non solo la rivoluzione del '48, ma anche la resistenza alla reazione si alimenta fortemente di motivi desunti dalla filosofia di Hegel: anche a voler lasciar da parte i discepoli propriamente detti, riferimenti in senso positivo al filosofo tedesco si possono rinvenire ad esempio in Pisacane⁵¹ e soprattutto in Ferrari⁵². Non a caso

⁵⁰ Riportato in S. Spaventa, *Dal 1848 al 1861. Lettere scritti documenti*, a cura di B. Croce, Bari 1923 (II ed.), p. 78 nota.

⁵¹ Il *Saggio sulla rivoluzione* (ed. a cura di G. Pintor, Torino 1942, p. 73) apprezza in Hegel il pathos della ragione capace di abbracciare concettualmente (e trasformare) il reale: «Giustamente Hegel dichiara la modestia cristiana nel sapere il grado supremo dell'immoralità».

⁵² «Quando poi [Hegel] spiega Socrate, Cristo, la riforma di Lutero, la rivoluzione di Francia, allora ci sforza a sinceramente ammirarlo ma non a causa del suo sillogismo, bensì perché egli è il più potente osservatore delle contraddizioni che hanno agitato i filosofi ed i legislatori. Su questo campo egli non è più metafisico, ma fisico, storico»: G. Ferrari, *Filosofia della rivoluzione* (1851), Milano 1921, parte I, sezione V, cap. VI, p. 195. Ma in realtà al di là dei riconoscimenti formali, e nonostante le critiche, sulla filosofia della storia del Ferrari risulta chiara «l'influenza di una concezione dialettica della storia (Hegel)»: cfr. U. Dotti, *I dissidenti del Risorgimento. Cattaneo, Ferrari, Pisacane*, in *Letteratura italiana Laterza*, a cura di C. Muscetta, vol. VIII, Roma-Bari 1975, p. 73. In *Les philosophes salariés* (Paris 1849), Hegel è considerato una delle tappe fondamentali del processo di costruzione del mondo e della coscienza moderna, e comunque «con intelligenza» - è stato osservato - viene colta «la funzione rivoluzionaria della filosofia classica tedesca» cui Ferrari attribuisce il merito di

Gioberti, nel 1851, vede nell'hegelismo la base teorica, «la metafisica della politica accreditata presso un certo numero di democratici»⁵³. Ancora diversi anni più tardi la difesa che Bertrando Spaventa fa di Hegel è la difesa di un filosofo che Gioberti accosta a Rousseau come «ispiratore degli errori che infettano le dottrine popolari» e in cui Rosmini vede espressa «la *superficialità baldanzosa* del secolo» caratterizzato da incessanti sconvolgimenti rivoluzionari⁵⁴. Quando, più tardi, Mazzini denuncia nella filosofia hegeliana la celebrazione della forza e del fatto compiuto (*infra*, cap. II, 5), si levano voci non solo a difendere il filosofo ma anche ad esprimere il disappunto per il disorientamento e le lacerazioni che certe prese di posizione provocano nella «gioventù hegeliana e repubblicana»: «Finora soltanto preti e seguaci di filosofie teologiche gridarono la croce addosso all'hegelianismo»⁵⁵.

La crisi di quest'ultimo coincide in Germania con la disfatta del movimento democratico che non riesce più a risollevarsi dalla sconfitta del '48 (il partito liberale o nazional-liberale si ricostruisce su basi moderate sul piano politico e violentemente anti-hegeliane sul

«aver fatto più per l'umanità in cinquant'anni che tutta la filosofia ufficiale di Francia in tre secoli»: cfr. F. Della Peruta, *I democratici e la rivoluzione italiana*, Milano 1958, pp. 84-6.

⁵³ V. Gioberti, *Del rinnovamento civile d'Italia*, Libro I, cap. VII (*Delle false dottrine dei democratici*) Nell'ed. napoletana del 1864, vol. I, p. 75.

⁵⁴ B. Spaventa, *Hegel confutato da Rosmini* (1855) e *Sopra alcuni giudizi di N. Tommaseo* (1855), ora in Id., *Opere*, a cura di G. Gentile, Firenze 1972, vol. II, p. 153 s. e p. 194 s.

⁵⁵ Così si esprime A. De Luca in una lettera al mazziniano «Il dovere» del 27 maggio 1865, riportato da B. Croce su «La critica» del 1912; cfr. su ciò G. Vacca, *Politica e filosofia in Bertrando Spaventa*, Bari 1967, p. 50 s. nota 17.

piano filosofico); in Italia, invece, la persistente vitalità del movimento democratico è al tempo stesso la persistente vitalità della filosofia di Hegel, tanto che per un pezzo, agli occhi di amici e avversari, hegeliano sembra essere sinonimo di democratico.

3. *Idillio della natura, scienze naturali e fine delle ideologie*

La malattia dell'ipocondria denunciata da Hegel si manifesta talvolta come fuga dal politico nelle braccia della natura, vissuta come strumento di edificazione e veicolo di innalzamento al divino al di sopra delle contraddizioni e della miseria del mondo umano. Schiller canta: «Solo sui monti è libertà!»: solo dove la natura è ancora incontaminata dall'uomo «il mondo è perfetto»; per questo è da considerare felice esclusivamente colui che vive «nel silenzio della campagna» o «nella cella pacifica del convento», là dove non si affaccia la «triste figura dell'umanità» e si è lontani dal rumore effimero e inquietante degli sconvolgimenti storico-politici⁵⁶. Hegel, che cerca la libertà non nell'inaccessibilità delle montagne o del sentimento interiore, ma nel concreto delle istituzioni politiche, polemizza esplicitamente a tale proposito con Schiller⁵⁷. Ci troviamo di fronte non al rifiuto della contemplazione estetica della natura, bensì alla critica dell'ideologia edificante e consolatoria che ad essa spesso viene connessa: la «lotta» e la «contrad-

⁵⁶ F. Schiller, *Die Braut von Messina oder die feindlichen Brüder*, Atto terzo, scena settima.

⁵⁷ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, in Id., *Werke in zwanzig Bänden*, cit., vol. XV, p. 558.

dizione» sono proprie solo del mondo dello spirito, e «poiché il privilegio (*Vorzug*) dello spirito sembra portare, così, allo scontento e all'infelicità, si è rimandati sovente, dall'arbitrio della vita all'osservazione della natura»⁵⁸. Ma è proprio in quella sfera «fugace» dalla quale l'edificazione raccomanda l'evasione e la fuga, che l'uomo è chiamato a lavorare e ad impegnarsi.

Il dibattito su questi temi si sviluppa e diventa particolarmente vivace nel *Vormärz*. Contro Hegel polemizza Bachmann:

«Quando le dissonanze della società umana feriscono il nostro sentimento, quando ci si presentano le scene terribili di un'interiore abiezione allora la visione dell'andamento regolare della natura ci ristora e ci rasserena, e uno sguardo nel cielo stellato ci ridà la tranquillità e la coscienza della nostra dignità»⁵⁹.

Intervenendo in difesa del maestro e respingendo la ricerca di una facile consolazione nella contemplazione della volta celeste, Rosenkranz si chiede ironicamente: «E se poi il cielo fosse imbronzito e coperto di nubi? O ci si trovasse in paesi, come quelli nordici, dove lo spettacolo del cielo stellato è quanto mai raro?». E la natura nella quale si cerca conforto non è a sua volta il luogo di terribili terremoti e catastrofi naturali? No, non ha senso «scivolare» sulle «contraddizioni» e chiudere gli occhi dinanzi agli affanni che «gli uomini ci procurano». Ben lungi dal configurare una soluzione dei problemi reali, la contemplazione del corso regolare

⁵⁸ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, cit., vol. III (corso di lezioni del 1822-3), p. 95.

⁵⁹ Cit. da K. Rosenkranz, *Hegel, Sendschreiben an den Hofrath und Professor der Philosophie, Herrn Dr. C. F. Bachmann*, Königsberg 1834, pp. 76-7.

della natura è solo una «vernice» (*Firniss*) che serve ad occultarli⁶⁰. In realtà – osserva questa volta Lassalle – «costituisce la più chiara testimonianza della menzogna della nostra vita sociale il fatto che, per cercare conforto, ci si ritragga da essa, dal campo della spiritualità, in seno alla vita della natura». Sono le «moderne scimmie che, nella loro povertà di spirito affettano di non amare e ammirare null'altro che la morte dello spirito, la mancanza di coscienza della natura»⁶¹.

Individuata e denunciata come prodotto di una cattiva realtà politica, l'ideologia della natura come evasione e consolazione viene messa duramente in discussione nel *Vormärz*: in questi anni, secondo l'analisi di Ruge, il risveglio dell'interesse politico in Germania risulta dal fatto che «persino i Tedeschi non vivono più con totale dedizione alla natura – la vita idilliaca ha solo un fascino momentaneo», e neppure si rinchiudono nell'intimità esclusiva della cerchia familiare, ma cominciano a interessarsi dello «Stato» e a leggere con passione i «giornali»⁶².

Di tale clima spirituale risulta partecipe, in Italia, Bertrando Spaventa, il quale scrive che «la forma più reale e più larga nella quale lo spirito si manifesta, è la storia del mondo»; sì, «nella storia lo spirito si manifesta e realizza come libertà, e tutto il lavoro della storia tende a questo risultato»⁶³. Al contrario – di-

⁶⁰ K. Rosenkranz, *Hegel, Sendschreiben...*, cit., pp. 76-8.

⁶¹ Lettera alla madre (30 luglio 1844), in F. Lassalle, *Nachgelassene Briefe und Schriften*, a cura di G. Mayer, Stuttgart-Berlin 1921-1925, vol. I, p. 108.

⁶² A. Ruge, *Ueber das Verhältniß von Philosophie, Politik und Religion (Kants und Hegels Accomodation)* (1841), in Id., *Sämmtliche Werke*, cit., vol. IV, pp. 254-5.

⁶³ B. Spaventa, *Pensieri sull'insegnamento della filosofia* (1850), in G. Oldrini (a cura), *Il primo hegelismo italiano*, cit., p. 300.

chiara l'hegeliano napoletano, chiaramente riecheggiano le posizioni del maestro – «la natura o la manifestazione esteriore dello spirito [...] non è mai adeguata al *concetto* e lo rivela sempre d'una maniera imperfetta [...] Il carattere della natura è l'impotenza di esprimere perfettamente l'idea; perciò essa è ricca di tante produzioni, che cessano e ricominciano di continuo; le quali non sono che sforzi senza effetto. La ricchezza della natura consiste nella sua povertà. Perciò è difficile a comprendere, perché in essa il pensiero è come in terra straniera»⁶⁴.

Anche sul tema che stiamo ora esaminando, a metà dell'Ottocento si verifica in Germania una svolta radicale che viene così sintetizzata da Rosenkranz:

«Il crollo della rivoluzione del 1849 getta sulla filosofia la parvenza dell'assoluta impotenza, in quanto nessuno dei suoi rappresentanti, neppure il sardo Gioberti in qualità di ministro, era giunto a successi pratici. La massa voltò le spalle, accusando la filosofia di vuoto idealismo, incapace di valutare gli interessi pratici e tale da rendere gli uomini infelici mediante false pretese nei confronti della realtà. Questa svolta fu accolta avidamente e sfruttata con gioia dalla reazione politica e chiesastica. Non ci si nasconde la soddisfazione per la cattiva sorte della filosofia, la si guardò con disprezzo, e si promise alla gioventù un futuro migliore, quanto più essa si fosse staccata dagli ideali privi di contenuto della filosofia e si fosse data ad un sano realismo, ponendo al centro il positivismo storico, o ciò che così veniva chiamato»⁶⁵.

Nella sua rivendicazione della superiorità rispetto alla natura dello spirito, Hegel aveva sussunto sotto

⁶⁴ B. Spaventa, *Introduzione a Hegel*, cit., pp. 336-7.

⁶⁵ K. Rosenkranz, *Epilegomena zu meiner Wissenschaft der logischen Idee. Als Replik gegen die Kritik der Herren Michelet und Lassalle*, Königsberg 1862, p. 2.

quest'ultima categoria non solo il mondo etico-politico ma anche l'umana attività dell'industria: vedere nella natura l'espressione del divino «equivale a dire che l'agire dell'uomo verso la natura è anti-divino, che le opere della natura sono divine, ma ciò che produce l'uomo, antidivino». E, invece, «ciò ch'è prodotto dalla ragione umana dovrebbe avere almeno la stessa dignità di ciò ch'è prodotto dalla natura. Altrimenti offendiamo la dignità della ragione umana più di quanto sia lecito»⁶⁶. E prodotto della ragione umana sono sì le istituzioni politiche, ma anche la ricchezza economica, derivante dallo sviluppo della scienza e del controllo umano della natura. Quest'ultima non è sacra: se così fosse, l'*Ora et labora!* dei benedettini formulerebbe un'esortazione contraddittoria: «Prega e bestemmia!». Infatti, «lavorare significa annullare o bestemmiare il mondo»⁶⁷, e cioè distruggere o negare la sacralità e inviolabilità della natura, per affermare la superiore dignità, la santità dell'agire umano, che esso si esprima nel lavoro per l'appagamento dei bisogni o nella costruzione della comunità politica (fra questi due aspetti c'è peraltro un'evidente connessione).

In seguito al fallimento della rivoluzione, dalla pubblicistica conservatrice e moderata viene contrapposto al politico non più l'idillio della natura, com'era avvenuto in passato, bensì la sicurezza e la potenza propria delle scienze naturali. Il significato politico della contrapposizione rimane fundamentalmente immutato:

⁶⁶ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in Id., *Werke in zwanzig Bänden*, cit., vol. XVIII, p. 87; tr. it., *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di E. Codignola e G. Sanna, Firenze 1973, vol. I, p. 80.

⁶⁷ *Aphorismen aus Hegels Wastebook* (1803-1806), in G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, cit., vol. II, p. 547.

il mondo dei contrasti e delle lacerazioni viene trasceso in una sfera dove ogni conflitto dovrebbe essere messo a tacere. Lo sviluppo delle scienze naturali e della grande industria viene utilizzato dalla borghesia post-quarantottesca per proclamare la fine della filosofia e dell'ideologia. Leggiamo Haym:

«Uno sconvolgimento senza precedenti e decisivo ha avuto luogo. Questo non è più tempo di sistemi, non è più tempo per la poesia e la filosofia. È invece un tempo in cui, grazie alle grandi scoperte tecniche del secolo, la materia sembra essere diventata vivente. Tramite questi trionfi della tecnica vengono sconvolti e riplasmati i fondamenti più basilari della nostra vita fisica e spirituale. L'esistenza dei singoli come dei popoli viene condotta su nuove vie e verso nuovi rapporti. La libera costruzione nell'elemento dell'idea sembra sospesa, fin quando sono in corso queste enormi innovazioni materiali, i cui effetti sono imprevedibili, e che la stessa immaginazione dispera di afferrare. Ogni spiritualismo e idealismo sembra dover ammutolire, perché le forze della natura messe al servizio della vita umana si trovano in fermento e cercano una nuova configurazione»⁶⁸.

Non diverse sono le posizioni che, nel 1853, esprime Bruno Bauer:

«I popoli che vogliono riuscire una buona volta a sottomettere la natura, hanno bisogno soltanto dell'ingegnere che dia indirizzi nuovi e redditizi alle imprese industriali, e che superi, nella realizzazione dei nuovi mezzi di comunicazione, difficoltà di fronte a cui si era finora indietreggiato; [...] i popoli non hanno tempo né voglia di stare a sentire la disputa dei filosofi sul tempo e sullo spazio, o di interessarsi dell'abilità con cui questi ultimi sanno realizzare il passaggio dall'ideale alla natura».

⁶⁸ R. Haym, *Hegel und seine Zeit*, cit., pp. 5-6.

L'ex-giovane hegeliano si spinge, anzi, sino a plaudire alla repressione che si abbatte sui filosofi e soprattutto sui suoi ex-compagni di scuola:

«Quando il governo austriaco destituì, un anno fa, un professore di filosofia, definì prodotto confuso di una fantasia poetante il sistema hegeliano che quello insegnava; finora mai un governo aveva giudicato un sistema filosofico con tanto disprezzo e con tanta precisione»⁶⁹.

La tendenza al positivismo e alla liquidazione si manifesta con forza a livello europeo e, se in Francia ha come bersaglio (non più in nome della religione positiva bensì della scienza positiva) la precedente tradizione illuministica e rivoluzionaria, in Germania ha come bersaglio la tradizione filosofica culminata in Hegel, liquidata pur sempre in quanto sinonimo di metafisica: dopo aver svolto un ruolo essenziale, a livello europeo, nella preparazione ideologica del '48⁷⁰, ora la filosofia in quanto tale e la filosofia hegeliana in particolare è costretta a subire le conseguenze della sconfitta.

Spostiamoci sul versante italiano: Bertrando Spaventa, che abbiamo visto rifiutare l'idillio della natura prima del '48, continua ad affermare la centralità dello spirito anche negli anni successivi: «il vero problema della filosofia moderna, il mistero in cui si compendiano tutti i misteri» non è «la natura, ma lo spirito»⁷¹.

⁶⁹ B. Bauer, *Rußland und das Germanentum* (1853), in K. Löwith (a cura di), *Die Hegelsche Linke*; tr. it., *La Russia e il germanesimo, in La sinistra hegeliana*, a cura di C. Cesa, Bari 1966 (II ed.), p. 268.

⁷⁰ Non a caso, la novella di una scrittrice francese, ambientata nei giorni della rivoluzione in Germania, definiva le vittime della violenta repressione, i fucilati, come «les hegelians»: cit da J. D'Hondt, *Hegel et les socialistes*, in *De Hegel à Marx*, Paris 1972, p. 188.

⁷¹ B. Spaventa, *Carattere e sviluppo della filosofia italiana dal secolo XVI sino al nostro tempo* (1860), in Id., *Opere*, cit., vol. I, p. 316.

Tale affermazione non vuole avere alcun significato polemico nei confronti dello studio della natura e delle scienze naturali, né potrebbe essere diversamente se si tiene presente la celebrazione sconfinata di Bruno, considerato «degno di avere un posto accanto a Prometeo e Socrate»⁷². Anzi, il limite di Campanella viene individuato nel fatto di esser rimasto fermo ad una concezione per cui «la scienza naturale non è cosa divina, e ha radice principalmente nell'anima materiale, più che nella immateriale (che è l'organo della religione)». Nell'ambito di tale «dualismo tra il naturale e il soprannaturale», Dio «è assolutamente fuori del mondo» e inaccessibile all'umana ragione: «Ma se la filosofia e le scienze naturali non ci fanno conoscere la verità, che è Dio stesso, a che servono? Come giustificare la necessità della loro esistenza? In generale, perché questa vita terrena, finita, mutabile?»⁷³.

Sulla scia di Hegel, Bertrando si preoccupa di ribadire l'«immanenza del divino nelle cose umane», fra le quali rientra, sempre secondo l'insegnamento del maestro, anche il mondo dell'industria e della trasformazione della natura. È il clericalismo che nega la presenza del «divino» «nell'uomo, nelle relazioni concrete della vita e nello Stato», «nelle relazioni sociali», «nelle cose umane»⁷⁴, per riservarlo esclusivamente alla chiesa o ad una natura concepita in antitesi al mondo umano nel

⁷² B. Spaventa, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea* (Titolo originale: *Prolusione e introduzione alle lezioni di filosofia nella Università di Napoli, 23 novembre-23 dicembre 1861*) (1862), in Id., *Opere*, cit., vol. II, p. 509.

⁷³ *Ivi*, pp., 505-6.

⁷⁴ B. Spaventa, *La politica dei gesuiti nel secolo XVI e nel XIX* (articoli pubblicati sul «Cimento» nel 1854-5), in Id., *Opere*, cit., vol. II, p. 778 n., p. 832 e p. 779.

suo complesso. Contro questa «specie di *ateismo politico*» (*infra*, cap. IV, 2), Bertrando celebra nell'«opera della storia» la «manifestazione vivente della divinità sulla terra»⁷⁵.

Nella misura in cui, con la sua unilaterale e polemica celebrazione delle scienze «positive», procede ad una nuova consacrazione del mondo etico-politico, il positivismo appare al discepolo napoletano di Hegel come l'erede del «paolottismo» o clericalismo, e contro questo «naturalismo rifritto» va allora ribadita la verità già enunciata o intuita da Vico, il quale ha insegnato che «può e deve essere contemplato, concepito, inteso filosoficamente, non solo il mondo naturale, ma più assai di questo e massimamente il mondo umano e spirituale» creato dall'uomo stesso, il mondo veramente e «doppiamente positivo», e tuttavia ingiustamente denigrato o trascurato prima dai clericali o ora dai positivisti⁷⁶.

4. *Il richiamo alla natura tra evasione e rivoluzione*

Per il loro radicalismo politico, le posizioni dei fratelli Spaventa sono state spesso accostate a quelle della sinistra hegeliana in genere. Ma è valido tale accostamento? A Feuerbach sembrerebbe rinviare lo stesso Bertrando allorché afferma che, fra le varie fazioni in cui è divisa la scuola hegeliana, «l'estrema sinistra alla quale appartiene Feuerbach, è la sola che possa essere

⁷⁵ B. Spaventa, *Rivoluzione e utopia* (articoli del giugno-dicembre 1851 pubblicati su «Il Progresso» ora ristampati a cura di I. Cubeddu in «Giornale critico della filosofia italiana», XLII, 1963, pp. 66-93).

⁷⁶ B. Spaventa, *Paolottismo, positivismo, razionalismo* (1868), in *Id., Opere*, cit., vol. I, p. 490 e pp. 498-500.

ragionevolmente tacciata di favorire il socialismo, e, se così vuoi, anche il comunismo»⁷⁷. Ma se gli spunti di socialismo di Bertrando Spaventa scaturiscono dalla radicalizzazione dell'hegelismo, ben diverso è il quadro ideologico nel quale si inserisce la professione di fede socialista o comunista di Feuerbach.

Quest'ultimo si richiama alla natura e alle scienze. Lo scienziato è potenzialmente non solo un repubblicano, ma anche un comunista: infatti nell'ambito della natura non c'è traccia di titoli nobiliari e c'è invece la «proprietà comune di tutto ciò che è vivente», a cominciare dall'aria. Inoltre, nella natura non c'è posto per il regresso, essa non ricade mai in uno stadio già superato: un uomo non ridiventa fanciullo e il frutto non ritorna alla condizione di fiore; e dunque, da questo osservatorio privilegiato è possibile cogliere in pieno il ridicolo dei «taumaturgici reazionari» che vorrebbero cancellare anni e anni di storia e addirittura riportare l'umanità in una condizione infantile⁷⁸.

Dà però da pensare il fatto che Feuerbach non solo celebra natura e scienze naturali, ma procede a tale celebrazione in contrapposizione alla filosofia e alla politica, all'ideologia. Finisce col condividere o col subire il *topos* ideologico che accompagna il riflusso post-quarantottesco e post-rivoluzionario. È vero, il filosofo polemizza contro l'uso che dello sviluppo delle scienze naturali fanno in questo momento i governi e le classi dominanti in Germania, ma non riesce real-

⁷⁷ B. Spaventa, *False accuse contro l'hegelismo* (1851), in Id., *Opere*, cit., vol. III, p. 616.

⁷⁸ L. Feuerbach, *Die Naturwissenschaft und die Revolution* (1850), in *Anthropologischer Materialismus. Ausgewählte Schriften*, a cura di A. Schmidt, Frankfurt a. M.-Wien 1967, vol. II, pp. 213-5, *passim*.

mente a distanziarsene: «Il primo effetto della scienza naturale è l'indifferenza contro i partiti e i traffici politici». In realtà, mentre lascia libere le scienze naturali, il potere dominante – lo riconosce lo stesso Feuerbach – sottopone «al controllo poliziesco la filosofia», accusata di ateismo e comunque considerata colpevole di intervenire direttamente nella lotta contro «i pregiudizi religiosi e politici»⁷⁹. Certo, in tal modo i governi danno prova soltanto di miopia, ché alla distanza la scienza naturale rivelerà una carica rivoluzionaria ben più travolgente e irresistibile delle fragili ideologie filosofiche. Epperò, tale previsione strategica poco o nulla incide sulle lotte politiche in corso. Per l'immediato, Feuerbach, da un lato registra la «guerra» in atto da parte del potere dominante «non più contro la conseguenza, ma contro le premesse antediluviane della rivoluzione, contro la filosofia, contro gli intellettuali»⁸⁰; dall'altro finisce col condividere la presa di distanza post-quarantottesca dalla politica e dall'ideologia. Lo scienziato naturale è portato a ripetere l'esclamazione di Cicerone in rapporto alla «politica del suo tempo»: «*Sunt omnia omnium miseriarum plenissima* (ogni cosa è colma di ogni miseria)». Richiamandosi a Moleschott, dopo aver sottolineato che «la dieta è la base della saggezza e della virtù, della virtù virile, muscolosa e dai nervi saldi» e che d'altro canto, «senza saggezza e virtù non si sviluppa alcuna rivoluzione», il filosofo conclude tra il serio e il faceto: «Non facciamoci dunque rovinare l'appetito

⁷⁹ *Ivi*, p. 213, p. 216 s.

⁸⁰ Lettera a F. Kapp del 22 febbraio 1852, in L. Feuerbach, *Sämtliche Werke*, a cura di W. Bolin e F. Jodl, Stuttgart-Bad Cannstatt 1959-60 (II ed.), vol. XIII, p. 191.

per il mangiare e per il bere dalla politica, per deprimente e nauseante che ora sia»⁸¹.

In realtà, Feuerbach continua ad essere assente dalla lotta politica concreta, continua a rinviare «troppo alla natura e troppo poco alla politica», ché anzi quest'ultima costituisce per lui «una frontiera insormontabile»⁸². Nonostante la conclamata fiducia nel futuro della rivoluzione, è profondamente influenzato dal riflusso reazionario e moderato: anche per lui le grandi lotte politiche e ideologiche che hanno portato agli sconvolgimenti del '48 sono solo un ricordo del passato e sono comunque da accantonare come espressione di fumisterie ideologiche. La politica, che nel *Vormärz* viene chiamata dallo stesso Feuerbach a costituire la religione del mondo moderno⁸³, ora è frettolosamente liquidata in nome della scienza naturale e della natura: «la natura non solo non si occupa di politica, ma è direttamente il contrario della politica»⁸⁴. È vero che poi alla scienza della natura, come scienza dell'alimentazione, viene affidato il compito di produrre «una nuova rivoluzione, sia pur lenta e graduale, ma tanto più solida»⁸⁵, ma si tratta di una rivoluzione che sembrerebbe immune da sconvolgimenti politici e comunque al riparo dalle diatribe filosofiche e ideologiche, verso le quali c'è un at-

⁸¹ L. Feuerbach, *Die Naturwissenschaft und die Revolution*, cit., p. 214, p. 220 e p. 230; di J. Moleschott si cita *Lehre der Nahrungsmittel. Für das Volk*, Erlangen 1850.

⁸² Si veda la lettera di Marx a Ruge del 13 marzo 1843, in MEW, vol. XXVII, p. 417 e F. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* (1888), in MEW, vol. XXI, p. 286.

⁸³ Cfr. D. Losurdo, *Religione e ideologia nella filosofia classica tedesca*, in «Studi urbinati», LVII (1984), pp. 36-40.

⁸⁴ L. Feuerbach, *Die Naturwissenschaft und die Revolution*, cit., p. 213

⁸⁵ *Ivi*, p. 230.

teggimento di fastidio, che è anche il riflesso del generale clima post-quarantottesco.

Pur di sentimenti e di convinzioni profondamente democratiche, e all'inizio di quell'evoluzione che lo porterà vent'anni dopo ad aderire alla socialdemocrazia, Feuerbach non sembra cogliere i termini concreti dello scontro politico in atto: rimasto estraneo al movimento del '48, relegato in provincia, «il suo isolamento» – per dirla con Engels – «lo costringe a cavar pensieri dal suo cervello solitario»⁸⁶. Più tardi Lenin, se da un lato sottolinea con calore gli «spunti di materialismo storico» che crede di scorgere in lui, dall'altro ammette però che «Feuerbach non ha capito la rivoluzione del 1848»⁸⁷. Pur nella sua implacabile lotta contro l'idealismo, a Lenin non sfugge il fatto che il disprezzo con cui il materialista tedesco si esprime sugli «idealisti» della rivoluzione del '48 è in realtà un'evasione dal concreto della lotta politica in corso. La presa di distanza dalle «iniziative senza prospettive di successo e dunque sconsigliate» del «cosiddetto periodo rivoluzionario», il dileggio riservato all'illusione rivoluzionaria (condannata come in ultima analisi teologica per la sua pretesa di procedere ad una creazione *ex nihilo* della costituzione e della repubblica), la celebrazione dell'atteggiamento di distacco mantenuto nei giorni della rivoluzione («queste lezioni sono state le mie uniche manifestazioni pubbliche»⁸⁸), tutto ciò è indice, più che di «materialismo», di filisteismo.

⁸⁶ F. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, cit., p. 281.

⁸⁷ V. I. Lenin, *Quaderni filosofici*, a cura di L. Colletti, Milano 1969 (II ed.), p. 35.

⁸⁸ Si veda il *Vorwort* alle *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, non riportato nell'ed. curata da W. Bolin e F. Jodl e che qui citiamo

Da tale punto di vista, la liquidazione dell'hegelismo comporta in Feuerbach elementi indubbi di regressione. Il bilancio tracciato da Engels non sembra lasciar dubbi in proposito: «Se è vero che l'idealismo era giunto alla fine del suo latino ed era stato colpito a morte dalla rivoluzione del 1848, esso aveva però la soddisfazione di vedere che il materialismo era momentaneamente sceso ancora più in basso»⁸⁹. Non era certo il materialismo volgare che poteva contrastare l'ondata reazionaria che, all'insegna della crisi delle ideologie, screditava le idee dell'89 e del '48.

La comprensione e la simpatia con cui i fratelli Spaventa guardano al socialismo scaturiscono invece dall'approfondimento, alla luce dell'hegeliana filosofia della storia, del significato della rivoluzione del '48. Ma allora è l'approccio di Bertrando e Silvio a rivelare maggiore concretezza storica e un più robusto senso politico rispetto a Feuerbach il quale, secondo l'analisi dell'*Ideologia tedesca*, continua ad essere tutt'altro che «materialista» allorché «prende in considerazione la storia»⁹⁰.

dall'ed. dei *Gesammelte Werke* di L. Feuerbach curata da W. Schuffenhauer, vol. VI, Berlin 1967, p. 4 s.

⁸⁹ F. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, cit., p. 280.

⁹⁰ K. Marx-F. Engels, *Die deutsche Ideologie* (1845-6), in MEW, vol. III, p. 45.



II.

FILOSOFIA, «SCIENZA DELLA SOCIETÀ», RIVOLUZIONE E NAZIONE

1. *Radicalizzazione della rivoluzione e immagine di Hegel*

La diversità dello sviluppo ideologico nei due paesi è evidente: conviene precisarla ulteriormente. La crisi dell'hegelismo in Germania, il suo ridursi ormai ad una stentata vita di scuola, non si spiega solo col fallimento della rivoluzione del '48. Questa stessa rivoluzione costituisce uno dei motivi scatenanti della crisi. Se le giornate di febbraio a Parigi e di marzo a Berlino provocano largo entusiasmo, un pressoché generale moto di repulsione e di sgomento interviene invece in seguito alla rivolta operaia del giugno parigino. Haym invoca il ricorso all'«estrema violenza» per piegare la «brutalità delle masse» e stroncare «l'assurdità e la devastazione della legge e della sua libertà»⁹¹; Rosenkranz assume addirittura toni apocalittici: «Con animo eroico, i francesi hanno salvato la sovranità dell'umanità contro la forza infernale di rapaci, fanatici rivoltosi»; la repressione della rivolta operaia viene paragonata alla battaglia di Maratona e alla vittoria di Carlo Martello sugli arabi⁹². Prima ancora del trionfo della reazione, sono già

⁹¹ Lettera a D. Hansemann del 17 giugno 1848, in R. Haym, *Ausgewählter Briefwechsel*, a cura di H. Rosenberg, Berlin und Leipzig 1930, p. 45.

⁹² K. Rosenkranz, *Die wahrscheinliche Bedeutung des Pariser Junikampfes* (1848), in Id., *Politische Briefe und Aufsätze*, cit., p. 131 s.

il giugno parigino e il processo di radicalizzazione della rivoluzione nella stessa Germania a provocare disaffezione e ripugnanza per la politica in hegeliani come Strauss, Vischer, Rosenkranz ed altri, tutti impegnati a dipingere a tinte fosche il «terrorismo delle masse» che, ormai, secondo la denuncia già vista del biografo di Hegel, domina persino a Berlino.

Vediamo ora il versante italiano e napoletano. Nel mese di giugno, «Il Nazionale», a causa dell'incalzare degli avvenimenti politici, conosce una vita saltuaria e stentata. E tuttavia è ugualmente possibile cogliere l'atteggiamento di apertura che il giornale diretto da Silvio Spaventa mostra anche nei confronti delle rivendicazioni più radicali che maturano in Francia. A dimostrazione della «concretezza che noi riconosciamo come propria dello spirito generale del nostro tempo», viene citata «la stessa *utopia*, come piace a molti di dire, della organizzazione del lavoro»: «accettata in principio dal nuovo Governo repubblicano di Francia, e creduta generalmente come cosa impossibile a mettersi in pratica, non si valuta altrimenti dagli stessi francesi che meno hanno fede in essa, se non come una necessità ineluttabile della presente società loro» (nr. 48; 2 maggio). «Organizzazione del lavoro»: si tratta di una parola d'ordine che, se negli anni precedenti lo scoppio della rivoluzione appare nella sua vaghezza ancora accettabile o tollerabile agli occhi della borghesia liberale più avanzata⁹³, si carica via via di significati radicali nel periodo di tempo che va dal febbraio al giugno sino a divenire la bandiera della fronda, dell'agitazione e poi

⁹³ Cfr. K. Marx, *Kritische Randglossen zu dem Artikel eines Preußen* (1844), in MEW, vol. I, p. 403.

della rivolta degli operai parigini ⁹⁴. A partire da questo momento, tale parola d'ordine, assieme agli altri liberali, riempie d'orrore in Germania non pochi hegeliani anche di «sinistra» e provoca perplessità e contraddizioni nello stesso Michelet il quale, se per un verso riconosce la legittimità della rivendicazione del diritto al lavoro, per un altro verso si scaglia anche lui contro i «famigerati *ateliers nationaux*» che pure a quella rivendicazione cercano di dare concretezza ⁹⁵.

Ma, al di là delle prese di posizione immediatamente politiche, è più importante una considerazione di carattere filosofico più generale. Il carattere complesso e contraddittorio del processo rivoluzionario non è motivo di scandalo o di disorientamento per Silvio Spaventa il quale assume toni chiaramente giacobini allorché polemizza sul «Nazionale» con coloro che, prima ancora delle giornate di giugno, tuonano contro Saturno che divora i propri figli:

«Questo sfascio continuo di uomini e di cose che noi vediamo intorno a noi, non tocca menomamente la sostanza della rivoluzione, anzi è opera sua; tocca solamente coloro ch'essa ripudia, perché più non la comprendono o la rinnegano; tocca i vecchi avanzi della sua prima vittoria, se osassero mai risorgere contro [...] La rivoluzione inghiotte gli uomini che la servono male e che vogliono mettersi al suo posto. La rivoluzione inghiotte gli uomini e non già se stessa» (nr. 41; 22 aprile).

Gli avvenimenti di febbraio a Parigi hanno spazzato via coloro che, giunti al potere grazie alle «barricate

⁹⁴ K. Marx, *Die Klassenkämpfe in Frankreich von 1848 bis 1850* (1850), in MEW, vol. VII, p. 19.

⁹⁵ C. L. Michelet, *Naturrecht oder Rechtsphilosophie als praktische Philosophie enthaltend Rechts- Sitten- und Gesellschaftslehre*, Berlin 1866 (ristampa anastatica, Bruxelles 1968), vol. II, p. 78, p. 82 e p. 148.

del 1830», hanno poi «rinnegato la loro origine popolare, ed abjurato il domma della Sovranità del popolo» (nr. 3; 6 marzo). Sì, è vero, la rivoluzione si presenta come un «diluvio» che «inonda la terra»; ma essa, nonostante gli incessanti sconvolgimenti, non è mera ed insensata distruzione, ma anzi produce o prepara «novella e più potente vita» (nr. 41; 22 aprile).

Alla luce di tali considerazioni, è possibile tracciare un bilancio storico:

«Nel 1789 incominciava l'era della rivoluzione francese neppur oggi fermata, malgrado sessanta anni di lotta, e di sacrificj; al grido di quella rivoluzione che tutta l'Europa scuoteva, il feudalismo, le caste, i privilegi cadevano infranti, o dall'impero delle nuove leggi, o sotto la fatale bipenne».

Epperò, la distruzione del privilegio non è ancora stata condotta a termine: «la rivoluzione francese dell'89, quantunque fatta dal popolo riusciva proficua alla sola borghesia», la quale rafforza il suo potere con il Direttorio, con Napoleone, «sotto il regime della Carta»; anche dopo la rivoluzione di luglio, il popolo, che pure l'ha realizzata, viene «intieramente espulso dal seno del governo», e i vari Thiers, Guizot, Laffitte e Sebastiani continuano a «sostenere i diritti della casta» (nr. 4; 7-8 marzo). Da questo quadro storico emerge la piena legittimità della rivoluzione di febbraio, giustificata e celebrata a partire da una visione assai radicale che la chiama a portare a termine l'opera di distruzione dei «privilegi» rimasta interrotta. Lo stesso giacobinismo finisce qui con l'apparire in una luce favorevole: se «il primo potere fortemente costituito, e ch'ebbe origine dalla pura espressione dei Borghesi fu quello del direttorio» (nr. 4; 7-8 marzo), è chiaro che il Termidoro rappresenta un momento di involuzione o di restaurazione rispetto a

Robespierre, e la ripresa del movimento rivoluzionario nel '48 è chiamata a completare quell'opera di distruzione dei privilegi che ha visto impegnati in qualche modo anche i giacobini.

In tale visione di filosofia della storia sono già implicitamente contenuti la legittimazione delle giornate di giugno o comunque lo sforzo di comprensione delle ragioni degli insorti. E dunque si colloca in una chiara linea di continuità con «Il Nazionale» il bilancio storico che qualche anno più tardi, dalle colonne del quotidiano «Il Progresso», viene tracciato da Bertrando Spaventa. Nel corso dell'incessante movimento rivoluzionario iniziato nel 1789, la lotta tra «nobili e plebei» è stata sostituita da quella tra «possidenti e non possidenti», ovvero tra «borghesi» e «proletari». Il possesso ha conservato «il privilegio politico», e cioè il monopolio dei diritti politici, sino al 1848 che segna l'inizio di una nuova fase con l'avvento del suffragio universale. Nell'arco di questo periodo di tempo, l'unica costituzione francese che non abbia «tenuto conto del possesso» è quella giacobina del 1793. Cancellando (quasi per intero) la discriminazione censitaria, quest'ultima rappresenta una vittoria riportata dai «proletarii» nel corso della lotta con la «classe de' borghesi». Si tratta, tuttavia, di una vittoria «passeggera»: «la Costituzione del '93 fu distrutta senza essere recata ad effetto, e diede luogo ad altre Costituzioni nelle quali dominava più o meno l'elemento della borghesia»⁹⁶.

Il '48 vede il ritorno del suffragio universale (maschile) e anzi la sua completa vittoria. Senonché, due anni dopo, la borghesia liberale reintroduce dalla fine-

⁹⁶ B. Spaventa, *Rivoluzione e utopia*, cit., p. 74 e p. 86.

stra la discriminazione censitaria cacciata dalla porta, procedendo alla de-emancipazione di 3 milioni di elettori⁹⁷. Bertrando, che scrive un anno dopo tale colpo di mano, ignora forse il fatto, ma comunque non sembra in alcun modo volersi adattare alla svolta moderata o conservatrice nel frattempo verificatasi in Francia. Al contrario, neppure la fine della discriminazione censitaria dei diritti politici rappresenta ai suoi occhi la fine del processo rivoluzionario:

«Annullata nel 1848 l'importanza politica del possesso, e conquistato dal popolo il suffragio universale, rimane sempre la sua importanza sociale. E questa a sua volta penetrando nella sfera politica, toglie ogni verità e realtà al suffragio stesso; imperocché, come abbiám detto più volte in questo giornale, perché l'uomo sia veramente libero, è necessario che gli vengano assicurate tutte quelle condizioni che promuovono lo svolgimento della libertà, e senza le quali, sebbene la legge lo riconosca e dichiari uguale all'altro uomo, nel fatto egli dipende da quello, non per cagioni particolari ed accidentali, ma per l'esistenza d'un ordine di cose che la legge sanziona e giustifica»⁹⁸.

Una linea di continuità, tutta di segno positivo, viene istituita tra '89, '93 e febbraio e giugno '48, e tale linea di continuità, ribadendo la legittimità storica del giacobinismo, la rivendica anche per il nascente movimento socialista. È in tale quadro che va collocata una dichiarazione celeberrima, ma che conviene ugualmente rileggere:

«La rivoluzione dell'89 distrusse gli ordini, le classi, le corporazioni, e proclamò il principio dell'uguaglianza. La nuova rivoluzione distruggerà tutte le ineguaglianze socia-

⁹⁷ Cfr. D. Losurdo, *Democrazia o bonapartismo. Trionfo e decadenza del suffragio universale*, Torino 1993, cap. 1, § 9.

⁹⁸ B. Spaventa, *Rivoluzione e utopia*, cit., p. 86.

li: non vi sarà più né nobile né plebeo, né borghese, né proletario, ma vi sarà l'uomo [...] Quello, che era stato un semplice istinto delle masse del 1793, diveniva un pensiero riflesso ne' diversi sistemi di riorganizzazione sociale, nel Sansimonismo, nel Fourierismo, in generale nel socialismo. Così si apparecchiava il principio della novella rivoluzione francese, la quale non doveva essere che una applicazione più larga del principio di eguaglianza, di quello stesso principio che aveva prodotto la prima rivoluzione»⁹⁹.

Siamo dunque in presenza di un processo storico tutt'altro che concluso, anzi in pieno svolgimento:

«La legge stessa, la quale dichiara l'uguaglianza politica assoluta [con la cancellazione della discriminazione censitaria], e tuttavolta non assicura le condizioni necessarie per recarla ad effetto, racchiude una grave contraddizione che presto o tardi si manifesta in un movimento rivoluzionario. Questa contraddizione è la vera causa della lotta sociale che tormenta la Francia, e comincia ora a manifestarsi anche presso le altre nazioni d'Europa. Perché l'uguaglianza politica sia perfetta e corrisponda al progresso della ragione filosofica, la quale ripone ogni diritto nella essenza stessa dell'uomo, e rigetta ogni principio di autorità e distinzione che non abbia in quella fondamento, è mestieri che siano distrutte le inuguaglianze sociali»¹⁰⁰.

È un atteggiamento di un radicalismo stupefacente soprattutto per il momento in cui cade. Sono gli anni in cui in Francia Thiers tuona contro la «vile moltitudine» considerata del tutto indegna dei diritti politici¹⁰¹ e Tocqueville non solo esprime il suo sgomento per questa sorta di nuova invasione barbarica ad opera «dei

⁹⁹ *Ivi*, pp. 72-4.

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 86.

¹⁰¹ A. Cobban, *A History of Modern France* (1957); tr. it., *Storia della Francia dal 1715 al 1965*, a cura di G. Rampini, Milano 1967, p. 397.

Vandali e dei Goti»¹⁰², ma non nasconde neppure tutto il suo aristocratico ribrezzo per la «folla» che si agita: «Mai avrei potuto immaginare che voci umane unendosi, potessero produrre un frastuono così immenso». A guidare poi questi «temibili oziosi», è «un uomo che vidi solo quel giorno, ma il cui ricordo mi ha sempre riempito di disgusto e di orrore; aveva le guance pallide e avvizite, le labbra bianche, l'aria mala cattiva e immonda, un pallore di sporcizia, l'aspetto d'un corpo muffito; biancheria addosso non gli se ne vedeva, aveva una vecchia *redingote* nera incollata alle membra gracili e carni: pareva che fosse vissuto in una fogna e che allora ne uscisse: mi si disse che era il Blanqui»¹⁰³. È per questo che, dopo aver raccomandato nelle giornate di giugno di fucilare sul posto chiunque fosse stato sorpreso «in atteggiamento di difesa»¹⁰⁴, Tocqueville si dichiara poi contrario ad ogni progetto di amnistia a favore dei condannati di giugno¹⁰⁵. Sono gli anni in cui nella stessa Inghilterra, al riparo dalle passioni violente della Francia, persino John Stuart Mill confessa il terrore che in lui suscita «l'ignoranza e specialmente l'egoismo e la brutalità delle masse»¹⁰⁶.

Se poi passiamo alla Germania, lasciando pure da parte i liberali o liberal-nazionali ormai colmi di repulsione e di orrore per lo sviluppo degli avvenimenti,

¹⁰² A. de Tocqueville, *Souvenirs* (1850-51), in Id., *Oeuvres complètes*, a cura di J. P. Mayer, Paris, 1951 ss., vol. XII, p. 93; tr. it., *Ricordi*, in *Scritti politici*, a cura di N. Matteucci, Torino 1969, vol. I, p. 361.

¹⁰³ A. de Tocqueville, *ivi*, p. 130 e p. 135; tr. it. cit., pp. 401-2 e p. 406.

¹⁰⁴ A. de Tocqueville, *ivi*, p. 176; tr. it. cit., p. 448.

¹⁰⁵ A. Jardin, *A. de Tocqueville 1805-1859*, Paris 1984, p. 396.

¹⁰⁶ J. Stuart Mill, *Autobiography* (1853-70; I ed., 1873); tr. it., *Autobiografia*, a cura di F. Restaino, Roma-Bari 1976, p. 180.

vediamo Ruge, che pure nell'Assemblea di Francoforte rappresenta l'estrema sinistra e che si esprime con durezza sui «crimini sanguinosi» commessi da Cavaignac a danno degli insorti di giugno¹⁰⁷, prendere tuttavia le distanze dal giacobinismo allorché, nel corso di un intervento parlamentare, celebra la rivoluzione da poco scoppiata come «la più umana» di tutte, con un'implicita contrapposizione alla Grande Rivoluzione, contrapposizione che non sfugge a Engels e anzi provoca la sua ira¹⁰⁸. Inoltre, Ruge condanna il socialismo, i «romantici dello Stato» (*Staatsromantiker*) e la loro «mistica», con un'ironia che, se ha come bersaglio immediato Moses Hess¹⁰⁹, tuttavia coinvolge oggettivamente anche i fratelli Spaventa, se non altro per la simpatia da loro espressa nei confronti della parola d'ordine dell'«organizzazione del lavoro» e delle rivendicazioni operaie di giugno, da un unanime coro europeo condannate in quanto espressione di utopismo e statalismo delirante.

Come spiegare allora il radicalismo politico in particolare degli articoli pubblicati su «Il Progresso»? Si è fatto spesso il nome di Lorenz von Stein, dalla cui lettura Bertrando e Silvio hanno certo ricavato forti suggestioni e una informazione accurata e di prima mano sugli sviluppi del movimento socialista in Francia. Ma intanto c'è da fare una precisazione di carattere cronologico. La visione della rivoluzione iniziata nel 1789 come

¹⁰⁷ Si veda la nota di diario del 7 maggio 1849 in A. Ruge, *Briefwechsel und Tagebuchblätter aus den Jahren 1825-1880*, cit., vol. II, p. 84.

¹⁰⁸ F. Engels, *Die Polendebatte in Frankreich* (1848), in MEW, vol. V, p. 358.

¹⁰⁹ A. Ruge, *Drei Briefe über den Communismus* (1845), in Id., *Sämmtliche Werke*, cit., vol. IX, pp. 371 e 374 ss.

processo non ancora concluso e che mette in discussione il potere o i privilegi della borghesia è già contenuta in nuce negli articoli pubblicati su «Il Nazionale» ed è dunque anteriore all'incontro con Stein che ha luogo presumibilmente nel 1849¹¹⁰. Inoltre, le posizioni degli autori qui messi a confronto sono assai distanti. Sul piano più immediatamente politico, è da notare che alla celebrazione cui procedono i fratelli Spaventa dell'idea di uguaglianza, senza la quale non è pensabile neppure la libertà («a questo segno riconoscerete gli amici veri della libertà»; «la sana logica» non consente di «vedere la libertà dove non è eguaglianza»)¹¹¹, si contrappone l'atteggiamento di Stein, il quale invece vede nell'egualitarismo di Marat semplicemente l'espressione dell'«invidia» propria di tutti coloro che «amano le rivoluzioni per il fatto che esse annientano ogni elemento di nobiltà e superiorità (*das Edlere und Höhere*) e portano al potere la mediocrità»¹¹².

Anche sul piano più propriamente filosofico, le differenze risultano evidenti. In un caso, la parola chiave è «scienza della società» (*Wissenschaft der Gesellschaft*), esplicitamente intesa come strumento per contenere le tensioni sociali e prevenire la rivoluzione sociale mediante opportune riforme dall'alto¹¹³. Siamo in presenza di uno sforzo tendenzialmente positivisticò di

¹¹⁰ Cfr. I. Cubeddu, *Bertrando Spaventa*, Firenze 1964, p. 70.

¹¹¹ Cfr. gli articoli sul «Progresso» del 7 e del 20 agosto 1851, in B. Spaventa, *Lo Stato moderno e la libertà d'insegnamento*, a cura di F. Alderisio, Firenze 1968 (II ed.), pp. 16 s. e p. 29.

¹¹² L. von Stein, *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage*, a cura di G. Salomon, München 1921 (ristampa anastatica, Aalen 1986), vol. I, p. 294.

¹¹³ Cfr. F. M. De Sanctis, *Lorenz von Stein. Un «Realist im idealistischen Mantel»?*, in *Società moderna e democrazia*, Padova 1986, pp. 61-81.

definire una scienza «positiva», capace di mettere fine agli sconvolgimenti rivoluzionari di un'epoca che Comte definirebbe «metafisica» e che comunque anche Stein sembra considerare fundamentalmente conclusa. L'atteggiamento di Bertrando e Silvio è invece sensibilmente diverso: è vero che talvolta sembrano riprendere la parola d'ordine della «scienza della società»¹¹⁴, ma essa è ben lontana, in questo caso, dall'assumere un significato positivistico. Non a caso, già «Il Nazionale» polemizza contro gli «*empirici della scienza politica*» (nr. 41; 22 aprile). Il ruolo centrale nella riflessione dei fratelli Spaventa è svolto dalla hegeliana filosofia della storia e dalla tesi in essa contenuta per cui «la storia universale è un prodotto dell'eterna ragione e la ragione ha determinato le sue grandi rivoluzioni»¹¹⁵. Se per il Vischer del *Vormärz*, la «formazione filosofica» (*philosophische Bildung*), che poi è quella hegeliana, «necessariamente conduce alla repubblica»¹¹⁶, per Bertrando essa conduce, ancora nel 1851, alla giustificazione della repubblica sociale: «L'idea filosofica soprasta ad ogni sentimento, ad ogni interesse di parte, e non espone che la essenza e i principi dei movimenti della storia»¹¹⁷. E coloro che gridano allo scandalo e tacciano di utopismo «ogni pensiero che contraddice alle presenti condizioni dello stato e della società» sono in realtà vittima di

¹¹⁴ Così nell'annuncio della traduzione che Bertrando Spaventa si apprestava a fare di Stein riportato in S. Landucci *Il giovane Spaventa tra hegelismo e socialismo*, in «Annali dell'Istituto G. G. Feltrinelli», VI (1963), p. 694.

¹¹⁵ G. W. F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, a cura di J. Hoffmeister, Hamburg 1955, p. 46.

¹¹⁶ Lettera a Märklin del 19 febbraio 1849 riportata in *Briefwechsel zwischen Strauss und Vischer*, cit., vol. I. p. 318.

¹¹⁷ B. Spaventa, *Rivoluzione e utopia*, cit., p. 74.

un'illusione: «Cotesti uomini credono o vogliono far credere che il mondo si sia mosso sin ad ora per giungere solamente all'altezza dei loro pensieri, e che quindi gli faccia d'uopo di riposarsi e bearsi in quella»¹¹⁸. Ben lungi dal poter essere accostata ad una più o meno positivista «scienza della società», tale dichiarazione fa piuttosto pensare alla critica analoga rivolta da Marx agli ideologi borghesi convinti che «c'è stata storia, ma ormai non ce n'è più»¹¹⁹.

Alla nuova rivoluzione, giustificata a partire dalla hegeliana filosofia della storia, che è al tempo stesso l'espressione teorica delle rivoluzioni che hanno contrassegnato lo sviluppo della modernità (del «movimento storico della società francese e della grande isola del mare settentrionale»¹²⁰), Bertrando chiama a partecipare con linguaggio militante, rifiutando la «pace» (e cioè la stabilità politico-sociale), in nome di una «guerra grande e terribile», destinata a rovesciare i «governi oppressori» e a stabilire «la fratellanza universale»¹²¹, in ultima analisi a realizzare l'uguaglianza sia a livello internazionale tra popolo e popolo, sia all'interno di ogni popolo.

A questo punto, dovrebbe esser chiaro che, per comprendere adeguatamente il radicalismo di Bertrando, più che l'influenza di questo o quel singolo autore, bisogna tener presente la dialettica oggettiva del processo rivoluzionario. Possiamo analizzarla a partire da autori tra loro assai diversi e che, tuttavia, finisco-

¹¹⁸ *Ivi*, p. 81.

¹¹⁹ K. Marx, *Misère de la philosophie* (1847), tr. ted. in MEW, cit., vol. IV, p. 139.

¹²⁰ B. Spaventa, *Introduzione a Hegel*, cit., pp. 317-8.

¹²¹ B. Spaventa, *Rivoluzione e utopia*, cit., p. 89.

no con lo sviluppare un'analisi fondamentalmente convergente. Nel tracciare un confronto tra la rivoluzione francese e la rivoluzione inglese nel suo complesso «dal 1640 al 1688», Constant scrive che sia in Inghilterra che in Francia la rivoluzione oltrepassa ad un certo punto il «suo scopo» (*son but*)¹²² ed è solo attraverso crisi e sconvolgimenti che essa finisce col rientrare nel suo alveo. In Engels, possiamo leggere: «Affinché potessero venire assicurate almeno quelle conquiste della borghesia che erano mature e pronte ad essere mietute, era necessario che la rivoluzione oltrepassasse il suo scopo, esattamente come in Francia nel 1793 e in Germania nel 1848. Sembra che questa sia una delle leggi della evoluzione della società borghese»¹²³. Secondo Marx, le grandi idee universalistiche prodotte da una rivoluzione che pure, nel suo esito finale, si rivela espressione di una classe sociale determinata e con interessi determinati e limitati, svolgono una funzione storica ben precisa: ne hanno bisogno i protagonisti della rivoluzione stessa «per nascondere a se stessi la limitatezza borghese del contenuto delle loro lotte e mantenere la loro passione all'altezza della grande tragedia storica»¹²⁴. Ciò per un verso assicura la base sociale e l'entusiasmo di massa necessari per poter sconfiggere le resistenze e la forza d'inerzia che ostacolano il mutamento, per un altro verso stimola un processo di radicalizzazione che mo-

¹²² B. Constant, *De révolution anglaise de 1640 à 1688*, in *Mélanges de littérature et de politique*, Louvain 1830, vol. II, pp. 64-6.

¹²³ F. Engels, *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft* (1876-8), in MEW (Prefazione all'ed. inglese del 1892), vol. XXII, p. 301.

¹²⁴ K. Marx, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, in MEW, vol. VIII, p. 116.

mentaneamente porta il movimento rivoluzionario al di là degli obiettivi della borghesia: è il *déravage* di cui parla Furet, ma che, contrariamente a quello che pensa lo storico francese, si manifesta in forme diverse sia nella rivoluzione inglese (considerata nel suo complesso, compresa la prima fase «puritana»), sia nella rivoluzione francese, sia nel '48 e nella stessa rivoluzione risorgimentale. Le idee già viste di Bertrando sono espressione di questo slittamento, risultato di una dialettica oggettiva che si fa sentire anche nel Risorgimento, anche se, ovviamente, su scala più ridotta rispetto ad esempio alla Grande Rivoluzione.

2. *Bisogni sociali e realizzazione della filosofia*

Se non a Feuerbach, i fratelli Spaventa devono allora essere accostati ai giovani hegeliani? Sono evidenti i punti di contatto, ma non mancano e sono altrettanto significative le differenze. Abbiamo visto l'approdo moderato e reazionario di Bruno Bauer e la presa di posizione polemica di Arndold Ruge nei confronti del socialismo e dei «romantici dello Stato». Sul piano più strettamente filosofico, può essere di grande interesse il giudizio formulato da Marx nel 1850: «Ruge non riuscì a comprendere la filosofia hegeliana», tanto meno la *Fenomenologia*; e «tuttavia realizzò sulla propria pelle» una fondamentale categoria, rappresentando con «sorprendente fedeltà "la coscienza onesta"», cioè la figura del filisteo che, dinanzi alle difficoltà della situazione oggettiva, alla mancata realizzazione di certi ideali, si preoccupa soltanto di ribadire la purezza delle proprie intenzioni, rinchiudendosi nella contemplazione, intimistica e narcisistica, della propria conclamata

onestà: il tutto: – conclude ironicamente Marx – «come ha profetizzato Hegel nell'anno 1806»¹²⁵.

Pur nella sua asprezza, tale giudizio ci aiuta a cogliere la decisiva differenza filosofica che distingue la posizione dei fratelli Spaventa rispetto a quella dei giovani hegeliani che, nel loro periodo di più intensa elaborazione e di più appassionato impegno (che cade prima del '48) procedono ad una fichtianizzazione del sistema hegeliano¹²⁶. Forse un tono vagamente fichtiano ha la dichiarazione che possiamo leggere in Bertrando e che individua «il principio del movimento e del progresso delle società umane» nel «sentimento della contraddizione tra quello che egli [l'uomo] è e quello che *potrebbe* essere, tra la realtà e la destinazione ideale della vita»¹²⁷. Ma non è questo l'aspetto principale. In Germania, 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. Tale critica trova eco anche in Italia, col Passerini che, sulla scia di Cieszkowski, accusa Hegel di «non tener alcun conto dell'avvenire» (*infra*, cap. V, 1). Al Passerini – l'ha fatto già notare Garin¹²⁸ – risponde chiaramente

¹²⁵ K. Marx, *Die großen Männer des Exils* (1852), in MEW, vol. VIII, p. 275 s.

¹²⁶ Cfr. G. Lukács, *Moses Hess und die Probleme der idealistischen Dialektik*, 1926, in *Schriften zur Ideologie und Politik*, a cura di P. Ludz, Neuwied und Berlin 1967, pp. 237-289. Il fichtismo dei giovani hegeliani (Cieszkowski, B. Bauer, Hess) risulta anche da H. Stuke, *Philosophie der Tat. Studien zur Verwirklichung der Philosophie bei den Junghegelianern und den wahren Sozialisten*, Stuttgart 1963, cfr. in particolare p. 117 e 224.

¹²⁷ B. Spaventa, *Rivoluzione e utopia*. cit., p. 79.

¹²⁸ E. Garin, *Filosofia e politica in Bertrando Spaventa*, «Memoria dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici», 7, Napoli 1983, p. 17.

Bertrando negli articoli della fine del 1850 sulla «Rivista italiana». Viene ribadita la validità della tesi di Hegel secondo cui la filosofia è comprensione del proprio tempo, non profezia di un «avvenire del genere umano» avvolto dall'«oscurità»; ma ciò non è affatto sinonimo di immobilismo. 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»¹²⁹. Bertrando rifiuta in modo esplicito l'idealismo etico: per Kant (ma ciò vale anche per Fichte), «la ragione [...] non è che un'ideale. Per Hegel, al contrario, la ragione è l'idea stessa, cioè la realtà concreta e insieme universale; il fondamento e il principio di ogni realtà»¹³⁰.

È chiaro: più che all'attivismo di Fichte, la teoria della rivoluzione in Spaventa rinvia alla dialettica oggettiva di Hegel. Mentre, consapevolmente o inconsapevolmente, i giovani hegeliani finiscono con l'aderire alla teoria fichtiana della rivoluzione, non così Bertrando che, ad un certo momento, nel corso della polemica contro la liquidazione sommaria dell'«utopismo» socialista, sembra giungere alle soglie della categoria di contraddizione oggettiva (che svolge un ruolo centrale in Hegel)¹³¹. I conservatori «chiamano utopia ogni pensiero che contraddice alle presenti condizioni dello Stato e della società»; a parte tutto, essi non tengono presente che queste nuove idee sono espressione di bisogni sociali reali. Se ad un primo livello la contraddizio-

¹²⁹ B. Spaventa, *Introduzione a Hegel*, cit., p. 316.

¹³⁰ B. Spaventa, *Rivoluzione e utopia*, cit., p. 91.

¹³¹ Su queste due diverse, e per certi aspetti contrapposte teorie della rivoluzione, cfr. D. Losurdo, *Antonio Gramsci dal liberalismo al «comunismo critico»*, Roma 1997, pp. 137-140.

ne che è all'origine del processo rivoluzionario si presenta come la contraddizione tra idee nuove e istituzioni ossificate (ed è questo l'aspetto su cui particolarmente insiste Bertrando), ad un livello più profondo i due termini della contraddizione si configurano come istituzioni invecchiate da una parte e, dall'altra, come bisogni di soggetti sociali nuovi e che non possono più essere ignorati. Spaventa sottolinea con forza il fatto che le «idee vive ed efficaci» sono l'espressione teorica delle «condizioni reali del tempo», del «grado di sviluppo», al quale è giunto lo spirito umano nel suo progresso storico e razionale», mentre la «vuota astrazione da ogni condizione reale della vita» è solo sinonimo di utopia inconcludente¹³². E allora sì, i filosofi e gli intellettuali svolgono un ruolo rivoluzionario, ma solo nella misura in cui «l'idea filosofica» esprime «la essenza e i principi de' movimenti della storia»¹³³. In conclusione, «la filosofia [...] anziché contraddire a quella [la storia politica], come alcuni potrebbero credere, ne comprende i risultati e li riveste di carattere necessario e universale»¹³⁴.

Questi «alcuni» cui Bertrando fa polemico riferimento non possono essere che i giovani hegeliani, i quali assimilano elaborazione filosofica e progettazione politica ad una sorta di creazione *ex nihilo*, quei giovani hegeliani che, proprio per questo, agli occhi di Marx incarnano la figura dell'ideologo. Ma l'implacabile polemica a cui l'*Ideologia tedesca* sottopone l'hegelismo fichtianizzato di Bauer e Stirner non potrebbe in alcun modo applicarsi all'hegelismo di Bertrando Spaventa. A

¹³² B. Spaventa, *Rivoluzione e utopia*, cit., p. 80 s.

¹³³ *Ivi*, p. 74.

¹³⁴ *Ivi*, p. 81.

conferma di questo fatto, può essere utile mettere a confronto due diverse proposizioni relative al rapporto tra filosofia e rivoluzione. La prima: «Senza i filosofi la rivoluzione sarebbe cieca, indeterminata, priva di scopo [...] I filosofi danno all'istinto e al sentimento delle moltitudini il battesimo razionale dell'idea, del diritto»¹³⁵. E ora leggiamo: «La testa di questa emancipazione [umana] è la *filosofia*, il suo cuore è il *proletariato*»¹³⁶. È appena il caso di dire che la prima dichiarazione è di Bertrando Spaventa e la seconda di Karl Marx.

E se quest'ultimo, in polemica col «partito politico pratico», che in Germania esige la «negazione della filosofia», osserva che «non potete sopprimere la filosofia senza realizzarla»¹³⁷, Bertrando, impegnandosi in una polemica analoga contro coloro i quali proclamano «che non solo la filosofia hegeliana, ma tutta la filosofia alemanna [la filosofia classica tedesca] abbia cessato di esistere», afferma: «Una tal morte apparente della filosofia alemanna è il cominciamento della sua esistenza nel mondo reale, che essa penetra, informa e rinnova. Opera lunga e laboriosa; ma già si mostrano i primi segni di questa organizzazione in ogni forma della vita umana. Lo spirito alemanno è disceso nel campo dell'attività pratica, nella lotta degli elementi politici e sociali»¹³⁸.

Naturalmente, non è mia intenzione assimilare due autori tra loro così diversi. Quello che c'è in comune è il rifiuto della fichtianizzazione dell'hegelismo e la vo-

¹³⁵ *Ivi*, p. 69.

¹³⁶ K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, in MEW, vol. I, p. 391.

¹³⁷ *Ivi*, p. 384.

¹³⁸ B. Spaventa, *Introduzione a Hegel*, cit., p. 317.

lontà di cercare la via della rivoluzione a partire proprio dalla lezione della concretezza storica impartita da Hegel. È una lezione che in Italia si innesta su quella di Vincenzo Cuoco il quale, partendo dal presupposto che ogni rivoluzione nasce da bisogni inappagati e da «contraddizioni d'interessi», attribuisce il fallimento della rivoluzione napoletana del 1799 all'insufficiente attenzione prestata ai bisogni sociali concreti, alla mancata comprensione del fatto che «il popolo non si muove per razicinio ma per bisogno»¹³⁹. Siamo ora in grado di comprendere meglio la maturità del giudizio che Bertrando Spaventa esprime sul giugno operaio e sul movimento socialista in genere, con un'attenzione per la concretezza storica e sociale che lo differenzia nettamente, in Italia, rispetto agli stessi Cattaneo e Romagnosi, i quali si accontentano di liquidare sbrigativamente i «delirj» di Saint-Simon¹⁴⁰. E invece, secondo il filosofo «idealista», non si tratta di misurarsi in astratto col sansimonismo, fourierismo ecc.; è necessario tener presente che «nei diversi sistemi di riorganizzazione sociale» trova espressione un «istinto delle masse popolari». E allora la confutazione puramente filosofica di certe idee ha ben scarso significato: «I bisogni, ai quali quelle idee corrispondono, sono veri e reali [...] I sistemi e i tentativi, ai quali quei bisogni hanno dato origine, potranno essere per se stessi inefficaci ed anche falsi. Ma la cagione che gli ha fatto nascere è profonda ed

¹³⁹ V. Cuoco, *Saggio storico sulla rivoluzione napoletana del 1799*, a cura di P. Villani, Roma-Bari 1980, p. 106, p. 40 e p. 86.

¹⁴⁰ C. Cattaneo, *Vico e l'Italia (1839)*, in «Il Politecnico», ristampa a cura di L. Ambrosoli, Torino 1989, p. 376; per quanto riguarda Romagnosi confronta la nota 45 apposta dal curatore dell'opera appena citata a p. 949. Cattaneo, tuttavia, inserisce Saint-Simon tra «gli atleti del pensiero europeo» (cfr. *Vico e l'Italia*, cit., p. 374).

efficacissima, e non cesserà di operare»¹⁴¹. Più che la struttura formale di certi filosofemi, oggetto d'indagine dev'essere la «necessità storica» che è a fondamento del movimento socialista¹⁴². Confutare le teorie in cui esso si esprime non significa confutare il movimento operaio. Può scambiare una cosa con l'altra solo quel «valentuomo» sbeffeggiato dall'*Ideologia tedesca*, quel valentuomo il quale «si immaginò che gli uomini annegassero nell'acqua perché ossessionati dal *pensiero della gravità*», per cui, «se si fossero tolti di mente questa idea [...] si sarebbero liberati dal pericolo di annegare»¹⁴³. Con questo valentuomo nulla ha a che fare Bertrando, così come nulla ha a che fare col Bruno Bauer il quale, riducendo Hegel «al punto di vista fichtiano»¹⁴⁴, si abbandona ad una celebrazione esagitatamente idealistica della creatività del soggetto che, secondo il giudizio della *Sacra Famiglia*, va di pari passo con la negazione non solo dell'oggettività in generale, ma anche del «*massenhaftes Sein*»¹⁴⁵, cioè dell'oggettività nella sua dimensione profana e di massa.

Ancora una volta, non si tratta di procedere a frettolose assimilazioni. Anzi, più che il confronto con Marx, c'interessa il confronto-contrapposizione col fichtismo dei giovani hegeliani denunciati da Marx. Certo è innegabile l'enfaticizzazione anche in Spaventa del ruolo degli intellettuali e delle idee del processo storico. Siamo allora in presenza dell'«invenzione idealistica» denuncia-

¹⁴¹ B. Spaventa, *Rivoluzione e utopia*, p. 80.

¹⁴² B. Spaventa, *Recensione a G. Piola, Storia di uno studente di filosofia* (1855), ora in Id., *Opere*, cit., vol. II, p. 279.

¹⁴³ K. Marx-F. Engels, *Die deutsche Ideologie*, cit., pp. 13-4.

¹⁴⁴ K. Marx-F. Engels, *Die heilige Familie* (1845), in MEW, vol. II, p. 147.

¹⁴⁵ *Ivi*, p. 56.

ta dall'*Ideologia tedesca*?¹⁴⁶ In realtà, l'enfatizzazione del ruolo delle idee e degli intellettuali corrisponde ad un fatto storico reale. Del più alto interesse a tale proposito è l'analisi che Marx fa del periodo che precede in Prussia lo scoppio della rivoluzione del '48;

«La borghesia, ancora troppo debole per intraprendere misure concrete, si vede costretta a trascinarsi dietro l'esercito teoretico guidato dai discepoli di Hegel contro la religione, le idee e la politica del vecchio mondo. In nessun periodo precedente la critica filosofica fu così audace, così possente e così popolare come nei primi otto anni del dominio di Federico Guglielmo IV [...] La filosofia doveva il suo potere, durante questo periodo, esclusivamente alla debolezza pratica della borghesia; dato che i *bourgeois* non erano in grado di dare l'assalto nella realtà delle istituzioni invecchiate, dovettero lasciare la direzione [Vorrang] agli audaci idealisti che davano l'assalto sul terreno del pensiero»¹⁴⁷.

Sono considerazioni che valgono a maggior ragione per l'Italia a cavallo del '48. L'enfatizzazione del ruolo delle idee e degli intellettuali è l'espressione di questa situazione oggettiva e non sta a significare una caduta in una forma di idealismo etico soggettivo. Non a caso, Bertrando sottoscrive con convinzione quella tesi dell'identità del reale e del razionale, pietra di scandalo – come più tardi noterà Engels – di tutti i «gretti liberali»¹⁴⁸, ma guardata con sospetto anche dai giovani hegeliani. E, invece, per il discepolo napoletano di Hegel

¹⁴⁶ Così S. Landucci (*Il giovane Spaventa fra hegelismo e socialismo*, cit., p. 680), che pure riconosce «il carattere anti-dottrinario del particolare ideologismo di Spaventa».

¹⁴⁷ K. Marx, *Die Lage in Preußen* (1859), in MEW, vol. XII, p. 684.

¹⁴⁸ F. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, cit., p. 266.

non ci sono dubbi: «La filosofia, forma riflessa della coscienza naturale, *deve accordarsi* con l'esperienza. Ciò che è *razionale è reale* e viceversa»¹⁴⁹.

Ovviamente, Bertrando insiste sul fatto che bisogna tener presente la «differenza tra ciò che apparisce e ciò che, se ancora non si mostra in tutte le manifestazioni della vita, è vicino ad esistere e già si annunzia con mille segni sull'orizzonte»¹⁵⁰. D'altro canto, il reale può divenire parvenza o accidentalità nel corso dell'ulteriore processo storico: «Il monarcato assoluto ed il pontificato, prima d'essere una realtà, sono stati un'idea; e ora, se non sono altro che un fatto, gli è perché non bastano a soddisfare le nuove necessità sociali e, volendo continuare ad esistere, contraddicono non solamente alle ragioni della civiltà, ma al placido svolgimento di quella»¹⁵¹. Chiaramente, la molla della rivoluzione non è nell'ideale maturato nella coscienza privata, come avviene nel fichtismo cui cominciano ormai ad aderire non pochi giovani-hegeliani tedeschi, rispetto ai quali, dunque, Bertrando sembra differenziarsi nettamente. Semmai, la sua visione del processo storico e la sua lettura della tesi dell'identità di razionale e reale fanno pensare a Engels, in cui possiamo leggere: «Orbene, la realtà, secondo Hegel, non è per niente un attributo che si applichi in tutte le circostanze e in tutti i tempi a un determinato stato di cose sociale o politico. Al contrario [...] La monarchia francese era divenuta nel 1789 così irreal, cioè così priva di ogni necessità, così irrazionale, che dovette essere distrutta dalla grande rivoluzione»¹⁵².

¹⁴⁹ B. Spaventa, *Introduzione a Hegel*, cit., p. 333.

¹⁵⁰ B. Spaventa, *Rivoluzione e utopia*, cit., p. 87.

¹⁵¹ *Ivi*, p. 80.

¹⁵² F. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, cit., p. 266.

E allora, dati tali presupposti teorici e di filosofia della storia, dinanzi al giugno parigino non ha senso mettere in guardia contro gli arabi, come fa Rosenkranz, o contro i «vandali» e «goti», come fa Tocqueville (*supra*, cap. II, 1). Per Bertrando Spaventa, a partire dalla persuasione della razionalità del reale, è possibile comprendere agevolmente il movimento socialista. Non a caso nel *Vormärz*, un liberale tedesco – «gretto» lo avrebbe definito Engels, ma in realtà piuttosto lucido dal suo punto di vista – aveva contestato il detto hegeliano in questione in questi termini: «Prendiamo, ad esempio, lo stesso nostro tempo presente, il cui spirito, com'è noto, accanto ad alcune tendenze innegabilmente buone, soffre principalmente di unilaterale predilezione per i cosiddetti *interessi materiali*: deve allora la filosofia accontentarsi, oggigiorno, di comprendere come *razionale* questo lato cattivo prevalente nello spirito del tempo, o non deve piuttosto combatterlo, nella misura del possibile?»¹⁵³. Il materialismo che Hegel è accusato di favorire dal liberale *Staatslexikon* non è altro che il socialismo compreso e giustificato da Bertrando Spaventa a partire dalla razionalità del processo storico.

3. Razionalità del reale e resistenza alla reazione trionfante

Ma che ne è della tesi hegeliana della razionalità del reale dopo il trionfo della reazione? Questo trionfo viene sentito in genere dai giovani hegeliani come la riprova dell'irrimediabile opacità del reale all'ideale: e

¹⁵³ Così si esprime la voce (curata da K. H. Scheidler) *Hegel'sche Philosophie und Schule* nello *Staatslexikon* diretto dai liberali C. v. Rotteck e C. Welcker, Altona 1834 ss., pp. 636-7.

allora interviene il passaggio risoluto alla *Realpolitik* come in Bruno Bauer, oppure, come nel caso di Ruge, un'estenuazione del fichtismo, sicché la tensione ideale rispetto alla realtà politica e materiale si consuma in una sfera essenzialmente intimistica, assumendo talvolta quella forma di piagnucolosa *deprecatio temporum* che così odiosa risultava a Marx.

La tesi della razionalità del reale è da considerare ormai obsoleta e inservibile dopo il colpo di Stato di Luigi Bonaparte? È un momento quanto mai difficile per la democrazia europea. Certamente non sarebbero state positive – osserva subito Bertrando in una lettera a De Meis – «le conseguenze che i casi di Francia produrranno nella nostra povera Napoli»¹⁵⁴. Il pensiero corre naturalmente a Silvio, e in effetti la requisitoria del procuratore generale, con la richiesta della condanna a morte, si fa forte anche del colpo di Stato di Luigi Bonaparte: «Da ogni labbro francese udirete un sospiro di sollievo, di plauso al FORTE, che salvò i destini della Francia»¹⁵⁵.

Ma al di là delle considerazioni personali c'è comunque un fatto politico di essenziale gravità: il paese avanguardia della rivoluzione, che si sperava potesse essere di aiuto nella lotta contro la reazione borbonica, è esso stesso sottoposto al tallone di ferro della dittatura militare. «Ci sono certi tempi» – scrive Bertrando – «in cui pare che le leggi necessarie e razionali, che governano la vita de' popoli, siano come sospese, e l'idea, lo spirito o quel diavolo che sia, si nasconda e si ritiri nel fondo dell'esi-

¹⁵⁴ Lettera del 16 dicembre 1852, in B. Spaventa, *Opere*, cit., vol. III, p. 852.

¹⁵⁵ Riportato in S. Spaventa, *Dal 1848 al 1861*, cit., p. 115.

stenza e degli avvenimenti, per modo che non basta la più acuta intelligenza e la più accesa voglia di speculare a scoprirlo e riconoscerlo». Ma queste leggi sono «sospese», non annullate; bisogna quindi guardarsi da conclusioni precipitose: «Sino ad ora [non ho] potuto penetrare il significato degli ultimi fatti [...] Bisogna aspettare, ed io ho imparato dalle disgrazie, se non altro, la pazienza»¹⁵⁶. Sembrerebbe un'annotazione di carattere meramente psicologico; ma in realtà c'era qualcosa della *Geduld* di cui Hegel parla a proposito dello spirito del mondo, a denotare la complessità del processo storico e il suo andamento sinuoso e contraddittorio.

Ancora più significativo appare l'atteggiamento di Silvio, che proprio in quegli anni si arrovela attorno a Hegel e soprattutto attorno ad un'opera la cui centralità, in quello stesso periodo di tempo, viene sottolineata da Marx nel corso dell'aspra critica a cui sottopone Ruge: la *Fenomenologia dello spirito* «rimase sempre per lui un libro dai sette sigilli»¹⁵⁷. Ma è la stessa definizione che troviamo in Silvio Spaventa¹⁵⁸ che attorno a quel «libro de' sette suggelli» si disperava, temendo di non poter mai riuscire a coglierne il segreto, e che però già ne aveva ricavato qualcosa di essenziale, anzi decisivo, almeno sul piano politico, e cioè la consapevolezza che al «corso del mondo» non serve contrapporre la celebrazione, piagnucolosa o narcisisticamente goduta, della propria eccellenza interiore¹⁵⁹. In questo senso Bertrando continua a respingere

¹⁵⁶ Lettera a C. De Meis del 16 dicembre 1852, in B. Spaventa, *Opere*, cit., vol. III, p. 851 s.

¹⁵⁷ K. Marx, *Die Großen Männer des Exils*, cit., p. 275 s.

¹⁵⁸ Lettera al fratello Bertrando del 20 dicembre 1857, in *Dal 1848 al 1861*, cit., p. 246.

¹⁵⁹ È il tema, com'è noto, di un fondamentale capitolo della *Fenomenologia dello spirito*, «La virtù e il corso del mondo».

con forza l'«idealismo soggettivo»¹⁶⁰ e Silvio a respingere il fichtismo: «una provvidenza, che ponga per iscopo del mondo una perfezione che non deve essere mai, pone per scopo del mondo un niente, una cosa che non deve esser mai: essa quindi, non è una provvidenza. Perché essa sia, la ragione del mondo non deve solo *dover essere* ma *essere* attualmente: altrimenti la provvidenza non è»¹⁶¹.

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». La stessa resistenza dei reazionari finisce col favorire la maturazione del processo rivoluzionario; avviene così che «la cagione intrinseca del mutare si fa attualmente espressa quale essa è in verità». In questo senso accade che «le riazioni, le quali sogliono seguire le rivoluzioni non felici degli Stati, nel fondo non siano che una continuazione delle medesime»¹⁶².

È il medesimo atteggiamento assunto da Hegel subito dopo la Restaurazione, allorché dichiara che «la reazione è ancora molto al di sotto della resistenza; infatti la reazione sta già, essa stessa, interamente dentro quella sfera verso cui la resistenza si comporta anche come un elemento estraneo»¹⁶³. Si può dire che, come Hegel,

¹⁶⁰ Lettera a Silvio del 13 luglio 1857, in S. Spaventa, *Dal 1848 al 1861*, cit., p. 232.

¹⁶¹ S. Spaventa, *Frammenti di studi* (1855-57), *ivi*, p. 194 s.

¹⁶² S. Spaventa, *La riazione e il progresso* (frammento del febbraio 1854), *ivi*, p. 162.

¹⁶³ Lettera a F. I. Niethammer del 5 luglio 1816, in *Briefe von und an Hegel*, cit., vol. II, pp. 85-6 (utilizziamo la tr. it. contenuta in G. W. F. Hegel, *Il dominio della politica*, a cura di N. Merker, Roma 1980, p. 495).

anche i fratelli Spaventa sono dell'opinione che alla lunga sia impossibile resistere allo «spirito del mondo che ha dato all'epoca l'ordine di avanzare».

Persino dopo il fallimento della rivoluzione, lungi dal favorire la rassegnazione, la tesi hegeliana della razionalità del reale stimola la resistenza alla reazione trionfante. Dal carcere in cui si trova anche lui rinchiuso, Lassalle scrive alla madre:

«O la Germania torna realmente, di nuovo e per sempre nella notte delle vecchie condizioni, e allora ogni scienza è una menzogna, ogni filosofia un semplice gioco dello spirito, Hegel un matto fuggito dal manicomio, e non c'è più alcun pensiero nella causalità della storia, oppure la rivoluzione celebrerà presto un nuovo e decisivo trionfo. Il secondo caso si presenta infinitamente più probabile»¹⁶⁴.

Dato il senso forte e strategico attribuito da Hegel e dai suoi discepoli al termine realtà, la sua identificazione col razionale, comporta la degradazione a esistenza empirica immediata, a realtà in senso meramente tattico, dei successi della reazione. In ogni caso, la negazione del dualismo tra *Sollen* e realtà non solo impedisce la rassegnazione, ma spoglia di qualsiasi legittimità l'evasione intimistica. Sono gli anni in cui, come abbiamo visto, lo stesso Marx si richiama alla *Fenomenologia* e alle sue diverse figure che, con varietà di motivi e sempre nuova e accresciuta ricchezza di argomenti, criticano il *Sollen*, il quale si specchia nella propria interiore purezza e eccellenza, in contrapposizione alla volgarità e all'opacità della realtà e del corso del mondo.

¹⁶⁴ Lettera alla madre del gennaio 1849 riportata in G.v. Uexküll, *Lassalle in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburg 1974, p. 70.

4. «Partito filosofico» e «partito nazionale»

Analizzando gli avvenimenti del '48 in Germania, un osservatore lucido, anche se collocato su posizioni dichiaratamente reazionarie (si tratta del generale Radowitz, intimo di Federico Guglielmo IV e più tardi ministro), individua nel movimento sfociato nella rivoluzione di marzo la presenza di due correnti momentaneamente unite, e tuttavia fra loro contrastanti in modo radicale. Da una parte «la sinistra politica, fino all'estrema democrazia, che, nella sua fissazione per un astratto concetto di Stato, non nutre alcun patriottismo tedesco» e che si esprime in «un'intera scuola filosofica e poetica» (si tratta chiaramente dei giovani hegeliani e della «Giovane Germania», essa stessa largamente influenzata dalla filosofia hegeliana, che dunque, almeno in questo momento, costituisce la bestia nera della reazione). Dall'altra parte – nota sempre il generale Radowitz – nelle giornate di marzo ha agito una corrente che va dai «conservatori di tutte le sfumature, dai monarchici del sentimento (*Royalisten des Gefühls*) fino ai monarchici costituzionali della riflessione», che «erano e sono decisi patrioti tedeschi». Infatti, «l'entusiastica rivendicazione di una rinascita nazionale della grande comunità tedesca è strettamente congiunta in tali uomini col caldo amore per la patria e con la piena fedeltà nei confronti dell'autorità legittima». L'unità delle due correnti è tutt'altro che solida: «L'ulteriore evoluzione mostrerà ancora più chiaramente le contraddizioni interne; per ora è sufficiente dire che gli obiettivi e le rivendicazioni dell'opposizione nazionale sono essenzialmente diversi da quelli dell'opposizione puramente politica»¹⁶⁵.

¹⁶⁵ In W. Poels (a cura di), *Historisches Lesebuch*, cit., pp. 150-151.

Viene qui evocato un problema cruciale, il peso tutto particolare che la questione nazionale esercita sullo sviluppo ideologico e politico della Germania. Grande era stato a suo tempo l'entusiasmo suscitato dalla Rivoluzione francese, ma in misura altrettanto grande e ancora più impetuosa si era successivamente sviluppata l'ondata di delusione e di reazione. Il punto di svolta non è rappresentato, come comunemente si crede, dal Terrore, che è di breve durata, non impressiona particolarmente Fichte e neppure respinge in modo definitivo filosofi come Kant e Hegel. No, il punto di svolta è rappresentato dall'emergere del disegno espansionistico francese in Germania. È esso a determinare una colossale «crisi dei miti», e tale crisi raggiunge il suo culmine al tempo di Napoleone ¹⁶⁶. È così che la lotta di liberazione contro l'occupazione napoleonica, il movimento nazionale nel suo complesso, viene ad essere diretto da teutomani animati da una gallofobia che, nella condanna dell'invasore, finisce col coinvolgere anche il paese della rivoluzione. Ma anche le debolezze del «partito filosofico» sono evidenti: Fichte inizia riponendo tutte le sue speranze nella Grande Nazione e persino negli eserciti francesi di occupazione, e tale tendenza a ignorare o sottovalutare la questione nazionale sopravvive in certi ambienti anche alla svolta radicale del filosofo, divenuto nel frattempo autore dei *Discorsi alla nazione tedesca*, di un'opera cioè in cui si fa avvertire una certa influenza del movimento teutomane. Hegel invece avverte l'importanza della questione nazionale sin dagli scritti giovanili, che infatti contengono una

¹⁶⁶ Cfr. D. Losurdo, *Hegel e la Germania. Filosofia e questione nazionale tra rivoluzione e reazione*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Milano 1997, cap. I, 1.

constatazione dolorosa: «non siamo mai stati una nazione»; «la Germania non è più uno Stato»¹⁶⁷. Proprio per questo, a Berlino, Hegel si sforza di superare la funesta lacerazione tra movimento nazionale e movimento per il rinnovamento politico e culturale della Germania: e, infatti, per un verso riconosce la legittimità storica dei *Befreiungskriege* e per un altro verso sottolinea la necessità dell'assimilazione dei risultati della Grande Rivoluzione. In tal modo cerca di sconfiggere la gallofobia e di evitare che l'entusiasmo per la riconquistata indipendenza e l'odio contro gli invasori sbarri l'accesso in Germania a idee e istituti scaturiti da un lungo e tormentato travaglio storico, che ha visto come principale protagonista il paese successivamente resosi responsabile di un programma d'espansione ai danni in primo luogo del suo vicino d'Oltretreno.

Si tratta di una politica culturale che, scomparsa o caduta nell'ombra la generazione dei più arrabbiati teutoniani, sembra trionfare nel *Vormärz*, ma che subisce una sconfitta definitiva a partire dal '48. Tanto più che al fallimento di questa rivoluzione fa seguito l'avvento al potere di Luigi Napoleone, ciò che sembra comportare, almeno agli occhi dell'opinione pubblica tedesca moderata o conservatrice, la ripresa di un programma expansionistico di tipo napoleonico, con una nuova annessione della riva sinistra del Reno ad opera del rinato impero francese. Di qui l'emergere in Germania di una rinnovata ondata di gallofobia, che vede la storia della Francia come caratterizzata da una ferrea linea di continuità all'insegna di un expansionismo vorace e in-

¹⁶⁷ G. W. F. Hegel, *Die Positivität der christlichen Religion. Zusätze* (1795-6), in *Werke in zwanzig Bänden*, cit., vol. I, p. 197 e *Die Verfassung Deutschlands*, cit., p. 461 (tr. it. cit., p. 10).

guaribile. Il paese d'Oltretreno viene pertanto denunciato come il nemico naturale e eterno della Germania e di tale nemico bisogna respingere tutto, comprese in primo luogo le idee del 1789, considerate totalmente estranee all'autentica essenza e tradizione tedesca. In tale clima culturale e politico, trionfa la tendenza che, per dirla col giovane Engels, in quel momento fervidamente hegeliano, condanna «i grandi risultati eterni della Rivoluzione [...] come 'fronzoli francesi' o perfino come menzogne e inganni francesi»¹⁶⁸.

È in questo momento che il calcolo del generale Radowitz e della reazione prussiana si realizza in pieno: le rivendicazioni di carattere democratico vengono sempre più accantonate, mentre numerosi protagonisti o ex-protagonisti delle giornate di marzo cercano la soluzione del problema nazionale nella potenza militare degli Hohenzollern. Anche alla luce di tutto ciò, risulta insostenibile la tesi di una linea di continuità o di sviluppo che andrebbe da Hegel a Bismarck: è il partito «nazionale» ad inchinarsi per primo al «cancelliere di ferro», e ad avvertire, nel corso stesso di tale operazione, l'eredità di Hegel come un impaccio ingombrante di cui bisogna assolutamente sbarazzarsi, com'è testimoniato in primo luogo dall'opera e dalla riflessione dei fratelli Spaventa. Già nei giorni infuocati della rivoluzione, «Il Nazionale» (nr. 31; 10 aprile) collega strettamente lotta per l'indipendenza e unità nazionale e lotta per il rinnovamento politico e costituzionale dell'Italia: «Il principio che oggi governa il mondo è l'idea della libertà de' popoli fondata sulla nazionalità [...] La nazionalità è una conseguenza del nuovo principio della libertà che

¹⁶⁸ F. Engels, *Ernst Moritz Arndt* (1841), in MEW, Erg. bd., II Teil, p. 122.

informa oggi la storia». E, a oltre dieci anni di distanza, Bertrando istituisce un legame indissolubile tra riconoscimento della «personalità dell'individuo» e della sua «autonomia nella comunità dello Stato» e riconoscimento dell'«autonomia d'un popolo nella vita comune de' popoli»¹⁶⁹. Si tratta di far sì che le idee e gli istituti scaturiti dal processo rivoluzionario diventino patrimonio stabile e comune della nazione italiana:

«Ora importa a noi Italiani di compiere l'opera cominciata dalla nostra rivoluzione: importa che la coscienza del diritto assoluto dell'uomo, della ragione, del pensiero, divenga per noi universale, nazionale: importa che questa coscienza penetri in tutte le manifestazioni della vita nostra»¹⁷⁰.

5. *La «politica culturale» di Hegel e quella di Bertrando Spaventa*

In tale prospettiva, non ha senso alcuno liquidare le idee dell'89 (o del '48) come «fronzoli» ovvero «menzogne e inganni» di un paese straniero o nemico. Tra i diversi popoli c'è una circolazione del pensiero, sicché, ben lungi da costituire una sorta di tradimento, l'assimilazione dei risultati più avanzati conseguiti da altri paesi è il modo per affermare o riconquistare l'identità nazionale. Osserva Bertrando che, dopo la grave crisi e involuzione iniziata in Italia col trionfo della Controriforma, «la mancanza di libertà ci fece per lungo tempo come stranieri a noi medesimi, e il nostro vero pensiero divenne quasi un segreto per noi, prosperando in altre

¹⁶⁹ B. Spaventa, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, cit., p. 428.

¹⁷⁰ B. Spaventa, *Rivoluzione e utopia*, cit., p. 69.

contrade. È tempo di ripigliarlo, che è nostro, ora che siamo liberi»¹⁷¹. E, dunque, «se vogliamo essere una nazione vivente», bisogna partecipare a un «movimento» che è di carattere generale: «senza ripudiare la nazionalità nostra per quella degli altri popoli, ritempriamo nella universalità del pensiero moderno, il quale è la identità e la sostanza di tutte»¹⁷².

La tesi della circolazione del pensiero europeo ha alle sue spalle, ancora una volta, la lezione di Hegel, secondo cui la Riforma protestante è il punto di partenza dello sviluppo culturale e politico moderno: essa abolisce, sul piano religioso, ogni «differenza tra sacerdoti e laici»¹⁷³; sostanziale continuatore di Lutero è una personalità che, durante la sua vita, ama circondarsi di filosofi illuministi: Federico II, mentre attinge la sua cultura dalla Francia e dall'illuminismo, al tempo stesso «concepisce il principio protestante dal punto di vista terreno»¹⁷⁴ e partecipa anche lui, assieme agli illuministi, alla preparazione ideologica della rivoluzione francese, la quale, annullando «il ceto dei profani» in politica¹⁷⁵, porta a compimento il ciclo iniziato per l'appunto con la Riforma protestante. L'espulsione patriotticamente motivata delle idee dell'89 non ha più ragion d'essere, per il fatto che gli illuministi e i rivoluzionari

¹⁷¹ B. Spaventa, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, cit., p. 448.

¹⁷² B. Spaventa, *Introduzione a Hegel*, cit., p. 318.

¹⁷³ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, a cura di G. Lasson, Leipzig, 1919-1920, p. 880; tr. it., *Lezioni sulla filosofia della storia*, di G. Calogero e C. Fatta, Firenze 1963, vol. IV, p. 150.

¹⁷⁴ *Ivi*, p. 919 (tr. it. cit., vol. IV, p. 196).

¹⁷⁵ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in *Werke in zwanzig Bänden*, cit., vol. XX, p. 287 (tr. it. cit., vol. III, 2, p. 238).

francesi «hanno realizzato in altro senso la Riforma luterana», conferendo concretezza mondana a un movimento che Lutero «aveva iniziato soltanto nell'animo e nel sentimento»¹⁷⁶.

Dinanzi ad un problema analogo a quello affrontato da Hegel si trova Bertrando che, nel 1867, così rievoca il difficile clima politico e culturale che qualche lustro prima è stato costretto ad affrontare nel tentativo di dare cittadinanza ad una filosofia proveniente da un paese straniero e nemico: «In quel tempo, che gli austriaci – *i tedeschi* dicevano generalmente in Italia – dimoravano non solo nelle contrade lombarde e venete, ma anche in Toscana, io non avevo il coraggio di dire: filosofia *tedesca*»¹⁷⁷. Anche in Italia non mancano coloro che, assumendo un atteggiamento analogo a quello dei teutomani e francofobi impegnati nella lotta contro Napoleone, ritengono incompatibile la partecipazione al Risorgimento con l'omaggio reso ad un filosofo i cui testi parlano la stessa lingua delle truppe austriache d'occupazione. Anche a costoro sembra rivolgersi Bertrando nella sua appassionata esortazione del 1850:

«Sono molti ancora in Italia, i quali tacciano di astratta ed oscura la filosofia alemanna, e reputandola contraria alla natura speculativa dell'ingegno italiano, si contentano di una maniera di sapere, che non ha nessuna connessione con la nostra tradizione filosofica, è un perpetuo oltraggio alla memoria de' nostri sommi e infelici pensatori, e la principal cagione del decadimento della scienza tra noi. Costoro dimenticano la storia del pensiero italiano, della quale furono gli eroi ed i martiri i nostri filosofi; non ricordano i roghi di Giordano Bruno e di Giulio Vanini, la

¹⁷⁶ *Ivi*, p. 305 e p. 292 (tr. it. cit., vol. III, 2, p. 257 e p. 244).

¹⁷⁷ B. Spaventa, *Logica e metafisica* (1867), in *Opere*, cit., vol. III, p. 20, nota.

lunga prigionia di Tommaso Campanella, e l'umile pietra che nel tempio de' Gerolimini in Napoli ricopre le ceneri di Giambattista Vico, ultima luce del nostro secolo intellettuale [...] Il pensiero filosofico italiano non fu spento sui roghi de' nostri filosofi, ma mutò stanza, e si continuò in più libera terra e in menti più libere; talché il ricercarlo nella nuova sua patria non è una servile imitazione della nazionalità alemanna, ma la riconquista di ciò che era nostro, ed ora sotto altra forma è divenuto una proprietà dello spirito universale, e la condizione essenziale della civiltà nostra e di tutti i popoli. Non i nostri filosofi degli ultimi duecento anni, ma Spinoza, Kant, Fichte, Schelling ed Hegel sono stati i veri discepoli di Bruno, di Vanini, di Campanella, di Vico e altri illustri»¹⁷⁸.

Si tratta per un verso di opporsi a coloro che, abbandonandosi al «pregiudizio nazionale», «rifiutavano ogni filosofia straniera, senza vedere che cosa fosse e quale origine avesse, e facevano della vita nazionale un campo chiuso, senza comunicazione con la vita degli altri popoli»; dall'altro verso, «con non minore energia» bisognava contrastare «coloro, che, trascorrendo nell'eccesso contrario, raccomandavano l'accettazione incondizionata e immediata d'ogni idea forestiera». E cioè, senza, rinnegare o ignorare la «nazionalità», bisogna tener presente che essa consta di «due forme, la naturale e la spirituale o libera: quella immediata e fondamentale, questa riflessa e generata dal vivace e continuo lavoro della coscienza popolare nella sua differenza ed unità colla vita propria degli altri popoli nel grembo della civiltà universale»¹⁷⁹. Ecco riproporsi il problema e la soluzione ad esso data da Hegel nel corso della sua polemica contro i teutomani: «Il popolo rien-

¹⁷⁸ B. Spaventa, *Introduzione a Hegel*, cit., p. 309-312.

¹⁷⁹ B. Spaventa, *Logica e metafisica*, cit., pp. 24-5.

tra nella storia» (*Das Volk fällt in die Geschichte*). Vale anche per la vita dei popoli quello che vale per la vita degli individui: «Gli uomini non rimangono soltanto quello che sono, ma diventano altri»¹⁸⁰. E giocando sull'etimologia della parola, Hegel sottolinea: «"Nazione" è un popolo in quanto nato». La determinazione del carattere di un popolo non dev'essere intesa come la negazione della storia ma come il fondamento del suo ulteriore sviluppo. D'altro canto, il carattere di un popolo, di una nazione, esprime sì lo spirito, ma nella forma della «naturalità»¹⁸¹; non può dunque costituire il criterio supremo di valutazione, non può essere invocato per negare l'universalità del concetto e della ragione.

Nel tentare di dare diritto di cittadinanza in Italia alle idee di Hegel, Bertrando è costretto ad andare controcorrente rispetto ad una larga opinione pubblica. La lettera del 1868 sul «paolottismo» ricorda la «paura» del «buon Mamiani» e degli ambienti spiritualisti per la «filosofia tedesca» e il loro impegno a «scongiurare il pericolo, a preservare il cuore degli italiani dall'imminente corruzione»¹⁸². Ancora negli anni successivi, la politica culturale di Bertrando diventa il bersaglio della «Civiltà Cattolica» che, assieme ad ogni altra corrente filosofica moderna, continua a voler espellere l'idealismo tedesco in quanto estraneo e ostile alla tradizione di un paese che s'identifica col cattolicesimo e che dal buon Dio in persona è stato designato a fungere da «splendidissimo

¹⁸⁰ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, cit., vol. XIX, p. 112 (tr. it. cit., vol. II, p. 255).

¹⁸¹ G. W. F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, cit., p. 189 e p. 187.

¹⁸² B. Spaventa, *Paolottismo, positivismo, razionalismo*, cit., pp. 484-5.

faro, sia rispetto alla fede, sia rispetto alla scienza». Dopo essersi opposti al Risorgimento, gli ambienti clericali cercano di ritorcere contro i suoi protagonisti e seguaci lo stesso sentimento nazionale: «Oggimai un gran numero di così detti scienziati italiani vorrebbero che i patrii tesori rimanessero nella dimenticanza e nel dispregio, vaghi solo di stender la mano per avere, mendicando dagli idealisti, materialisti ed epicurei stranieri, un sorso di avvelenata filosofia» e si rendono così complici della «lotta contro la filosofia italiana» che «incominciò in Germania» ad opera di Lutero¹⁸³.

Ma a tale tentativo di espellere patriotticamente Hegel partecipa lo stesso Mazzini che, nel 1864, polemizza contro «professori senza genio e senza ispirazione italiana» i quali seguono e traviano la gioventù perché segua «dottrine Hegeliane, che non guidano se non all'adorazione della Forza, o francesi che travolsero la Francia nel culto degli interessi e nella servitù volontaria». È anche per questo atteggiamento che Bertrando Spaventa, nella lettera sul «paolottismo», vede minacciato in Italia lo «spirito libero» dall'«autorità spirituale, infallibile» di «Papa Pio» e «Papa Mazzini»¹⁸⁴.

Il pericolo di chiusura provinciale della cultura filosofica in se stessa è ovviamente favorito dal Gioberti col suo discorso esaltato sul «primato degli italiani» e col suo proposito di creare una scuola filosofica e politica «cattolica, moderata, antifrancese, antigermanica,

¹⁸³ L. Malusa, *La filosofia italiana nelle pagine della «Civiltà Cattolica»*, in G. Oldrini (a cura di), *Filosofia e coscienza nazionale in Bertrando Spaventa*, Urbino, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 1988, pp. 34-9, passim.

¹⁸⁴ G. Mazzini, Lettera a F. Cellesi del 31 agosto 1864, in Id., *Scritti editi e inediti*, Imola 1906-1943, vol. LXXVIII, p. 354; B. Spaventa, *Paolottismo, positivismo, razionalismo*, cit., p. 485.

e veramente italiana; la quale colla sua influenza distrugge il male fatto da tre secoli»¹⁸⁵. Infine, alla tendenza in questione non risultano del tutto estranei neppure Romagnosi e Cattaneo. Il primo, nel condannare l'hegeliana filosofia della storia come esempio di «ultra metafisica» senza alcun rapporto con la «realità positiva», invita la gioventù italiana a non lasciarsi sedurre da tali «fantasmi alchimistici» e «istrambotti sibillini», a non dimenticare che «la scienza delle cose e delle storie umane [è stata] iniziata in Italia dal Vico» e a rimanere quindi «italiana, tutta italiana e nient'altro che italiana», per poter così conquistare il «primato certamente serbatole dalla natura e segnatamente nella terra natale di Dante, Machiavelli e di Galilei»¹⁸⁶. Il secondo dichiara che le «astrattissime frasi» e «tutte queste astrazioni» della filosofia hegeliana «esprimono una tendenza a involgere principî semplici in grave apparato scientifico, per compiacere al genio d'una nazione che si fece prediletta gloria delle sue università»¹⁸⁷. Tanto meno c'è bisogno di misurarsi realmente con l'idealismo tedesco per il fatto che le varie «fòrmule [...] di Fichte, e di Hegel, e di Schelling, sono pur sempre rimpasti dell'idealità di Vico, liberata tutt'al più da quel doloroso pensiero del ricadimento delle nazioni, e abbellita dalla speranza del progresso, che omài piuttosto le scuole ricèvono dal trivio che non i pòpoli dalle scuole»¹⁸⁸.

¹⁸⁵ Riportato in E. Garin, *Storia della filosofia italiana*, Torino 1978 (II ed.), p. 1153.

¹⁸⁶ A. Romagnosi, *Alcuni pensieri sopra un'altra metafisica filosofia della storia*, in «Antologia» dell'aprile, maggio e giugno 1832, pp. 23-36 (si vedano in particolare le pp. 24 e 35).

¹⁸⁷ C. Cattaneo, *Vico e l'Italia*, cit., p. 375.

¹⁸⁸ C. Cattaneo, *Sul principio della filosofia*, in «Il Politecnico», cit., pp. 1401-2.

Nello sforzo di dare diritto di cittadinanza a Hegel, Bertrando si spinge sino al punto di affermare la «coincidenza» del filosofo tedesco con Gioberti¹⁸⁹. L'accostamento può sembrare ed è alquanto spericolato, e, tuttavia, il significato di questa operazione di politica culturale è ben chiarito da Silvio che invita il fratello ad affrettarsi a «compiere il lavoro su Gioberti. Tu hai capito, io credo, una buona verità: che gl'Italiani non intenderanno mai che cosa sia la filosofia moderna se non ricavandola dagli stessi loro filosofi [...] Dunque, il tuo lavoro su Gioberti potrà essere l'anello di comunicazione tra la filosofia ordinaria, che ci è in Italia, e quella che noi vorremmo che ci fosse»¹⁹⁰.

Peraltro, ancora nel momento in cui afferma la «coincidenza di Hegel e Gioberti», se pure non si esprime più sull'abate torinese con l'asprezza del passato e della corrispondenza privata con Silvio («mi sembra un fanfarone. Niente, niente, niente di filosofico. Nessuna veduta grande; nessun criterio storico; nessuna caratteristica profonda dei sistemi; nessuna intelligenza del suo tempo e dello spirito umano. Una chiacchiera perpetua, un dommatismo perpetuo, una fantasticheria perpetua. Povero paese nostro!»¹⁹¹), Bertrando continua a polemizzare vivacemente contro l'evocazione ideologica e provinciale di «un'Italia immaginaria, pelasgica, pitagorica, scolastica» e invita a riconoscere senza esitazioni il ritardo storico accumulato dal «pensiero italiano» (che nel suo svolgimento risulta «spezzato, impedito e dom-

¹⁸⁹ B. Spaventa, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, cit., p. 575.

¹⁹⁰ Lettera di Silvio a Bertrando del 27 ottobre 1859, in S. Spaventa, *Dal 1848 al 1861*, cit., p. 313.

¹⁹¹ Lettera di Bertrando a Silvio dell'11 ottobre 1857, *ivi*, p. 244.

matico») rispetto al «pensiero tedesco» («libero, consapevole di sé: in una parola, critico»). Solo a tali condizioni, facendo seguire il rinnovamento culturale e filosofico all'unificazione politica, l'Italia può occupare «il suo degno posto nella vita comune delle moderne nazioni». Per il resto: «Non ci è peggio, che il falso concetto dell'originalità. Si crede, che essere originale vuol dire troncare ogni relazione colla realtà e col processo storico, e fare da sé solo senza tempo e spazio, e creare un nuovo mondo a piacere e a ogni momento»¹⁹².

Sconfitto in Germania, dove, pur continuando a vivere nella riflessione di questo o quel filosofo, non riesce più ad esercitare un'efficace funzione civile, il programma hegeliano di fusione di rinnovamento nazionale e rinnovamento politico mediante il riconoscimento del diritto di cittadinanza alle idee provenienti da Oltretreno continua invece a svolgere un ruolo importante non solo nel pensiero dei fratelli Spaventa ma nell'ambito del Risorgimento. Proprio perché risente dell'eredità culturale e politica della Francia rivoluzionaria (il presunto nemico ereditario della Germania), la filosofia hegeliana viene liquidata da Haym (e dal partito nazional-liberale) come estranea e ostile all'autentica anima e essenza tedesca e in «contraddizione col principio germanico-protestante della libertà» (*infra*, cap. III, 1). Siamo nel 1857. Due anni prima Silvio, scrivendo a Bertrando, e affrontando un tema caro a entrambi, sottolinea la necessità di tradurre in qualche modo Hegel in termini nazionali:

«Ti lagni a ragione che la filosofia in Italia non abbia radice nel movimento concreto della vita, e che l'essenza del

¹⁹² B. Spaventa, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, cit., p. 610.

pensiero moderno non tocchi che esternamente le menti degli italiani [...] Il pensiero moderno non diventerà intimo agli Italiani, se non quando questi vi riconosceranno se stessi»¹⁹³.

E allora c'è un dato di fatto su cui conviene riflettere e che è importante per la comprensione non solo della storia dell'immagine di Hegel, ma dello stesso filosofo in questione. E il dato di fatto è chiaro: dopo il '48, espulsa da una Germania in cui il movimento rivoluzionario non riesce più a riprendersi dalla sconfitta, la filosofia di Hegel trova asilo in un paese in cui è ancora in pieno svolgimento quel processo rivoluzionario che è stato il Risorgimento italiano. Anzi si può dire che la prolungata fortuna di Hegel in Italia è in connessione con la maggiore vitalità del movimento democratico: mentre in Germania fa scuola Haym, e assieme a Hegel vengono messe sotto processo le «idee dell'89» cui si contrappone la *Realpolitik*, in Italia, soprattutto coi fratelli Spaventa, Hegel e le idee dell'89 continuano ad aver fortuna e a dispiegare una loro efficacia in senso rinnovatore e democratico.

¹⁹³ Silvio a Bertrando Spaventa (4 maggio 1855), in S. Spaventa, *Dal 1848 al 1861*, cit., p. 181.

III.

STATO E INDIVIDUO TRA HEGELISMO, LIBERALISMO, SOCIALISMO

1. *Fortuna del modello francese e fortuna di Hegel*

Il 1848 è un anno di svolta in Europa. L'asprezza della lotta sociale in Francia scredita definitivamente, agli occhi dell'opinione pubblica moderata o conservatrice, il «modello francese», che aveva vissuto il suo ultimo momento di popolarità al tempo della rivoluzione di luglio, quando l'edificio della Restaurazione era crollato in modo relativamente indolore e la nuova e definitiva disfatta dei Borboni aveva aperto la via non a movimenti plebei di massa, bensì ad un re saldamente ed organicamente borghese, e cioè a Luigi Filippo d'Orléans. Ma nel '48, l'instaurazione della repubblica prima e i moti operai dopo dimostrano che il radicalismo e il giacobinismo costituiscono non un semplice episodio, ma un vizio di fondo della storia e della teoria politiche francesi. Ancora scioccata dagli avvenimenti, la «Kölnische Zeitung», il giornale della borghesia liberale prussiana, scrive alla fine del luglio '48 che in Inghilterra non c'è «traccia di quell'odio contro la classe [...] che in Francia è chiamata la borghesia»¹⁹⁴. È questo

¹⁹⁴ F. Engels, *Die «Kölnische Zeitung» über englische Verhältnisse*, in MEW, vol. V, pp. 284-5.

il filo conduttore della requisitoria che i liberal-nazionali non si stancano di pronunciare nei confronti del paese che, dopo esser stato protagonista della Grande Rivoluzione, risulta profondamente infettato dal morbo del socialismo e del comunismo, dal quale invece è immune l'Inghilterra, l'isola felice che, per dirla con Treitschke, certo «ha avuto le sue lotte sociali», ma dove tuttavia gli «interessi sociali di classe» hanno saputo dar prova di equilibrio e di moderazione¹⁹⁵.

È tutta la borghesia europea che, dopo il 1848, in funzione antigiacobina e antiproletaria, esalta, trasfigurandola, la tradizione politica inglese. Tale celebrazione rimbalza nella stessa Francia. Si pensi a Guizot il quale, alla catastrofica e fallimentare ondata rivoluzionaria francese, contrappone la *Glorious Revolution* del 1688, efficace e vittoriosa in quanto, evitando qualsiasi «slittamento» (*égarement*), è stata «condotta a termine da uomini rispettabili», «da uomini d'ordine e di governo, non da rivoluzionari», è stata «compiuta non mediante sollevazioni popolari bensì da partiti politici organizzati [...] da partiti di politica legale, non di cospirazione e d'insurrezione», da ambienti ben lontani dall'idea di «rovesciare l'ordine stabilito» o di «cambiare le basi della società e i destini dell'umanità»¹⁹⁶.

È questa medesima paura dell'«égarement» operaio e socialista (è il «déravage» di cui ai giorni nostri parla Furet), manifestatosi nella tradizione rivoluzionaria francese, a determinare anche in Germania, dopo la rivolu-

¹⁹⁵ H. v. Treitschke, *Die Grundlagen der englischen Freiheit*, in «Preussische Jahrbücher», I, 1858, p. 370.

¹⁹⁶ F. Guizot, *Discours sur l'histoire de la révolution d'Angleterre*, premessa a *Histoire de la révolution d'Angleterre*, Bruxelles 1850, pp. 106-9.

zione del '48, la crisi del modello francese, che diviene poi definitiva e irreparabile in seguito al colpo di Stato di Luigi Bonaparte. A partire da questo momento, la Francia viene condannata come il paese delle incessanti e sanguinose agitazioni rivoluzionarie, che, lungi dal produrre la libertà, sfociano nel dispotismo. È in tale quadro che matura la liquidazione di Hegel che trova la sua espressione più compiuta nella monografia al filosofo dedicata, nel 1857, da Rudolf Haym. Quest'ultimo fa dell'autore da lui indagato e denunciato il filosofo della Restaurazione. Ma per comprendere le reali posizioni politiche del liberal-nazionale tedesco, che si definisce lui stesso, al tempo dell'Assemblea Nazionale di Francoforte, esponente del «centro-destra»¹⁹⁷, non bisogna perdere di vista il rimpianto da lui espresso per la mancanza di un Burke in Germania, i cui filosofi classici si sono tutti lasciati abbagliare dal «mito» della Rivoluzione francese¹⁹⁸! Né bisogna dimenticare che Haym è in rapporti epistolari e di amicizia col grande industriale renano Hansemann¹⁹⁹ il quale, come vedremo, nel *Vormärz*, accosta nella sua denuncia hegeliani e socialisti (*infra*, cap. III, 3)!

A ben guardare, nella requisitoria di Haym le critiche filosofiche si saldano indissolubilmente con la denuncia del tradimento nazionale che viene imputato a Hegel, colpevole di aver ammirato Napoleone e di

¹⁹⁷ Cfr. R. Haym, *Die deutsche Nationalversammlung bis zu den Septemberereignissen. Ein Bericht aus der Partei des rechten Zentrums*, Frankfurt a. M. 1848.

¹⁹⁸ R. Haym, *Hegel und seine Zeit*, cit., p. 32.

¹⁹⁹ Particolarmente significativa è la lettera da Francoforte del 17 giugno 1848 in cui Haym dichiara che è ormai giunta l'ora di respingere «con estrema violenza la brutalità delle masse»: cfr. R. Haym, *Ausgewählter Briefwechsel*, cit., p. 45.

aver ammirato in lui «non solo un uomo ma l'intera nazione»²⁰⁰. È un tradimento che, prima ancora che nelle concrete prese di posizione politica, si manifesta già nelle categorie teoriche a cui il filosofo fa ricorso, a cominciare da quella di *Sittlichkeit* che, a causa del ruolo che essa sembra attribuire allo Stato, rinvia alle «concezioni politiche cresciute sul terreno della rivoluzione francese» e risulta in irrimediabile «contraddizione col principio germanico-protestante della libertà»²⁰¹. Nella filosofia di Hegel si consuma l'infausta vittoria del «principio greco-romano su quello germanico», dello statalismo antico e francese sull'«individualismo» (*Individualismus*) moderno e germanico²⁰².

In termini analoghi si esprime Treitschke, secondo il quale, col loro *pathos* dello Stato, Hegel e la scuola hegeliana non solo confondono libertà antica e libertà moderna, smarrendo il punto di vista dell'«uomo moderno»²⁰³, ma finiscono con l'aderire alle idee politiche proprie dei nemici della Germania: sì, «sotto tutti i regimi, la smisurata attività dello Stato è rimasta la malattia ereditaria della Francia»; «l'onnipotenza previdenziale dello Stato»²⁰⁴ è sempre stato l'ideale di questo paese, dall'antico regime a Rousseau e ai giacobini (col loro «entusiasmo» per «il senso civico degli antichi»)²⁰⁵

²⁰⁰ R. Haym, *Hegel und seine Zeit*, cit., pp. 258-9.

²⁰¹ *Ivi*, p. 262.

²⁰² *Ivi*, p. 377.

²⁰³ H. v. Treitschke, *Politik. Vorlesungen gehalten an der Universität zu Berlin*, a cura di M. Cornicelius, Leipzig 1897-8, vol. I, p. 62.

²⁰⁴ H. v. Treitschke, *Der Bonapartismus*, in «Preussische Jahrbücher», XVI, 1865, p. 209.

²⁰⁵ H. v. Treitschke, *Die Freiheit* (1861), in *Historische und politische Aufsätze*, Leipzig 1886, vol. III, pp. 9-10.

sino al socialismo, esso stesso dimentico del valore e dell'efficacia benefica dell'«attività spontanea di uomini liberi»²⁰⁶. Si tratta di una tradizione che non ha diritto di cittadinanza «presso noi Germani», perché i Germani sono un «popolo individualistico» per eccellenza²⁰⁷.

Se, con lo sguardo rivolto al giacobinismo, Constant condanna in quanto anticheggiante l'idea di libertà intesa come partecipazione politica, i nazional-liberali tedeschi denunciano la *Sittlichkeit* hegeliana, nella quale non a torto avvertono in qualche modo l'eco dell'ideale russoviano e giacobino del *citoyen*, in quanto estranea non solo alla modernità ma anche al mondo germanico. Come ai tempi dei *Befreiungskriege*, lo sviluppo della Germania finisce coll'essere contrapposto allo sviluppo politico e filosofico della Francia. Treitschke – che al Fichte autore dei *Discorsi alla nazione tedesca* e teorico di un'«arte statale» peculiarmente tedesca e irriducibile ad ogni modello straniero (*infra*, cap. VI, 2), attribuisce il merito di aver espulso filosoficamente (*hinausphilosophiert*) i francesi dalla Germania²⁰⁸ –, si impegna assieme al partito liberal-nazionale per portare a termine in prima persona l'espulsione filosofica di Hegel, considerato irrimediabilmente filo-francese.

Era stato lo stesso Hegel a indicare nella filosofia classica tedesca il *pendant* teorico della rivoluzione francese e a celebrare Parigi come «la capitale del mondo civile», il centro da cui si diffondeva la «mu-

²⁰⁶ H. v. Treitschke, *Der Bonapartismus*, cit., p. 208

²⁰⁷ *Ivi*, pp. 208-9.

²⁰⁸ Cit. da E. Bloch, *Fichtes Reden an die deutsche Nation*, 1943, in Id., *Politische Messungen, Pestzeit, Vormärz*, Frankfurt a. M. 1970, p. 303.

sica animatrice dell'energia liberale»²⁰⁹. Successivamente, Bruno Bauer aveva riempito un intero capitolo di citazioni tratte dall'opera del maestro a conferma, sarcastica e provocatoria, dell'accusa dalla reazione rivolta alla filosofia hegeliana di essere tutta pervasa da «ammirazione per i Francesi e disprezzo per i Tedeschi»²¹⁰. Nel *Vormärz*, Heine aveva salutato nei francesi «il popolo eletto della nuova religione» della libertà, Carové aveva celebrato la Francia come la «combattente d'avanguardia» dell'Europa e del mondo e Ruge aveva concluso un suo articolo di celebrazione dell'«alleanza intellettuale dei tedeschi e francesi» con questa significativa invocazione: «Nulla salus sine Gallis». È logico che il discredito del modello francese comporti ora anche la crisi dell'hegelismo e lo sbandamento o la dissoluzione della scuola: per fare solo un esempio, il Ruge post-quarantottesco, con chiaro riferimento al saggio sul *Reformbill*, critica aspramente il suo ex-maestro per non aver saputo o voluto comprendere la grandezza della libertà inglese²¹¹.

Abbiamo visto Haym richiamarsi a Burke. Non a caso si tratta dell'autore a cui risale il *topos* che ama contrapporre alla sanguinaria rivoluzione francese la Gloriosa Rivoluzione inglese. Tale *topos* viene ripreso anche dall'autore della requisitoria anti-hegeliana, il

²⁰⁹ Lettere alla moglie del 3 settembre 1827 e a V. Cousin del 3 marzo 1828, in *Briefe von und an Hegel*, cit., vol. III, p. 183 e p. 222.

²¹⁰ B. Bauer, *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel, den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum* (1841); tr. it., *La tromba del giudizio universale contro Hegel, ateo ed anticristo. Un ultimatum* (1841), in *La sinistra hegeliana*, cit.

²¹¹ Cfr. D. Losurdo, *Tra Hegel e Bismarck. La rivoluzione del 1848 e la crisi della cultura tedesca*, Roma 1983, p. 81 s.

quale celebra anche lui «la rivoluzione pacifica, conservatrice, che l'Inghilterra ha compiuto un secolo e mezzo fa», contrapponendola alla «rivoluzione sanguinosa e distruttrice» iniziata in Francia e dilagata poi nel resto del continente²¹². È appena il caso di dire che tale contrapposizione in bianco e in nero sorvola sul fatto che la Gloriosa Rivoluzione, ben lungi dall'essere incruenta, ha comportato il terrore nei confronti dell'Irlanda oggetto di una «riconquista razziale e religiosa delle più brutali»²¹³. Per non dire poi che, negli anni della rivoluzione francese, ai primi vaghi cenni di agitazione popolare, il governo inglese sospende immediatamente le libertà costituzionali. Non è questa la sede per soffermarci su questo punto; più importante è rilevare il fatto che, proprio a partire da tale contrapposizione, comincia a diffondersi nella cultura tedesca il mito della «rivoluzione conservatrice» che un ruolo così funesto svolge poi nella storia della Germania.

Al *topos* caro a Burke si aggiunge e s'intreccia, in Europa, quello che si diffonde sulla scia di Tocqueville, e che contrappone questa volta non l'Inghilterra ma in primo luogo l'America alla Francia rivoluzionaria, bersaglio permanente di questa variegata comparatistica. Anche quest'altro *topos* fa breccia in Germania e, in qualche modo, nella stessa scuola hegeliana:

²¹² R. Haym, *Thomas Babington Macaulay*, in «Preussische Jahrbücher», VI, 1860, p. 365.

²¹³ Così secondo il giudizio di uno storico liberale inglese (Trevelyan). Sulla persistente vitalità, e incostanza, della contrapposizione stereotipa della rivoluzione inglese o americana a quella francese, a tutto svantaggio di quest'ultima, cfr. D. Losurdo, *Il revisionismo storico. Problemi e miti*, Roma-Bari 1996, cap. II.

così, ad esempio, lo stesso Michelet conclude il suo *Naturrecht* con la celebrazione del «grande capolavoro» che la «saggezza politica» ha realizzato in Nordamerica²¹⁴. Particolarmente significativa è la parabola di Feuerbach, che nel *Vormärz* ha guardato con entusiasmo alla Francia, ma che ora, ancora prima del colpo di Stato bonapartista, scrive all'amico e giovane hegeliano Friedrich Kapp, in partenza per gli USA: «Beato te che volesti di persona alla volta della giovanile America mentre io continuo ad essere immerso nel letame della vecchia imputridita Europa [...] Ma là dove tra poco tu approderai fisicamente io sono già da un pezzo spiritualmente. Lo sguardo al futuro dell'umanità è in me lo sguardo verso l'America»²¹⁵. Per un attimo Feuerbach sembra persino accarezzare l'idea di seguire l'amico oltre l'Atlantico. È vero tale entusiasmo per l'America si raffredda abbastanza presto²¹⁶; ma rimangono fermi comunque il disgusto per la «valle di lacrime della politica tedesca e europea»²¹⁷ e la conseguente tendenza a rivolgere lo sguardo, ora più fiducioso ora più scettico, al di là dell'Europa. La condanna ormai senza appello del sistema di Hegel si salda non solo con il disincanto nei confronti della filosofia in quanto tale, ma anche con la netta presa di distanza dal modello francese e dalla tradizione politica e culturale europea nel suo complesso.

²¹⁴ K. L. Michelet, *Naturrecht oder Rechtsphilosophie*, cit., vol. II, p. 431.

²¹⁵ Lettera a F. Kapp del 3 marzo 1850, in L. Feuerbach, *Sämtliche Werke*, cit., vol. XIII, p. 174 s.

²¹⁶ Lettera a F. Kapp del 14 marzo 1851, *ivi*, p. 182.

²¹⁷ Lettera a F. Kapp del 3 marzo 1850, *ivi*, p. 175.

2. Francia, Inghilterra, America

Non sempre il richiamo all'Inghilterra e agli USA ha un significato progressivo di contrapposizione alla Germania e all'Europa continentale oppresse dalla reazione. Per quanto riguarda l'anglofilia o anglomania, non bisogna dimenticare la robusta tradizione conservatrice e reazionaria che è alle sue spalle. Basti pensare che, ancora nel 1847, lo stesso Federico Guglielmo IV rifiuta la concessione di una costituzione e di un parlamento nazionale con questo argomento: chiedere una rappresentanza non per ceti, ma per partiti o correnti ideologiche e politiche è del tutto «antitedesco» (*undeutsch*), così come è estraneo alle esigenze e alle tradizioni della Prussia e della Germania ricercare la felicità in regole artificiali, e cioè in «costituzioni fatte e concesse» (*gemachte und gegebene Konstitutionen*). Al modello francese il re romantico contrappone esplicitamente il modello inglese, invitando a non perdere mai di vista e a guardare con grande rispetto «l'esempio di quel paese felice la cui costituzione (*Verfassung*) è il risultato non di un pezzo di carta, ma dei secoli e di una saggezza ereditaria senza uguali»²¹⁸.

Dopo il '48, i liberal-nazionali tedeschi contrappongono esplicitamente l'autogoverno inglese alla democrazia e, soprattutto, alla paventata democrazia sociale di ascendenza francese. Sui «*Preussische Jahrbücher*» diretti da Haym possiamo leggere: «Il *selfgovernment* è oggi per il politico la pietra della saggezza, così come dieci

²¹⁸ Riportato in *Quellen zum politischen Denken der Deutschen im 19. und 20. Jahrhundert*. Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe, a cura di R. Buchner e W. Baumgart, Darmstadt 1976 ss., vol. IV, p. 201 e p. 199.

anni fa lo era l'autentico e "più ampio fondamento democratico"»²¹⁹. In Inghilterra e in Germania – osserva Treitschke – il comunismo trova adepti «solo tra gli sprovveduti», mentre in Francia riesce a contagiare persino «molte teste dotate». E la cosa ben si comprende: come i tedeschi, anche gli inglesi sono un «popolo individualistico»²²⁰. Rochau, a sua volta, alla Francia condannata per il centralismo²²¹ contrappone gli USA che si fondano, invece, sulla «responsabilità personale» del «singolo». Se le rivendicazioni socialiste nel paese protagonista di incessanti sconvolgimenti rivoluzionari pretendono di delegare la cura del benessere individuale allo Stato, trasformando quest'ultimo in un «ospedale» per «gente malaticcia e deforme» (*Schwächlinge und Krüppel*), l'America invece fa valere il principio per cui ogni individuo deve in primo luogo sapersi aiutare da sé²²².

Più tardi Treitschke motiva la sua ammirazione per la repubblica d'oltre Atlantico col fatto che essa risulta in grado di controllare i ceti più poveri e la moltitudine riottosa in modo ben più efficace della Germania imperiale:

«Esaminiamo la plebe più deliziosa del mondo, quella di New York. È l'insieme dei rifiuti confluiti da tutta la terra, e tuttavia, abbandonati a se stessi, questi elementi corrotti vengono costretti a controllarsi. Credete che ci sia una polizia prussiana capace di tenerli a bada così come vengono tenuti a bada dalla legge severa della necessità? Ognuno lo sa molto bene: nessuno ci fa caso se muoio di fame»²²³.

²¹⁹ «Preussische Jahrbücher», III, 1859, pp. 377-378.

²²⁰ H. v. Treitschke, *Der Bonapartismus*, cit., pp. 208-9.

²²¹ L. A. v. Rochau, *Grundsätze der Realpolitik*, a cura di H. U. Wehler, Frankfurt a. M.-Berlin-Wien 1972, p. 186.

²²² *Ivi*, p. 150.

²²³ H. v. Treitschke, *Politik*, cit., vol. II, p. 272.

Oltre che di liberismo selvaggio, l'America diventa sinonimo, sempre negli ambienti liberal-nazionali, persino di *Realpolitik*. Per questo ad essa si richiama Rochau che, nel liquidare come astrattamente idealistica la tradizione filosofica del suo paese, lancia un appello per l'appunto in favore di quella *Realpolitik* già così ben compresa e messa in atto ad opera della repubblica d'oltre Atlantico. Questa manifesta il suo «spirito imprenditoriale» anche sul piano internazionale, strappando territori su territori al Messico o agli Indiani, un popolo quest'ultimo ormai votato ad un «inarrestabile declino» e che quindi fa da *pendant* sul piano internazionale agli «Schwächlinge und Krüppel» che pretendono soccorso dallo Stato. In tal senso, nella misura in cui è espressione di debolezza e di colpevole indulgenza per gente malaticcia che è d'intralcio sul piano interno e internazionale, il socialismo rappresenta il maggior nemico della «politica nazionale tedesca» e pertanto dev'essere eliminato con una «guerra spietata»²²⁴.

Vediamo adesso il versante italiano. Anche qui si assiste al discredito del modello francese, cui viene contrapposto in particolare quello americano. Alla repubblica d'oltre Atlantico guarda Cattaneo, il cui sentimento di ammirazione non viene messo in crisi dalla presenza dell'istituto della schiavitù. Egli nota con lucidità come il contrasto relativo alla questione nera s'intrecci con quello riguardante tariffe e dogane, ma ciò lo spinge a condannare l'abolizionismo più radicale (che agita «nudi argomenti d'ordine teocratico») e persino l'intransigenza che nei confronti dei sudisti rivela il Nord, il quale sembra deciso a «estorcere loro colla tortura delle dogane l'affrancamen-

²²⁴ *Ivi*, p. 148, p. 150 e p. 212.

to de' Negri». Nel 1860 – da poco si è realizzata l'unità d'Italia – Cattaneo addita al nuovo Stato l'esempio del federalismo americano. In America già divampano i conflitti che di lì a poco porteranno alla guerra di Secessione, ma, nel suo sconfinato entusiasmo, il federalista italiano continua a tener fermo alla previsione catastroficamente errata formulata nel 1833, alla previsione secondo cui l'evitare sconvolgimenti sanguinosi «è un prodigio riservato a quell'unico dei popoli della terra le pagine della cui storia sono più pure del sangue civile che quelle di alcun popolo europeo»²²⁵. Il significato politico conservatore della celebrazione del modello americano emerge con chiarezza in Manzoni che, nel denunciare il delirio sanguinario e inconcludente del giacobinismo francese, accosta il Risorgimento italiano alla «non meno virtuosa che eroica rivoluzione» americana, caratterizzata dalla «felicità della riuscita», oltre che dalla «giustizia della causa»²²⁶. La catastrofe della Francia inizia con Rousseau: quest'ultimo, ignorando il dogma del peccato originale e dimenticando quindi che «una veramente perfetta felicità» è «servata a un'altra vita» e non può essere ricercata «nella vita presente», crede di poter mettere il male e la sofferenza sul conto delle «viziose istituzioni sociali», e finisce in realtà col produrre quel suo «terribile e deplorabile discepolo» che è Robespierre e col favorire la nascita dello stesso movimento socialista²²⁷.

²²⁵ Cit. da M. Margiocco, *Immagini degli Stati Uniti nella pubblicistica fiorentina e milanese del Risorgimento*, in G. Spini e altri, *Italia e America dal settecento all'età dell'imperialismo*, Venezia 1976, pp. 228-229.

²²⁶ A. Manzoni, *La rivoluzione francese del 1789 e la rivoluzione italiana del 1859. Osservazioni comparative*, in Id., *Tutte le opere*, a cura di A. Chiari-F. Ghisalberti, Milano 1963, vol. IV, p. 310 e p. 319.

²²⁷ A. Manzoni, *Dell'invenzione*, in Id., *Tutte le opere*, cit., vol. III, pp. 741-4.

Il merito dei fratelli Spaventa è di non essersi accodati a tale frettolosa liquidazione della tradizione rivoluzionaria francese e del movimento democratico-socialista. Abbiamo visto Bertrando, negli anni che precedono il '48, leggere la filosofia classica tedesca come espressione del «movimento storico della società francese e della grande isola del mare settentrionale» (*supra*, cap. II, 1). Non c'è dunque contrapposizione tra i due paesi, ma è chiaro che «Il Nazionale» guarda in primo luogo alla Francia, soprattutto allorché si tratta di criticare l'esistenza di una Camera Alta esclusivamente riservata alla nobiltà e alla grande ricchezza e di respingere ogni restrizione censitaria del suffragio: data la «grande egualità» che «c'è tra noi, se non compita in fatto, fortissima nel sentire e nella maniera di pensare di tutti», essa «non patisce alcuna distinzione, alcuna diversità sociale per poco che tenda a porsi come necessaria e sostanziale»; non si può dunque tollerare che l'«esercizio de' diritti politici che sono parte principalissima dell'umana personalità» sia privilegio dei proprietari («Il Nazionale», n. 34; 13 aprile).

Qualche anno più tardi, Bertrando osserva che la «monarchia costituzionale all'uso inglese» non può essere un modello, in quanto essa «è fondata sul principio, ormai dichiarato ingiusto e irragionevole, della distinzione del popolo in ordini». E dunque, «se tutti gli uomini onesti e civili ammirano la grandezza e la libertà della nazione britannica, la ragione non può astenersi dal condannare il principio sul quale è fondata la sua costituzione»²²⁸. In altre parole, l'Inghilterra non è ancora riuscita a sbarazzarsi sino in fondo del suo passato feudale: il giudizio di Bertrando continua a coincidere

²²⁸ B. Spaventa, *Rivoluzione e utopia*, cit., pp. 83 e 86.

sostanzialmente con quello di Hegel. Impegnato com'è in uno sforzo di comprensione della legittimità storica dell'incipiente movimento socialista, Bertrando procede ad una dichiarazione assai eloquente:

«Noi abbiamo adombrato lo svolgimento del pensiero nuovo nella storia della nazione francese, perché questa può dirsi a ragione il campo dell'esperienza delle idee, che lo spirito umano produce nella infinita attività sua. La storia della Francia nel passato secolo e nel nostro, è la storia del pensiero moderno, libero, indipendente, assoluto»²²⁹.

E, pressapoco in quello stesso periodo di tempo, da Parigi invia una lettera a Bertrando Camillo De Meis, il quale, a proposito del paese protagonista di una serie di rivoluzioni, si esprime in termini ancora più calorosi che probabilmente corrispondono anche ai sentimenti dell'amico fraterno a cui scrive:

«Il popolo francese è l'ideale del popolo moderno: a qualunque più piccolo operaio ti accosti, subito comprendi che egli conosce ottimamente il suo valore e il suo interesse, ed è profondamente penetrato di tutte le tendenze del suo paese, e sa meglio di me e di te tutte le quistioni politiche del giorno, perché quello che in noi è un arzigogolo, in lui è un sentimento reale: l'affare della Francia è affare di ciascun francese [...] Ecco dunque non già un povero popolo, ma un grandissimo e nobilissimo popolo, il primo certamente di tutti; e non v'è altro mezzo che di rispettarlo e di ammirarlo. Quanto all'imitarlo, è altra cosa, finché non si è che un povero popolo...»²³⁰.

Si può anche sorridere dell'entusiasmo di tale lettera scritta alla vigilia di un colpo di Stato di cui essa sembra non avere sentore. Resta il fatto che emerge l'ideale di una

²²⁹ *Ivi*, p. 75.

²³⁰ Lettera del 6 novembre 1851, riportata in appendice a B. Spaventa, *Unificazione nazionale ed egemonia culturale*, a cura di G. Vacca, Bari 1969, pp. 304-5.

democrazia larga e senza esclusioni, fondata sulla partecipazione attiva di tutti i *citoyens*, compresi quegli operai il cui primo apparire sulla scena della storia ha determinato la crisi del modello francese, riempiendo di sgomento e di orrore la borghesia liberale europea nel suo complesso.

Negli anni del trionfo del bonapartismo, il ruolo privilegiato del modello francese tende ad appannarsi o a divenire più problemlatico anche nei fratelli Spaventa, che però non procedono mai alla sommaria liquidazione della tradizione rivoluzionaria francese a favore del presunto indolore gradualismo del modello inglese. Basti pensare al loro ostinato tener fermo, come subito vedremo, all'idea di *égalité* in anni in cui essa è il bersaglio di un'implacabile polemica ideologica che vede fra gli altri schierato lo stesso Tocqueville.

Il diverso sviluppo ideologico di Italia e Germania è naturalmente influenzato dal diverso impatto che il colpo di Stato bonapartista ha nei due paesi: mentre nel primo Napoleone III contribuisce oggettivamente alla causa del Risorgimento, nel secondo si vede in lui il pericolo di un rinnovato espansionismo francese, e ciò rinfocola una furibonda gallofobia che liquida nel suo complesso la tradizione politica e culturale francese e Hegel, che di questa tradizione si è alimentato. Infine, bisogna tener presente che il *topos* anglomane caro a Burke e Haym difficilmente può far breccia nei fratelli Spaventa, che certamente non dimenticano la rivoluzione napoletana del 1799 e il funesto ruolo controrivoluzionario svolto in quell'occasione dall'Inghilterra²³¹.

²³¹ Cfr. S. Ricci, *La memoria del '99 nel '48 napoletano*, in Istituto Italiano per gli Studi Filosofici-Biblioteca Nazionale di Napoli, *Gli hegeliani di Napoli e la costruzione dello Stato unitario. Atti del Convegno*. Napoli 6-7 febbraio 1987, Napoli 1989, pp. 55-72.

Dopo tutto, a metter in crisi la consueta immagine oleografica di quel paese aveva provveduto già la regina Maria Carolina, il cui odioso ricordo era ancora vivo nel 1848 e che, subito dopo il crollo della repubblica napoletana del 1799, nell'invocare una punizione esemplare e spietata per gli sconfitti, aveva scritto a lady Hamilton, moglie dell'ambasciatore britannico a Napoli: «Enfin, ma chère, je recommande à Milord Nelson de traher Naples comme si ce fût une ville rebelle en Irlande»²³².

Il modello americano non riesce a far presa su Silvio Spaventa, neppure nel momento in cui sembra costretto a dover approdare negli USA una volta liberato dall'ergastolo di S. Stefano. «È quasi un mese che ho lasciato Hegel – scrive a Bertrando il 20 dicembre 1857 – mi occupo ora di certi libri che ho avuto intorno all'America, Beaumont, Tocqueville ecc.»²³³. Ma pochi mesi dopo, ecco il giudizio: quelle «opere sull'America», e «quegli autori francesi mi hanno annoiato mortalmente»²³⁴. E certo, anche se non è pienamente consapevole Silvio, un abisso separa quest'ultimo, protagonista della rivoluzione napoletana e del Risorgimento italiano, dal liberale francese, nemico dichiarato del '48 non solo nel suo paese, ma anche in Germania (si augura la «vittoria dei principi», in possesso della «sola forza armata che esista in Germania, e cioè l'esercito»²³⁵) e in Italia (dopo aver invitato, in qualità di ministro

²³² Riportato in R. R. Palmer, *The Age of the Democratic Revolution* (1959- 1964); tr. it. *L'età delle rivoluzioni democratiche*, Milano 1971, p. 957.

²³³ In S. Spaventa, *Dal 1848 al 1861*, cit., p. 245.

²³⁴ *Ivi*, p. 254 (lettera a Bertrando del 16 marzo 1858).

²³⁵ Lettera a G. de Beaumont del 18 maggio 1849, in A. de Tocqueville, *Oeuvres complètes*, cit., vol. VIII, 2, pp. 133-4.

degli esteri, l'esercito francese, intervenuto a rovesciare la Repubblica romana, a «colpire col terrore il partito demagogico»²³⁶, esprime poi l'opinione per cui, a causa delle loro agitazioni rivoluzionarie, gli Italiani «si sono mostrati anche loro ben poco degni della libertà»²³⁷).

Eppure, «Il Progresso», cui aveva collaborato Bertrando, si era fregiato, in un articolo di fondo, di un motto tratto da Tocqueville: ma non dall'autore della *Democrazia in America*, che in un fondamentale capitolo della sua opera spiega «perché le grandi rivoluzioni diventeranno rare»²³⁸. No, ad essere citato è il deputato Tocqueville che, smentendo la precedente previsione, nel 1847 osserva con lucidità: «Le vent de la révolution se lève, et bientôt la révolution va venir»²³⁹. Dunque ad essere ripreso, nell'editoriale del 14 luglio 1851, anniversario della Rivoluzione francese, è il Tocqueville che preannuncia la rivoluzione del '48. Ma proprio questo avvenimento segna una svolta nell'evoluzione del liberale francese, il quale alcuni anni dopo, profondamente influenzato dal clima di generale discredito della tradizione rivoluzionaria francese e dell'idea di *égalité*, sintetizza il suo credo politico in questi termini: «Chi nella libertà cerca qualche altra cosa all'infuori di essa, è fatto per servire»²⁴⁰. La li-

²³⁶ Lettera a F. de Corcelle del 18 luglio 1849, in A. de Tocqueville, *Oeuvres complètes*, cit., vol. XV, 1, p. 323.

²³⁷ Lettera a G. de Beaumont del 14 settembre 1848, in Id., *Oeuvres complètes*, cit., vol. VIII, 2, p. 44.

²³⁸ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, II (1840), parte III, cap. 21.

²³⁹ Riportato in I. Cubeddu, *Bertrando Spaventa pubblicista*, testo introduttivo a B. Spaventa, *Rivoluzione e utopia*, cit., p. 48, n. 1.

²⁴⁰ A. de Tocqueville, *L'ancien régime et la révolution*, in Id., *Oeuvres complètes*, cit., vol. II, 1, p. 217.

bertà diviene così segno se non di privilegio, comunque di distinzione, fatta com'è solo per i «grandi cuori» cui Dio ha conferito «questo gusto sublime» che non tutti, e anzi solo pochi possono assaporare e condividere: «bisogna rinunciare a farlo comprendere alle anime mediocri che non l'hanno mai provato»²⁴¹. La genesi della catastrofe abbattutasi sulla Francia è chiara: al contrario di quella inglese, «fatta unicamente in vista della libertà», la rivoluzione francese «è stata fatta principalmente in vista dell'uguaglianza»²⁴². D'altro canto, la tendenza a ricercare l'uguaglianza a scapito della libertà caratterizza tutta la storia di quell'infelice paese: la mala pianta del socialismo getta le sue radici già nell'illuminismo e persino nella scuola degli «economisti» alla Quesnay²⁴³. Per comprendere l'involuzione che si è verificata nel Tocqueville post-quarantottesco, basta confrontarlo con quello degli anni '30 e '40, impegnato nella lotta per l'abolizione della schiavitù, e che, dopo aver assimilato i padroni degli schiavi nelle colonie all'«aristocrazia» rovesciata per l'appunto dalla rivoluzione francese, celebra «i grandi principi» di tale rivoluzione «condotta interamente in nome dell'eguaglianza» («questo glorioso principio»), in nome dell'eguaglianza del «genere umano», e che, proprio in virtù di questa sua caratteristica, per prima ha saputo abolire la schiavitù²⁴⁴.

²⁴¹ Ibidem.

²⁴² A. de Tocqueville, *L'ancien régime et la révolution. Fragments et notes inédites*, in Id., *Oeuvres complètes*, cit., vol. II, 2, p. 334.

²⁴³ A. de Tocqueville, *L'ancien régime et la révolution*, cit., pp. 212-4.

²⁴⁴ Così in un intervento del 1845 e in un articolo del 1843, ora in A. de Tocqueville, *Oeuvres complètes*, cit., vol. III, 1, pp. 124-125 e p. 109.

Quella rivoluzione che riempie ormai d'orrore il liberale francese continua invece a costituire un «alimento inesauribile» per Silvio Spaventa²⁴⁵, il quale 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 uguaglianza²⁴⁶. È un'analisi che coglie nel segno. Delle «idee dell'89» è soprattutto l'*égalité* ad essere violentemente attaccata dai nazional-liberali alla Treitschke che, nella loro campagna contro il livellamento egualitario, non disdegnano di richiamarsi allo stesso Tocqueville²⁴⁷. Il quale ultimo, dopo aver condannato in quanto «sensualistica e socialista» la filosofia di Hegel (*infra*, cap. V, 1), aggiunge che, per fortuna, in Germania è ormai in atto contro di essa una «reazione generale»²⁴⁸, che è poi la reazione rappresentata per l'appunto da Haym e dal partito liberal-nazionale.

3. Hegelismo e resistenza al neo-liberismo

Il fallimento della rivoluzione del '48 determina un'involuzione in senso conservatore del liberalismo europeo, la quale si manifesta tra l'altro, e forse in primo luogo, sotto forma di critica dello «statalismo». Dinanzi alle rivendicazioni nuove (diritto alla vita, dirit-

²⁴⁵ S. Spaventa, *L'esercito napoletano e la riazione* (frammento del febbraio 1854), in Id., *Dal 1848 al 1861*, cit., p. 145.

²⁴⁶ S. Spaventa, *La Confederazione germanica e l'Italia* (19 dicembre 1859), in Id., *Dal 1848 al 1861*, cit., pp. 317-22.

²⁴⁷ Cfr., ad esempio, H. v. Treitschke, *Der Bonapartismus*, cit., *passim*.

²⁴⁸ Lettera a Corcelle del 22 luglio 1854 in A. de Tocqueville, *Oeuvres complètes*, cit., vol. XV, 2, p. 107 s.

to al lavoro ecc.) emerse dalle agitazioni e convulsioni operaie e popolari, e il cui appagamento non è pensabile senza un ampio intervento del potere politico nella sfera economico-sociale, si insiste ora, da parte liberale o liberal-conservatrice, sui limiti invalicabili dell'azione dello Stato, cui vengono attribuiti compiti assai limitati che si riducono, in ultima analisi, al mantenimento dell'ordine pubblico.

In tale quadro, ben si comprende che le resistenze alla svolta anti-«statalistica», cioè in realtà moderata o conservatrice, del liberalismo europeo, sembrano tutte collocarsi, nei diversi paesi, sul terreno della filosofia hegeliana. Anche a voler prescindere da Marx e Engels, vediamo che l'hegelismo stimola tendenze socialiste già nella Germania del *Vormärz*. È il caso, già negli anni '30, della singolare figura dell'imprenditore Mevissen, per il quale – è stato notato – «l'hegelismo è [...] come un'introduzione al socialismo»: in nome di una categoria centrale della filosofia di Hegel, la *Sittlichkeit* (che poi non a caso diviene odiosa, come sappiamo, ai nazional-liberali), lo Stato etico viene chiamato a intervenire nell'economia in vista della soluzione della questione sociale²⁴⁹. Si comprende allora l'accusa che il grande industriale renano Hansemann rivolge a «hegeliani e socialisti», di voler sostituire lo Stato all'«amore» con la loro pretesa di regolamentare giuridicamente il lavoro nella fabbriche di donne e bambini²⁵⁰.

Sempre in Germania, vediamo più tardi Lassalle polemizzare contro la visione che chiama lo Stato esclusivamente a «proteggere la libertà personale del singolo

²⁴⁹ Cfr. J. Droz, *Le libéralisme rhénan 1815-1848*, Paris 1940, pp. 265-269.

²⁵⁰ *Ivi*, pp. 242-3.

e la sua proprietà», riducendolo, quindi, a semplice «guardiano notturno». Tale visione, che identifica lo Stato con la «mera società civile degli interessi egoistici» – è evidente qui la presenza di Hegel – è disfortunatamente «di casa non solo nei veri e propri liberali, ma persino in molti sedicenti democratici»²⁵¹.

In Inghilterra, abbiamo Thomas Hill Green. È una figura su cui ha recentemente richiamato l'attenzione Hayek che gli rimprovera di aver formulato, sulla scia in ultima analisi di Hegel, quella «distinzione tra libertà "positive" e "negative"» che un ruolo così nefasto gioca, secondo il teorico neo-liberista, nel mondo contemporaneo, dato che costituisce la piattaforma teorica della «democrazia "sociale" o totalitaria»²⁵². In effetti, Green teorizza una «libertà in senso positivo»²⁵³ 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. Di questa campagna ideologica, che vede successivamente intervenire Spencer, Acton, Maine ecc., Green è pienamente consapevole: «Le più pressanti questioni politiche del nostro tempo sono questioni la cui soluzione non dico che implica necessariamente un'interferenza

²⁵¹ F. Lassalle, *Das Arbeiterprogramm* (1862-63), in Id., *Gesammelte Reden und Schriften*, a cura di E. Bernstein, Berlin 1919, vol. II, pp. 195-6.

²⁵² F. A. Hayek, *The Constitution of Liberty*, (1960); tr. it. *La società libera*, Firenze 1969, p. 472 nota 26 e p. 76.

²⁵³ Th. H. Green, *Lecture on Liberal Legislation and Freedom of Contract* (1881), in *Works*, a cura di R. L. Nettleship, London 1891 (III ed.), ristampa anastatica, London 1973, vol. III, p. 372.

con la libertà di contratto, ma verrà sicuramente contrastata nel sacro nome della libertà individuale»²⁵⁴. Agli ideologi liberisti del suo tempo, Green obietta:

«Noi condanniamo la schiavitù anche quando essa scaturisce da un consenso volontario della persona resa schiava. Un contratto per il quale uno acconsente, per determinati motivi, a divenire schiavo di un altro lo considereremmo vuoto. Ecco, dunque, una limitazione della libertà di contratto che tutti riconosciamo come giusta. Non è valido alcun contratto, nell'ambito del quale persone umane sono trattate, volontariamente o involontariamente, come merci»²⁵⁵.

Data la sua stretta connessione con l'idea di diritti inalienabili, il concetto di libertà implica, per il discepolo inglese di Hegel, una normatività universale a cui, dunque, è tenuto a sottostare lo stesso individuo chiamato ad esser libero. A quest'ultimo, come non è lecito rendersi schiavo, così non è neppure lecito stipulare contratti che compromettano la sua integrità fisica e quindi la sua libertà concreta, o, peggio, quella della moglie o dei figli. Bisogna dunque precisare il significato di «libertà». Con tale termine, «non intendiamo semplicemente la libertà dal divieto o dalla costrizione. Non intendiamo semplicemente la libertà di fare quel che ci piace indipendentemente da ciò che è quel che ci piace. Non riteniamo che la libertà possa essere goduta da un uomo o gruppo di uomini a detrimento o a scapito della libertà di altri». Già questo dovrebbe renderci consapevoli del fatto che non è possibile un discorso sulla libertà prescindendo del tutto dai suoi contenuti. La libertà va allora definita come «un potere positivo ovvero una

²⁵⁴ *Ivi*, p. 367.

²⁵⁵ *Ivi*, pp. 372-3.

capacità di fare o godere qualcosa che è degno di esser fatto o goduto»²⁵⁶, e, in tal senso, essa presuppone la salute, l'istruzione ecc. Solo così è possibile giustificare l'introduzione dell'obbligo scolastico che ai liberali o liberisti appare come un'intollerabile violazione della libertà individuale, e che invece per Green costituisce il presupposto indispensabile della libertà concreta del bambino e del suo riconoscimento come soggetto titolare di diritti inalienabili.

Hayek ha dunque ragione a ricercare nella tradizione hegeliana i germi o i presupposti dell'odiata «democrazia "sociale" o totalitaria» e a denunciare in Hegel il grande teorico della libertà «positiva». A confermare la tesi enunciata con lucido rancore dal patriarca del neo-liberismo contemporaneo, provvedono i corsi di lezione di filosofia del diritto che egli non poteva conoscere. Qui possiamo leggere: «Ognuno ha il diritto di vivere e questo suo diritto non deve risiedere solo nella tutela [da aggressioni violente]; egli non ha solo questo diritto negativo ma anche un diritto positivo [...] Il fatto che l'uomo abbia il diritto di vivere implica che ha un diritto positivo, riempito; la realtà della libertà dev'essere essenziale»²⁵⁷. Per Hegel, il «diritto negativo» non esaurisce la realtà del diritto; bisogna affiancarvi il «diritto

²⁵⁶ *Ivi*, pp. 370-1.

²⁵⁷ G. W. F. Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Die Mitschriften Wannemann (Heidelberg 1817/18) und Homeyer (Berlin 1818/19)*, a cura di K. H. Ilting, Stuttgart, 1983: vedi § 118 A del corso di Heidelberg. Questi testi si possono ora leggere in traduzione italiana nell'antologia promossa dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici: G. W. F. Hegel, *Le filosofie del diritto. Diritto, proprietà, questione sociale*, a cura di D. Losurdo, Milano 1989 (il brano citato è a p. 374; d'ora in poi, è a questa antologia che si fa riferimento per la traduzione di alcuni paragrafi dei *Lineamenti* e di alcuni brani dei corsi di lezione di filosofia del diritto).

positivo», ovvero quelli che il saggio sul progetto inglese di riforma elettorale definisce «diritti materiali»²⁵⁸. Ecco dunque emergere con chiarezza categorie fondamentali dell'odierna «democrazia sociale», certo gravemente sospette di «totalitarismo» agli occhi di Hayek e dei neo-liberisti, ma che, comunque, continuano ad essere al centro del dibattito politico contemporaneo.

4. *Bertrando e Silvio Spaventa critici del liberismo*

Anche in Italia, la resistenza all'ondata neo-liberista si colloca su basi hegeliane e trova un suo essenziale punto di riferimento nei fratelli Spaventa. Abbiamo già visto la radicalità delle posizioni da loro assunte in un periodo in cui sono ancora chiaramente avvertibili gli echi della rivoluzione. Ora conviene, invece, esaminare rapidamente un'opera che, per il periodo in cui cade (1869), vede Bertrando andare decisamente controcorrente rispetto all'ideologia dominante. Il testo da lui pubblicato sull'etica di Hegel procede ad una dura polemica contro quella visione che attribuisce allo Stato esclusivamente «il fine della tutela, della guarentigia, della sicurezza degl'interessi particolari». In realtà, tale riduzione dello Stato a Stato minimo di polizia finisce col rendere impossibile, o assai problematica, la realizzazione di quell'obiettivo che pure si dichiara di voler perseguire. Infatti, se «l'attività dello Stato è puramente *meccanica*, è semplice potenza e forza *materiale*», bisogna pur tener presente che «a questa potenza si sottrae

²⁵⁸ G. W. F. Hegel, *Über die englische Reformbill* (1831), in Id., *Berliner Schriften*, cit., p. 488; tr. it. *Il progetto inglese di riforma elettorale*, in G. W. F. Hegel, *Scritti storici e politici*, cit., p. 271.

sempre l'arbitrio e la particolarità degli individui; e perciò la comune sicurezza non è raggiunta». Stato minimo di polizia è una sorta di contraddizione in termini; persino per svolgere la funzione che esclusivamente si attribuisce, esso è costretto a rimettere in discussione il suo carattere «minimo»: l'ingovernabilità delle odierne metropoli e aree urbane, l'intreccio tra emarginazione e criminalità, il crescere dell'insicurezza man mano che procede ai giorni nostri lo smantellamento dello Stato sociale, tutto ciò costituisce una precisa conferma della validità della tesi di Bertrando Spaventa. Il quale così prosegue: «Perché la sicurezza comune, questo *fine* del cosiddetto meccanismo dello Stato, sia conseguita, cioè risulti dal meccanismo stesso, questo non può essere puro meccanismo, pura potenza meccanica, ma una potenza essenzialmente *etica*, cioè tale che abbia una vita propria, positiva, sostanziale»²⁵⁹. E cioè, anche per il semplice mantenimento dell'ordine pubblico, lo Stato non può fare affidamento esclusivamente sulla sua forza di intimidazione e repressione; deve poter contare, in qualche modo, sul senso di lealtà e probità dei suoi cittadini, deve quindi poter fare appello a valori comuni. Non a caso, nell'Italia dei giorni nostri (ma si tratta di un fenomeno che va ben al di là dei nostri confini) neo-liberismo e secessionismo s'intrecciano in una miscela esplosiva che rischia di far esplodere, assieme all'unità nazionale, anche quella tranquillità e sicurezza dei cittadini che pure costituiscono l'obiettivo conclamato dello Stato minimo.

Ma quali sono i compiti ulteriori che, secondo Bertrando, competono allo Stato? «Il benessere, sebbe-

²⁵⁹B. Spaventa, *Principi di etica* (titolo originale: *Studi sull'etica di Hegel*) (1869), in Id., *Opere*, cit., vol. I, pp. 773-4.

ne sia individuale e ciascuno provveda da sé al suo, pure ha un lato universale, senza di cui non sussiste davvero come individuale. Lo Stato deve promuovere la universalità del benessere». Ha, dunque, un ruolo attivo da svolgere; per fare in modo che le «lotte sociali» non agiscano in senso dissolutore, deve far «suoi gli interessi di ogni individuo, minacciati dall'opposizione di altri interessi»²⁶⁰. Ma non finisce lo Stato per assumere, in tal modo, una configurazione minacciosa? È esattamente il contrario. Proprio perché rifiuta la tesi liberale o liberista dello Stato minimo, Bertrando può considerare le «lotte sociali», le rivendicazioni avanzate da ceti popolari costretti a subire una condizione di miseria o di grave disagio, non come un mero problema di polizia, da risolvere esclusivamente mediante l'impiego della forza, bensì come una questione sociale che esige l'intervento della comunità politica e conseguenti riforme economiche e sociali. Ridotto a «*istituzione di pubblica sicurezza* (polizia), [...] lo Stato non è il vero Stato»²⁶¹.

Certo, può anche accadere che la trascendenza dello Stato rispetto ai conflitti sociali sia illusoria e mistificatrice, e che di essa si serva un individuo o una classe, la classe dominante, per rafforzare il proprio potere e mettere a tacere ogni opposizione: «la stessa potestà dello Stato può essere usata da un individuo o da una classe per i suoi particolari interessi; [...] un individuo o una classe si sforza di mettere il suo 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 socia-

²⁶⁰ *Ivi*, p. 777.

²⁶¹ *Ivi*, pp. 775-776.

li». Ma in tal modo, invece di essere risolto o appianato, il conflitto risulta ulteriormente inasprito: «la lotta tra gl'interessi sociali si trasforma in lotta tra il principio sociale e il politico»²⁶², cioè tra la società civile nel suo complesso, da una parte e, dall'altra, un potere politico che invano cerca di camuffarsi con le vesti dell'universalità. Dato che non poche volte viene istituita una linea di continuità dai fratelli Spaventa fino a Gentile, è bene fermarsi un attimo: le considerazioni qui svolte dagli *Studi sull'etica di Hegel* costituiscono, oggettivamente, una critica anticipata delle posizioni care al Gentile fascista il quale, per giustificare la sua adesione al regime, fa ricorso ad un pathos dello Stato che, in realtà, è solo la legittimazione di una violenza privata e di classe.

L'attenzione ai concreti contenuti politico-sociali preserva Bertrando dal rischio di una metafisica dello Stato, e d'altro canto è un punto fermo in lui la consapevolezza del fatto che la libertà moderna comporta il superamento del «sostanzialismo antico», nell'ambito del quale «la comunità, lo Stato, è tutto; l'individuo, per sé, è niente». Lo Stato moderno è invece da intendere come «soggettività [...] saputa e voluta dagli individui liberamente come la loro stessa essenza (etica) e universalità. Dove manca tale sapere e volere, lo Stato non è libera soggettività, e l'individuo non ha vero valore (Individualismo moderno)»²⁶³. 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. Se quest'ultimo, assieme alla rivolu-

²⁶² *Ivi*, p. 777.

²⁶³ *Ivi*, p. 759 e p. 776.

zione francese, condanna o finisce col condannare la stessa Riforma protestante, colpevole di far «della religione un affare privato»²⁶⁴, e quindi di disgregare e dissolvere l'unità immediata della comunità organica, Spaventa, sulla scia di Hegel, sottolinea l'instabilità di un paese «politicamente libero» che però è in qualche modo al di qua della Riforma, per il fatto di non riconoscere la «libertà religiosa» e il diritto al libero esame: «I germi del male sono la coesistenza del principio di compressione nel campo religioso e degli elementi nuovi di libertà nelle altre sfere dell'attività umana»²⁶⁵. Per quanto poi riguarda la rivoluzione francese, riecheggiando il § 66 della *Filosofia del diritto*, gli *Studi sull'etica di Hegel* sottolineano che «sono inalienabili que' beni, i quali più che la mia proprietà e possesso, sono e costituiscono la mia stessa persona, cioè sono contenuti nella mia essenza, come la libertà del volere, la moralità, la religione». Sono qui chiaramente teorizzati i diritti dell'uomo, e sull'importanza dell'elaborazione del concetto di uomo in quanto tale, inteso nella sua universalità, Bertrando insiste, sempre sulla scia di Hegel, ripetutamente e con grande vigore: il soggetto è «concreto» solo in quanto «umano». «Questa concretezza, cioè la formazione pratica del soggetto [...] questa prima educazione dell'uomo come uomo, e non già solo come cittadino di una data nazione, è l'opera di più secoli, anzi di millenni»²⁶⁶.

²⁶⁴ G. Gentile, *Discorsi di religione* (1920), in Id., *La religione*, Firenze 1965, p. 408.

²⁶⁵ Si veda l'articolo pubblicato su «Il Progresso» del 31 luglio 1851, in B. Spaventa, *Lo stato moderno e la libertà di insegnamento*, cit., p. 12-13.

²⁶⁶ B. Spaventa, *Principi di etica*, cit., p. 716; Id., *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, cit., p. 435.

Della libertà moderna è parte integrante il riconoscimento del valore dell'individuo. Bertrando ne è così consapevole che c'è un momento in cui è proprio il filosofo napoletano a rimproverare ai liberali scarsa attenzione per i problemi concreti dell'individuo concreto. Il «fine» dello Stato – dichiara – non è solo, come abbiamo già visto, quello «della tutela, della guarentigia, della sicurezza degl'interessi particolari», ma anche quello «della *sicurezza* della soddisfazione de' bisogni individuali»²⁶⁷. Chiaramente agiscono alle spalle la *Filosofia del diritto*, per la quale il diritto, esige sì la «*tranquilla sicurezza (Sicherheit) della persona e della proprietà*», ma anche «che venga *trattata e realizzata* in quanto *diritto* la *sicurezza (Sicherheit)* della sussistenza e del benessere del singolo»²⁶⁸.

Bertrando non poteva conoscere i corsi di lezione in cui più puntuale e più pungente è la critica di Hegel contro il sacrificio disumano dell'individuo concreto che sembrano esigere i teorici del *laissez faire* e dell'intangibilità del mercato e della sfera economica: «il fine è l'individuo particolare in quanto tale; bisogna provvedere per i singoli e nessuno deve fare affidamento sul principio secondo cui “le cose si aggiusteranno, si metteranno a posto” [...] Quando si dice che, in generale, l'equilibrio finisce sempre col ristabilirsi, ciò è esatto. Ma qui si ha a che fare col particolare non meno che col generale; la cosa dunque dev'essere risolta non solo in generale, ma sono gli individui in quanto particolarità a costituire un fine e ad avere diritti»²⁶⁹. Il filosofo napo-

²⁶⁷ B. Spaventa, *Principi di etica*, cit., p. 773.

²⁶⁸ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 230 (tr. it. cit., p. 316).

²⁶⁹ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, cit., vol. III, pp. 698-9 (tr. it. cit., p. 334).

letano ignora questi testi, e tuttavia anche lui insiste sui compiti positivi dello Stato a partire per l'appunto dalla necessità di realizzare la «soddisfazione degli interessi individuali *umani*» che è il «*fine* della comunità civile come tale». Tali interessi ovvero bisogni «individuali» non solo non devono esser persi di vista ma devono essere appagati con «la costanza, la certezza e in generale la *sicurezza*» – è la *Sicherung* di cui parla la *Filosofia del diritto* – che si richiedono per l'appagamento di interessi e bisogni che sono «umani», e non meramente animali ²⁷⁰.

Emerge anche in Bertrando la coppia negativo/positivo che è la pietra di scandalo dei liberisti di ieri e di oggi. Lo Stato non è soltanto «un *universale* astratto, negativo»; esso ha «un *fine* proprio concreto, positivo», non «soltanto negativo, limitativo». È vero, non deve identificarsi con interessi particolari, ma ciò non significa che è disinteressato; al contrario, esso deve aver presente e vivo «l'interesse dell'universalità». In questo senso, lo Stato «non *tutela* soltanto, ma *crea* gli interessi particolari» ²⁷¹. Come in Hegel, e nei suoi discepoli tedeschi o inglesi, anche in Bertrando il diritto ha una dimensione positiva oltre che negativa.

Alcuni anni dopo gli *Studi sull'etica di Hegel*, in occasione dell'aspro dibattito che si sviluppa in Italia sulle ferrovie, nel pronunciarsi per il loro riscatto da parte dello Stato, è Silvio a procedere ad una serrata polemica nei confronti del liberismo. Si tratta di una serie di interventi che vanno ben al di là della rivendicazione del controllo statale di un «servizio pubblico che corrisponde ad una assoluta necessità socia-

²⁷⁰ B. Spaventa, *Principi di etica*, cit., p. 772.

²⁷¹ *Ivi*, pp. 773-5.

le»²⁷². Negli anni immediatamente successivi al '48, a partire dall'idea di uguaglianza, Bertrando aveva sviluppato una vera e propria filosofia della storia, all'insegna della progressiva realizzazione dell'*égalité*: la «*libertà politica*» sancita dalla Costituzione, su base censitaria, del 1791, «era una applicazione del principio di Eguaglianza, ma non esauriva questo principio, anzi lo limitava, e però doveva essere cagione di novelli mutamenti». Infatti, «il principio di eguaglianza, come era stato trovato da' filosofi, e segnatamente da Rousseau, non aveva questo significato particolare, ma era interamente indeterminato, e si applicava a tutte le forme della vita politica e sociale»²⁷³. La rivoluzione francese è solo l'inizio della distruzione dell'«ineguaglianza politica», e l'annullamento della discriminazione censitaria costituisce a sua volta solo la prima tappa di un ulteriore processo destinato a rendere concreta l'uguaglianza politica mediante la distruzione delle «ineguaglianze sociali» (*supra*, cap. II, 1).

A distanza di molti anni, Silvio riprende questa filosofia della storia (peraltro presente in nuce negli articoli pubblicati su «Il Nazionale») per applicarla alla situazione concreta del momento:

«Lo Stato moderno nasce dal cosiddetto Stato di diritto, cioè da quello Stato, in cui tutti i cittadini si sentono e si riconoscono uguali innanzi alla legge. Quest'uguaglianza è, si può dire, il frutto della storia dell'Europa sino alla Rivoluzione francese. Da questo sentimento di uguaglianza sorge una esigenza terribile nella coscienza delle moltitudini, alle quali non basta di essere uguali innanzi alla legge, ma intendono di partecipare ai beni della vita, che nei secoli scorsi erano riservati a pochi».

²⁷² S. Spaventa, *Lo Stato e le ferrovie*, Roma 1876, p. 33.

²⁷³ B. Spaventa, *Rivoluzione e utopia*, cit., p. 73.

Ciò significa che «lo Stato moderno, lo Stato che diciamo Stato civile [...] non si restringe solamente a distribuire la giustizia ed a difendere la società», ma «dirige un popolo verso la civiltà». Silvio non sta affatto teorizzando uno Stato censore, autoritario o poliziesco, bensì uno Stato che, dopo aver assicurato la libertà negativa, si preoccupa di realizzare anche la libertà positiva. Infatti, «non si può dire popolo civile, dove solamente pochi sanno e godono, ma è veramente civile quel popolo in cui sanno e godono il maggior numero». E, al fine di conseguire tale obiettivo, lo Stato può ben intervenire nella sfera economica, e intervenire in una misura di cui non è possibile «prescrivere i confini» a priori ²⁷⁴.

²⁷⁴ S. Spaventa, *Le ferrovie e lo Stato*. Discorso pronunciato alla camera dei deputati il 23 e il 24 giugno 1876, in Id., *La politica della Destra. Scritti e discorsi*, a cura di B. Croce, Bari 1910, pp. 226-8.

IV.

LOTTA POLITICA E CATEGORIE FILOSOFICHE: STATALISMO E ANTI-STATALISMO

1. *La polemica anti-statalistica dalla Restaurazione al Sil- labo*

Dopo aver delineato la lotta politica che s'intreccia con la storia della fortuna di Hegel, conviene ora analizzare rapidamente le categorie teoriche e filosofiche con le quali tale lotta politica viene condotta. Procedendo ad una drastica limitazione della sfera pubblica e del ruolo dello Stato, il liberalismo post-quarantottesco si atteggia a campione della causa della modernità e della lotta contro ogni forma di assolutismo e dispotismo, ma in realtà eredita, consapevolmente o inconsapevolmente, un tema classico della cultura della Restaurazione. Basti pensare alla denuncia cui Baader procede del «panteismo dello Stato» come funesto retaggio dell'età rivoluzionaria e napoleonica²⁷⁵. A partire dalla svalutazione dello Stato e della comunità etico-politica propria della cultura della Restaurazione, Haller condanna con toni apocalittici la teorizzazione dell'obbligo scolastico,

²⁷⁵ F. v. Baader, *Über die Zeitschrift «Avenir» und ihre Prinzipien, Aus einem Sendschreiben an den Herrn Grafen Carl Montalambert in Paris, 1831*, in Id., *Sämtliche Werke*, a cura di F. Hoffmann, J. Hamburger e altri, Leipzig 1851-1860 (ristampa anastatica Aalen 1963), vol. VI, p. 39.

o anche solo della diffusione della scuola pubblica, come un tentativo (da parte di uno Stato ormai divenuto pagano e che dilata smisuratamente, a danno della Chiesa, le sue prerogative) di sequestrare persino le «anime», la più intima coscienza privata dei sudditi e dei fedeli²⁷⁶. Dopo la rivoluzione di Luglio, a Berlino l'organo della reazione feudale tuona contro quello che definisce sprezzantemente «il cosiddetto Stato», che costituisce «il nemico sempre pronto di ogni autonomia e autentica libertà ecclesiale e religiosa»²⁷⁷. Negli anni che precedono più immediatamente lo scoppio della rivoluzione del '48, *La tromba del giudizio universale* di Bruno Bauer così sintetizza, ironicamente, le posizioni al riguardo assunte dalla cultura e dalla pubblicistica reazionaria: «È necessaria una totale umiliazione dello Stato in un'epoca nella quale si vuole farne l'unico paradiso, un paradiso in terra»; si tratta di affermare «la santa superiorità della Chiesa sullo Stato» e di disperdere l'«orgoglio del mondo»²⁷⁸.

È in contrapposizione a tale cultura la quale, con variazioni e aggiustamenti, continua a mostrarsi vitale ancora per un bel pezzo, che va pensato il pathos dello Stato sia in Hegel sia nei fratelli Spaventa. Il filosofo tedesco chiarisce con precisione il significato ideologico della svalutazione e denigrazione del mondano e del politico: in tal modo, «la religione nel campo della vera

²⁷⁶ L. v. Haller, *Ueber die Constitution der Spanischen Cortès* (1820); tr. it., sulla base dell'ed. francese curata dallo stesso autore, *Analisi della costituzione delle Cortès di Spagna, opera del Signor Carlo Luigi di Haller*, Modena 1821, pp. 109-110.

²⁷⁷ Cfr. W. Scheel, *Das «Berliner Politisches Wochenblatt» und die politische und soziale Revolution in Frankreich und England*, Göttingen 1964, p. 90.

²⁷⁸ B. Bauer, *Die Posaune*, tr. it. cit., pp. 92-95, *passim*.

eticità non riconosce alcun diritto assoluto», anzi giunge sino al punto di pretendere «dall'uomo la rinuncia a ogni libertà»²⁷⁹. La configurazione del mondano e del politico come una sfera irrimediabilmente opaca e impermeabile ai valori più autentici dell'uomo conduce all'indifferentismo politico e produce così una sorta di legittimazione indiretta del dispotismo o dell'oppressione di fatto esistente. La celebrazione in chiave etica della comunità politica costituisce la fondazione teorica della lotta contro l'antico regime, il quale si manifesta con l'assolutismo monarchico ma anche con la pretesa della Chiesa all'esenzione fiscale, all'esenzione del clero dalla legislazione ordinaria, al monopolio della legislazione matrimoniale e dell'istruzione, soprattutto con la pretesa di limitare o annullare la libertà di altri culti e confessioni, nonché «la libertà del pensiero e della scienza», come dimostrano i casi drammatici di Bruno e Galilei²⁸⁰.

Già sufficientemente chiaro in Hegel, il concreto significato politico del pathos dello Stato diviene evidente in Bertrando. Data la tesi clericale e reazionaria secondo cui la Chiesa è «una vera e perfetta società d'ordine superiore alle società civili», «lo Stato non può procedere ad alcuna mutazione», se non col consenso del Papa e dell'autorità ecclesiastica²⁸¹. Il mutamento politico e sociale è come inceppato o bloccato. In quanto unica «società» veramente «perfetta», la Chiesa decide quale

²⁷⁹ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, a cura di G. Lasson, Hamburg 1966 (II ed.), vol. I, 1, pp. 306-7 (tr. it. di E. Oberti e G. Borruso *Lezioni di filosofia della religione*, Bologna 1973, vol. I, pp. 332-4).

²⁸⁰ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 270 A (*Werke in zwanzig Bänden*, cit., vol. VII, p. 426).

²⁸¹ B. Spaventa, *La politica dei gesuiti*, cit., p. 993.

sia la «vera» religione da tollerare e anzi da proteggere e sostenere in ogni modo. Ed ecco allora il discepolo italiano di Hegel rivendicare la «libertà religiosa»²⁸² proprio in nome della laicità e dell'autonoma dignità etica dello Stato che riconosce a tutti i cittadini libertà e uguaglianza di diritti. E sempre in nome di tutto ciò va contestato il monopolio ecclesiastico della legislazione matrimoniale: il matrimonio è un istituto etico indipendentemente dalla consacrazione della Chiesa, non «una relazione della vita umana, la quale, senza la mediazione del prete cattolico, diventa un pretto concubinato». Se così fosse – conclude polemicamente Bertrando – il mondo nel suo complesso (i cattolici costituiscono una minoranza) verrebbe ad essere «popolato di bastardi»²⁸³. E autonoma dignità etica hanno altresì l'istruzione e la diffusione dell'istruzione che per essere un valore non hanno bisogno di una consacrazione proveniente dall'esterno: ecco allora la lotta per la fine del monopolio ecclesiastico dell'istruzione e per la «secolarizzazione delle università, dove sempre per l'addietro si conferivano i gradi accademici in nome di un arcivescovo cancelliere della romana curia, la quale veniva perciò a riconoscersi come la balia e l'inspiratrice d'ogni civile insegnamento». E un'autonoma dignità etica ha infine lo Stato come ordinamento giuridico che respinge ogni discriminazione e realizza l'universalità: ed ecco allora la lotta contro il «foro ecclesiastico», la cui abolizione in Piemonte – osserva Bertrando nel 1851 – dichiara «i ministri del culto cattolico ritornati alla comune eguaglianza»²⁸⁴.

²⁸² Articolo sul «Progresso» del 31 luglio 1851, in B. Spaventa, *Lo Stato moderno e la libertà di insegnamento*, cit., p. 13.

²⁸³ *Ivi*, p. 175 (articolo sul «Cimento» del 15 febbraio 1855).

²⁸⁴ *Ivi*, p. 19 (articolo sul «Progresso» del 7 agosto 1851).

Si comprende allora perché il discepolo di Hegel non si stanchi di sottolineare e celebrare quella che definisce «la mondanità dello spirito»²⁸⁵. Lungi dall'essere irrimediabilmente abbandonato dallo spirito, il mondo umano, il mondo etico-politico è il luogo stesso della sua realizzazione. D'altro canto, alla pretesa di vedere il sacro e l'infinito solo nella Chiesa, già il maestro aveva polemicamente risposto che le istituzioni politiche non sono «l'ecclesiastico (*geistlich*), e tuttavia, proprio per questo, sono lo spirituale» (*geistig*)²⁸⁶. Facendo dello Stato il profano o il «laico in sé e per sé»²⁸⁷, la cultura della Restaurazione si pone in radicale contrapposizione rispetto alla modernità che, come sappiamo, si è sviluppata contestando prima, con la Riforma, la distinzione tra iniziati e profani in campo religioso e poi, con l'illuminismo e la rivoluzione francese, contestando e annullando tale distinzione anche in campo politico.

Sono temi che oggi possono apparire remoti, e in parte lo sono realmente. Ma attorno ad essi si sviluppa in Italia una battaglia drammatica ancora nella seconda metà dell'Ottocento. Come riferisce Sträter, nella Napoli del 1865, i «lazzaroni» aizzati dal clero danno la caccia a Bertrando Spaventa. D'altro canto all'Università, nel corso di una manifestazione, gli studenti danno alle fiamme un'enciclica papale subito dopo la sua pubblicazione²⁸⁸. Il corrispondente della rivista berlinese

²⁸⁵ B. Spaventa, *Principi di etica*, cit., p. 704.

²⁸⁶ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, cit., vol. III, p. 730.

²⁸⁷ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 270 A (*Werke in zwanzig Bänden*, cit., vol. VII, p. 424).

²⁸⁸ Th. Sträter, *Briefe über die italienische Philosophie* (1864-1865); tr. it. *Lettere sulla filosofia italiana*, a cura di A. Gargano, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, «Memorie», Napoli 1987, p. 20 e p. 28.

non lo specifica, ma si tratta dell'enciclica di Pio IX *Quanta cura* corredata, com'è noto, dal *Syllabus* di condanna a carico di ottanta proposizioni che riassumono il pensiero moderno. Uno dei bersagli della solenne condanna pontificia è la pretesa statale di sopprimere «il foro ecclesiastico» e di organizzare «tutto il regime delle pubbliche scuole», e ciò in nome di una concezione che vede «lo Stato come origine e fonte di tutti i diritti» (*Syllabus*, nn. 31, 45 e 39).

Anche in questo caso, è ben difficile sostenere che la polemica anti-statalistica sia sinonimo di libertà.

2. *La teoria dello Stato minimo dalla Restaurazione al liberismo*

Dopo essersi scontrato con l'ideologia della Restaurazione, il pathos dello Stato entra in rotta di collisione col liberismo o liberalismo volgare. Tale fatto è in qualche modo rilevato già da Hegel. Se la Chiesa riduce lo Stato e le istituzioni politiche a «meccanica armatura per fini esterni non-spirituali», i liberali vedono il politico esclusivamente in funzione della «protezione e sicurezza della vita, della proprietà» e dello spazio privato del singolo. In un caso e nell'altro, lo Stato, la comunità politica, è un semplice «mezzo», è il «laico in sé e per sé», mentre lo spirituale e il sacro è solo nel privato, che questo si configuri come «religiosità soggettiva» o come sfera della proprietà²⁸⁹. Così, all'obbligo scolastico l'ideologia clericale (si pensi a Haller) si oppone in nome del diritto dei genitori di decidere in modo autonomo

²⁸⁹ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 270 A (*Werke in zwanzig Bänden*, cit., vol. VII, pp. 423-4).

della formazione e della salvezza dell'anima dei loro figli, mentre l'ideologia liberale per lungo tempo vi si oppone in nome del diritto dei genitori di calcolare in modo autonomo costi e benefici dell'istruzione o del lavoro infantile. È comunque un dato di fatto: la polemica anti-statalistica, che nel periodo precedente lo scoppio della rivoluzione del '48, funge da strumento di lotta contro l'estensione della scolarità e della scuola statale e per la difesa del foro ecclesiastico e dei diversi privilegi della Chiesa, nonché dello stesso potere temporale, viene chiamata poi a erigere una barriera insormontabile contro le nuove rivendicazioni operaie e popolari, contro la richiesta di risolvere quella che ormai viene avvertita e denunciata come la «questione sociale». A contrastare tali rivendicazioni provvede la teoria dello Stato minimo, che a tale proposito riprende gli argomenti (e persino le categorie) già avanzati dalla cultura della Restaurazione contro «statalismo» e «statolatria».

Abbiamo visto la polemica anti-statalistica contenuta nel Sillabo. Il documento pontificio non fa nomi; ma a dissipare ogni equivoco provvede qualche anno dopo il cardinale Ketteler: «Da molti anni il liberalismo ci grida: tutto per opera del popolo. L'Hegel ci dice: il popolo, come Stato, è la potenza assoluta sopra la terra. Con questa massima si combatté l'autorità che proviene da Dio e si derise la nostra formula: per grazia di Dio»²⁹⁰. L'eminente uomo di chiesa così prosegue: «Il liberalismo fa dello Stato un Dio in terra», nel senso che «non c'è nessuna legge divina ed eterna sopra la legge dello Stato». Ma, «se le premesse sono vere, se lo Stato è Dio

²⁹⁰ Riprendiamo l'intervento al *Katholikentag* di Mainz del 1871 da P. Pombeni, *Socialismo e cristianesimo (1815-1975)*, Brescia 1977, p. 158.

in terra, se la legge è assoluta, chi può contestargli il diritto di riformare le leggi, che regolano la proprietà? Ciò che esso ha fatto come Dio, per parlare il linguaggio dell'Hegel, può anche rifarlo. Ciò che era giusto la prima volta, deve esserlo una seconda»²⁹¹. Per Ketteler non ci sono dubbi: Hegel e la sua teoria dello Stato costituiscono il fondamento teorico della modernità e dello stesso socialismo; il pathos dello Stato di cui si serve la borghesia rivoluzionaria per cancellare i privilegi ecclesiastici potrà un giorno essere ritorto contro di essa ad opera dei socialisti e comunisti, i quali attaccheranno questa volta non più il monopolio clericale dell'istruzione ma la stessa proprietà borghese.

In modo analogo argomenta in Italia Antonio Rosmini, secondo il quale Kant, assertore del principio dell'«autonomia» etica, è il primo responsabile della «moderna antropolatria» che trova poi la sua compiuta espressione in Hegel: «Dopo che l'uomo fu divinizzato a questo modo, era naturale che ancor più s'accordassero allo Stato gli onori divini. L'Hegel dunque vi descrive lo Stato come un gran Dio organizzato, coll'unione, quasi direi, d'altrettanti minori divinità». È così che l'«antropolatria» sfocia nella «statolatria»²⁹², la quale ultima fonda a sua volta, come subito vedremo, la pretesa socialista di poter legittimamente procedere ad una redistribuzione della ricchezza e del reddito, mediante l'intervento in quella sfera dell'economia e della proprietà privata che proprio il pathos dello Stato ha insegnato a considerare violabile.

²⁹¹ *Ivi*, p. 156.

²⁹² A. Rosmini, *Le Principali Questioni politico-religiose della giornata brevemente risolte* (1853), in *Id.*, *Opuscoli politici* (*Opere edite ed inedite*, a cura di E. Castelli, vol. XXXVII: *Filosofia della politica*: vol. IV), Milano 1952, p. 135.

La teoria dello Stato minimo – questo sembrano congiuntamente suggerire il cardinale e l'abate – che oggi può essere utile alla consacrazione dei privilegi ecclesiastici, può domani costituire una valida barriera contro i presumibili attacchi alla proprietà borghese. Ma, per cogliere meglio la continuità tra cultura della Restaurazione e reazione neo-liberistica, che comincia a svilupparsi sull'onda della lotta contro il '48, conviene soffermarsi ulteriormente sul pensiero politico di Rosmini. Sulla sua formazione pesa in modo evidente, ed è stata più volte notata, la presenza di Haller²⁹³. A partire dal 1848, contro la crescente minaccia proveniente dagli sviluppi plebei e sociali del processo rivoluzionario in Francia, il nostro abate, per un verso è un teorico dello Stato minimo che può essere tranquillamente accostato agli autori liberali del tempo; per un altro verso, non è difficile intravedere in certe parole d'ordine liberiste da lui agitate la rielaborazione di vecchi temi dell'ideologia della Restaurazione.

In polemica contro le rivendicazioni socialiste emerse soprattutto nelle giornate di giugno, e contro ogni pretesa di eliminare o attenuare la miseria di massa mediante l'intervento del potere politico, Rosmini fa valere che «la società civile [in questo caso sinonimo di ordinamento giuridico e quindi di Stato] è istituita unicamente per la tutela e il regolamento de' diritti di tutti i cittadini; questo mi sembra dover tenersi come un principio che non può essere messo in controversia senza rovesciare la base della libertà, senza dare al Governo il potere più assoluto, più illimitato e quindi abborrito, massime in tempi di civiltà».

²⁹³ Cfr. M. Sancipriano, *Il pensiero politico di Haller e Rosmini*, Milano 1968.

La soluzione o l'attenuazione della questione sociale va dunque demandata ai privati, mediante la «beneficenza» che, per definizione, è spontanea e volontaria; può assumere una forma pubblica solo nel caso che i tributi chiamati ad alimentarla siano una auto-tassazione dei proprietari²⁹⁴. Ogni redistribuzione del reddito che avvenga per via coattiva, mediante un'imposizione dall'alto, è sinonimo di dispotismo. Fin qui, siamo nel quadro classico del liberismo. Ancora ai giorni nostri, è con argomenti analoghi, forse ulteriormente irrigiditisi, che Hayek condanna l'imposizione fiscale progressiva, la quale, esattamente come al teorico neo-liberista dei giorni nostri²⁹⁵, anche al nostro abate appare come discriminatoria nei confronti dei ceti più ricchi e quindi distruggitrice dell'«uguaglianza giuridica»²⁹⁶. Non a caso, Rosmini si richiama a Tocqueville e celebra ripetutamente l'Inghilterra, come il paese che fornisce il modello di una costituzione scaturita non dalle teorie da astratti teorici consegnate ad una «carta bianca», bensì nel corso di un'organica evoluzione storica²⁹⁷; e la celebra in contrapposizione alla Francia rivoluzionaria, le cui costituzioni, «lungi dall'essere liberali, siccome professano, nascondono il più enorme assolutismo nel loro seno»²⁹⁸. Anche Rosmini, dunque, si sente libera-

²⁹⁴ Dal «Risorgimento» del 17 luglio 1848, ora in A. Rosmini, *Opere edite e inedite*, cit., vol. XXIV, pp. 264-8.

²⁹⁵ F. A. v. Hayek, *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, (1978); tr. it. *Nuovi studi di filosofia, politica, economia e storia delle idee*, Roma 1988, p. 158.

²⁹⁶ A. Rosmini, *La Costituzione secondo la giustizia sociale* (rifacimento inedito), in Id., *Opere edite e inedite*, cit., vol. XXIV, p. 133.

²⁹⁷ A. Rosmini, *La Costituzione secondo la giustizia sociale* (rifacimento inedito), cit., p. 67; cfr. anche «Risorgimento» del 6 luglio 1848, in A. Rosmini, *Opere edite e inedite*, cit., vol. XXIV, p. 251.

²⁹⁸ A. Rosmini, *La Costituzione secondo la giustizia sociale* (rifacimento inedito), cit., p. 73.

le e come liberale, dopo aver chiarito che «l'assolutismo consiste principalmente nel comandare alla borsa degli altri», prende le difese di «que' privati a cui sono impedito dall'invasione de' Governi le lucrose industrie»²⁹⁹.

Ma Rosmini fa un passo ulteriore: «Se la beneficenza non è cosa di natura sua governativa, s'ella è un diritto del cuore che non gli si può usurpare, né strappare colla legge esterna e colla forza, ella è appunto per questo di sua natura eminentemente ecclesiastica». È la Chiesa che, da Gesù «incaricata di prestar soccorso a tutte le umane miserie», «abbraccia colla carità tutti e fa da tenera madre a tutti». Il dramma della miseria si è aggravato nel mondo moderno, perché esso si è staccato dalla Chiesa: è a partire soprattutto dalla Riforma e dalla «soppressione degli ordini religiosi» che data «la piaga profonda del pauperismo che travaglia l'Inghilterra», ormai priva della «cattolica carità»; se appena a questa si facesse ritorno, diminuirebbero rapidamente «le difficoltà che presenta ai Governi il gran problema della beneficenza; difficoltà che essi medesimi si creano, e che ora minaccia di perderli»³⁰⁰. Nel caso di Rosmini, la teorizzazione dello Stato minimo va di pari passo non solo con la rivendicazione alla Chiesa della funzione della «beneficenza», ma anche con la nostalgia di un mondo precedente la Riforma e lo sviluppo della società industriale. Il teorico liberale, o liberista, è in piena continuità col teorico della Restaurazione.

L'importanza tutta particolare di Bertrando Spaventa è nell'aver colto la linea di continuità nella teoria dello Stato minimo dalla Restaurazione al liberismo post-

²⁹⁹ *Ivi*, pp. 131-2.

³⁰⁰ Dal «Risorgimento» del 20 luglio 1848, ora in A. Rosmini, *Opere edite e inedite*, cit., vol. XXIV, pp. 268-272.

quarantottesco. Nel corso della polemica contro i Gesuiti, il filosofo napoletano osserva infatti che per la cultura clericale e anti-risorgimentale, «lo Stato è una pura materialità, un non-essere, se la Chiesa non lo consacra, e serve tutt'al più ad impedire il cozzo delle pretese scambievoli degli uomini, cioè ad un'opera meramente negativa»³⁰¹. Sì, l'«autorità ecclesiastica» viene «considerata come l'unico organo e interprete della morale e della giustizia», mentre lo Stato è visto come un mero strumento per il mantenimento dell'ordine e per la tutela della «libertà esteriore dell'individuo»; esso, pertanto, si basa solo sulla «forza», non ha valori da realizzare, non ha da far valere l'esigenza della solidarietà, «è come il corpo o la materia» priva di anima³⁰². Tolto, ovviamente, il riferimento alla Chiesa, non è questa anche la teoria liberista dello Stato?

Si comprende allora l'accusa di «ateismo politico» che Bertrando rivolge ai Gesuiti³⁰³. Anche in tal caso, agisce alle spalle la lezione di Hegel che, nella *Prefazione* alla *Filosofia del diritto*, condanna l'«ateismo del mondo etico» proprio sì di Fries, ma anche, più in generale, della cultura della Restaurazione, impegnata a svalutare la realtà mondana e politica come intrinsecamente impermeabile all'ideale. Ma è interessante notare che Bertrando fa uso di tale categoria non solo nella polemica contro i Gesuiti, ma anche contro il «carattere egoistico del liberalismo», che porta quest'ultimo a disinteressarsi della miseria di massa e a dire: «Chacun pour soi, Dieu pour personne»; ebbene, «l'individualismo, comunque s'intenda, non è che la negazione di Dio, cioè dell' Essere, che è in

³⁰¹ B. Spaventa, *La politica dei gesuiti*, cit., p. 834.

³⁰² *Ivi*, pp. 772-3, p. 784 e p. 779.

³⁰³ *Ivi*, p. 785.

tutto e per tutto, e nondimeno è uno. È l'ateismo di Ferdinando di Napoli»³⁰⁴. È bene subito sgombrare il campo da un possibile equivoco: la condanna dell' individualismo non comporta affatto il misconoscimento del valore dell'individuo che è invece un punto fermo – abbiamo visto Bertrando attribuire significato altamente positivo all'espressione «individualismo moderno» (*supra*, cap. III, 4) –, ma è la denuncia di un'ideologia, clericale o liberale che sia, la quale assolutizza la sfera del *bourgeois* come la sola capace di esprimere valori spirituali e morali, svalutando quindi, radicalmente, il mondo etico-politico.

3. «Panteismo di Stato», «panteismo politico», «dottrina dei realisti», «statalismo»

Le accuse di «ateismo del mondo etico» e di «ateismo politico» lanciate rispettivamente da Hegel e da Bertrando contro i loro avversari, si scontrano con accuse di segno opposto sempre fondate sul rapporto istituito tra teologia e politica. Abbiamo visto Baader condannare il «panteismo di Stato», con riferimento in particolare alla tradizione rivoluzionaria francese ma tenendo d'occhio anche Hegel, di cui il romantico reazionario è nemico giurato. In Italia, dopo la rivoluzione del '48, la «Croce di Savoia» fa discendere «il comunismo e il socialismo» dal «panteismo in politica» imputato al sistema hegeliano, nell'ambito del quale «l'umanità assorbe in sé tutti i diritti dell'individuo»³⁰⁵.

³⁰⁴ B. Spaventa, *False accuse contro l'hegelismo*, cit., p. 622.

³⁰⁵ Citato in B. Spaventa, *ivi*, pp. 615-623, *passim*. Sull'impegno reazionario, nella polemica anti-panteistica, a cavallo della rivoluzione napoletana del '48, cfr G. Oldrini, *La cultura filosofica napoletana dell'Ottocento*, Roma-Bari 1973, in particolare pp. 218-220 e p. 300.

La stretta connessione tra «panteismo politico, quello sociale e quello religioso» da una parte e socialismo dall'altra viene infine sottolineata in Spagna da Donoso Cortés³⁰⁶, il quale è vero che non fa riferimento alcuno a Hegel, ma ha comunque alle spalle i contatti allacciati, nella Berlino sconvolta dalla rivoluzione, con lo Schelling impegnato a fondo nella polemica anti-hegeliana³⁰⁷.

Si direbbe allora che le categorie di olismo o organicismo, più tardi usate dalla pubblicistica liberale, si configurino come una laicizzazione e secolarizzazione della categoria di panteismo politico o di Stato. Leggiamo Donoso Cortés:

«La società può essere esaminata da due diversi punti di vista: quello cattolico e quello panteista. Dal punto di vista cattolico, non è altro che una riunione di masse di uomini, tutti viventi sotto l'obbedienza e il riparo delle stesse leggi e delle stesse istituzioni; esaminata dal punto di vista panteista, la società è un *organismo* che esiste di un'esistenza individuale, concreta e necessaria. Nella prima supposizione è evidente che, non potendo esistere la società indipendentemente dagli individui che la costituiscono, nulla può esservi in essa che prima non sia negli individui; da ciò segue necessariamente che il male o il bene che sono nella società vengono dall'uomo. Secondo questa valutazione, appare assurdo ogni tentativo di estirpare il male nella società, dove esiste solo accidentalmente, lasciando indenni gli individui, nei quali il male ha la propria sede originaria ed essenziale».

³⁰⁶ J. Donoso Cortés, *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* (1851); tr. it., di G. Allegra, *Saggio sul cattolicesimo, il liberalismo e il socialismo*, Milano 1972, p. 261.

³⁰⁷ Cfr. C. Schmitt, *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation*, Köln, 1950, p. 61; Schmitt fa riferimento ad una testimonianza dell'inviato russo a Berlino, il barone Meyendorff: *ivi*, p. 45.

Le pretese di radicale riforma sociale hanno senso solo nell'ambito della «seconda supposizione», quella che attribuisce alla società «una vita concreta, individuale e necessaria»³⁰⁸. Ad organismo, socialisti e comunisti innalzano in realtà non solo il singolo Stato o la singola società, bensì l'umanità nel suo complesso. E di nuovo ci imbattiamo nell'antitesi panteismo/cattolicesimo: «L'umanità, che per i cattolici non esiste se non negli individui che la compongono, esiste per i socialisti come fatto individuale e concreto»³⁰⁹.

Da tale antitesi, discendono due modi radicalmente contrapposti di affrontare il problema della miseria e di intendere la solidarietà: «secondo la teoria comunista della solidarietà [...] l'umanità non è solidale come vasto insieme di tutti gli uomini solidali fra loro per l'unità della stessa natura, sibbene come un tutto *organico* e vivente, che assorbe tutti gli uomini, i quali, invece di costituirla, la servono»³¹⁰. Ancora una volta, l'odiato panteismo è sinonimo di quello che più tardi verrà definito organicismo. È appena il caso di notare che la professione di fede anti-organicistica non impedisce a Donoso Cortés di entrare in un rapporto di stima reciproca con Luigi Napoleone protagonista del colpo di Stato e col Metternich nostalgico dell'antico regime spazzato via dalla rivoluzione del '48³¹¹. E, comunque, come la teoria liberale dello Stato minimo si colloca su una linea di continuità rispetto alla Restaurazione, così la denun-

³⁰⁸ J. Donoso Cortés, *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, tr. it. cit., p. 264.

³⁰⁹ *Ivi*, p. 339.

³¹⁰ *Ivi*, pp. 310-1.

³¹¹ Cfr. G. Allegra, *Nota biografica*, in J. Donoso Cortés, *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, tr. it. cit., pp. 42-3.

cia liberale dell'organicismo o olismo socialista si colloca su una linea di continuità rispetto alla denuncia di panteismo politico ovvero dello Stato che la pubblicistica conservatrice e reazionaria lancia prima contro i movimenti politici scaturiti dalla rivoluzione francese e, successivamente, contro il socialismo e il comunismo.

Se Donoso Cortés denuncia l'ipostatizzazione socialista della società in un «organismo», Tocqueville, già oltre dieci anni prima, raccomanda una sorta di nominalismo politico: «Tutto ciò che ai nostri giorni innalza l'idea di individuo è sano», mentre è da condannare ogni visione che conferisca «un'esistenza separata alla specie (*espèce*) e ingrandisca la nozione di genere» (*genre*): il socialismo non è altro che la «dottrina dei realisti applicata alla politica»³¹². La categoria di nominalismo politico indirettamente evocata dal liberale francese viene più tardi esplicitamente enunciata (come si vede, si tratta di una teorizzazione che risale a molto prima di Popper³¹³) da Heinrich Leo il quale, in una lettera a Gerlach, esponente di punta del conservatorismo prussiano, contrappone al «realismo» proprio della «tendenza romano-celtica» (il bersaglio è costituito ancora una volta dalla tradizione rivoluzionaria francese), il «nominalismo» proprio della «tendenza germanica»³¹⁴.

³¹² Lettera a H. Reeve del 3 febbraio 1840 in A. Tocqueville, *Oeuvres complètes*, cit., vol. VI, 1, p. 52.

³¹³ K. R. Popper, *Das Elend des Historizismus*, Tübingen 1965, p. 23, p. 107 e p. 131: vi si parla di «nominalismo metodologico» e di «individualismo metodologico».

³¹⁴ La lettera a Gerlach del 23 marzo 1861 è riportata in O. Kraus, *Aus Heinrich Leos geschichtlichen Monatsberichten und Briefen*, in «Allgemeine Konservative Monatsschrift für das christliche Deutschland», Leipzig, 1894, Juli-Dezember, p. 1017; qualche anno più tardi, H. Leo pubblica *Nominalistische Gedankenpläne, Reden und Aufsätze*, Halle, 1864.

L'individualismo germanico di cui avevano parlato Haym e Treitschke diviene ora nominalismo germanico, ma si tratta sostanzialmente della medesima categoria che prende congiuntamente di mira da una parte la tradizione rivoluzionaria francese (sino al socialismo) e dall'altra Hegel (di cui anche Leo è nemico giurato).

Le categorie guardate con sospetto dal liberale francese e dal conservatore prussiano sono invece difese e celebrate da Silvio Spaventa. Secondo quest'ultimo, la Germania che non riesce a superare il Medioevo e dalla quale comincia ad essere espulso Hegel, questa Germania ha il torto di essere eccessivamente nominalistica, nutre un tale culto per la peculiarità da calpestare l'uguaglianza: «ma la libertà, senza il limite giuridico dell'uguaglianza essenziale della natura umana, si trasforma facilmente in servitù: sviluppa tutte le differenze di forza e capacità degli individui senza mantenerli nell'unità fondamentale della specie»³¹⁵. «Unità fondamentale della *specie*», «Uguaglianza essenziale della *natura umana*»: è il realismo (Popper direbbe l'essentialismo) aborrito da Leo o Tocqueville che vedono in quella dottrina il fondamento teorico del socialismo (ed è in tale quadro che procedono alla condanna di Hegel).

Possiamo ora meglio comprendere un fatto importante: nei fratelli Spaventa, la celebrazione dell'uguaglianza è sì l'eco dell'*égalité* scaturita dalla rivoluzione francese, ma anche della *Allgemeinheit* cara alla filosofia classica tedesca, la quale, proprio grazie a questa sua categoria-chiave rispecchia sul piano teorico, e quindi anche con la dovuta distanza critica, i risultati dei colossali sconvolgimenti verificatisi Oltretreno. Per comprendere la rilevanza politica di una categoria apparen-

³¹⁵ S. Spaventa, *La Confederazione germanica e l'Italia*, cit., p. 319.

temente così speculativa, è da tener presente che, sin dal 1772, uno dei teorici più intelligenti della conservazione, Justus Möser, aveva polemizzato, già nel titolo di una sua opera, contro «la tendenza a regole e leggi universali» (*allgemein*), messi in stato d'accusa per il fatto di procedere «dispoticamente» contro «tutti i privilegi e le libertà» particolari³¹⁶. Ha osservato giustamente Karl Mannheim che il rifiuto della categoria di universalità è proprio del «pensiero cetuale» (*ständisch*)³¹⁷. E dunque, il dibattito pro o contro l'*ancien régime* e, successivamente, pro o contro la rivoluzione francese, ruota attorno ad una categoria centrale nell'idealismo tedesco e, in particolare, in Hegel.

Quest'ultimo elabora, attorno alla categoria in questione, una filosofia della storia che, in modo mediato o immediato, costituisce la fonte della filosofia della storia cara a Bertrando incentrata sulla progressiva realizzazione dell'uguaglianza. Secondo Hegel, la marcia della rivoluzione è la marcia della universalità. Dopo essersi già affermato nella rivoluzione americana, «il principio dell'universalità dei principi (*allgemeine Grundsätze*) si rafforzò nel popolo francese e provocò la rivoluzione»³¹⁸. È significativo il fatto che Tocqueville si esprima in modo simile: «le grandi idee generali [...] annunciano l'avvicinarsi di una sovversione totale dell'ordina-

³¹⁶ J. Möser, *Patriotische Phantasien: Der jetzige Hang zu allgemeinen Gesetzen und Verordnungen ist der gemeinen Freiheit gefährlich* (1772), in Id., *Sämmtliche Werke*, a cura di B. R. Abeken e J.W. J. von Voigts, Berlin 1842, vol. II, p. 22-3.

³¹⁷ K. Mannheim, *Das konservative Denken* (1927), in Id., *Wissenschaftssoziologie. Auswahl aus dem Werk*, a cura di K. H. Wolff, Berlin and Neuwied 1964, pp. 477-8.

³¹⁸ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, cit., p. 920 (tr. it. cit., vol. IV, p. 197).

mento esistente»³¹⁹. Il giudizio di valore è forse diverso, ma Hegel e Tocqueville sono comunque d'accordo sul fatto che l'universalità è la rivoluzione. Il filosofo tedesco, in particolare, istituisce una corrispondenza precisa tra *égalité* e universalità, allorché parla del «Prinzip der Allgemeinheit und Gleichheit»³²⁰.

Forse una traduzione più precisa di «Allgemeinheit» è quella che sembra suggerire Silvio, allorché celebra, come abbiamo visto, l'«uguaglianza essenziale della natura umana» ovvero l'«unità fondamentale della specie». Queste ultime espressioni fanno pensare a loro volta alla definizione che Marx dà dell'*égalité* nella *Sacra Famiglia*: «è l'espressione francese per indicare l'unità essenziale degli uomini (*menschliche Wesenseinheit*), la coscienza generica e il comportamento generico dell'uomo (*Gattungsbewusstsein und Gattungsverhalten*), l'identità pratica dell'uomo con l'uomo, e cioè la relazione sociale o umana dell'uomo con l'uomo»³²¹. Torniamo alla filosofia classica tedesca. Secondo Kant, «ogni patto di sottomissione servile è irritato e nullo»; anche se è stato accettato liberamente dal servo, questi in realtà non ha diritto di entrare in un rapporto che violi «la propria determinazione umana nei confronti del genere» (*Geschlecht*)³²². Secondo Hegel il giudizio negativo infinito che viene pronunciato sullo schiavo o l'affamato nega in lui l'universale, ovvero il «genere» (*Gattung*)

³¹⁹ A. de Tocqueville, *Voyages en Angleterre, Irlande, Suisse et Algérie*, in Id., *Oeuvres complètes*, cit., vol. V, 2, p. 39.

³²⁰ G. W. F. Hegel, *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts* (1802-1803), in Id., *Werke in zwanzig Bänden*, cit., vol. II, p. 491.

³²¹ K. Marx-F. Engels, *Die heilige Familie*, cit., p. 41.

³²² I. Kant, *Handschriftlicher Nachlaß*, in Id., *Gesammelte Schriften*, ed. dell'Accademia delle Scienze, vol. XIX, p. 547.

uomo³²³. *Geschlecht, Gattung, Wesen* (e, sullo sfondo, *Allgemeinheit*) fanno chiaramente pensare alla «specie» o alla «natura umana» di cui parla Silvio, e anche al *genre* e *espèce* di cui parla Tocqueville. Solo che il liberale francese, già nel 1840, mette al bando tali categorie in quanto sinonime di socialismo e di «dottrina dei realisti» (e, dopo il '48, condanna o guarda con sospetto la stessa categoria di *égalité*). Nel calore con cui Silvio continua a parlare di «ugualità essenziale della natura umana» e di «unità fondamentale della specie» è possibile avvertire, a distanza di anni e nonostante l'evoluzione politica che nel frattempo l'ha portato su posizioni più moderate, l'eco della simpatia e del calore con cui aveva guardato alla rivoluzione del '48 che aveva visto il primo massiccio irrompere sulla scena della storia delle rivendicazioni socialiste (condannate da un largo schieramento in quanto espressione di una dottrina «realista» e anti-nominalistica).

Al centro degli attacchi rivolti al «panteismo» o al «realismo», finisce regolarmente con l'emergere, in un modo o nell'altro, la figura di Hegel, cui viene rimproverata una irrimediabile sordità alle ragioni dell'individuo. Epperò, nel sottolineare la necessità dell'intervento statale o pubblico in economia, è proprio il filosofo tedesco ad accusare il liberalismo di ignorare o calpestare i diritti dell'individuo; e in modo analogo si muove in Italia, come abbiamo visto, anche Bertrando Spaventa. Se in Adam Smith leggiamo che «la pace e l'ordine della società è più importante che non il soccorso ai miserabili»³²⁴,

³²³ Cfr. D. Losurdo, *Hegel e la libertà dei moderni*, Roma, 1992, cap. VII, 5.

³²⁴ A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (1759), vol. I dell'ed. di Glasgow, ristampa, Indianapolis 1976, p. 369.

abbiamo visto Hegel criticare la filosofia politica (liberale) per il fatto di aver di mira solo la «sicurezza», sul cui altare vengono sacrificati i «miserabili» (individui concreti). In Mandeville leggiamo che «per rendere felice una società [...] è necessario che un gran numero di persone sia ignorante e povero»³²⁵ (e dunque la felicità della società si configura come un universale mostruoso che inghiotte la stragrande maggioranza della popolazione). A condannare una massa sterminata alla rinuncia all'istruzione e ad ogni speranza di mobilità sociale, a fissare per sempre questi individui concreti e i loro discendenti (altri innumerevoli individui concreti) ad un «lavoro sporco e umile», simile a quello dello schiavo (*dirty slavish Work*), ad imporre questo destino imm modificabile è, secondo Mandeville, l'«equilibrio della società»³²⁶. Per Hegel, invece, una società è tanto più imperfetta, quanto meno riesce a garantire il diritto che, come sappiamo, «ognuno» (ogni singolo individuo) ha di vivere, e consegna invece una massa di individui poveri «all'accidentalità dell'elemosina» che equivale – sottolinea ironicamente la *Filosofia del diritto* – all'«accensione delle candele presso le immagini dei santi»³²⁷.

Risulta dunque ben difficile identificare immediatamente tradizione liberale e riconoscimento delle ragioni dell'individuo concreto. Se proprio si vuol cercare

³²⁵ B. de Mandeville, *An Essay on Charity and Charity-Schools* (1723); tr. it. *Saggio sulla carità e sulle Scuole di Carità*, in appendice a *Ricerca sulla natura della società*, a cura di M. E. Scribano, Roma-Bari 1974, p. 91.

³²⁶ *Ivi*, pp. 105-6; per il testo originale rinviamo all'edizione del *Saggio* riportata in B. de Mandeville, *The Fable of the Bees*, a cura di F. B. Kaye, Indianapolis 1988, vol. I, p. 302.

³²⁷ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 242 A (tr. it. cit., p. 372).

di tener conto delle ragioni dell'una e dell'altra delle tradizioni politiche qui messe a confronto, bisogna analizzare qual'è l'intero e l'individuo che di volta in volta vengono chiamati a confrontarsi. Hegel polemizza contro i teorici del *laissez faire*, per i quali «se anche alcuni singoli vanno in rovina, fiorirebbe in tal modo l'intero» del mercato e dell'economia ³²⁸: è chiaro che qui l'intero è costituito dall'insieme dei rapporti economici e di proprietà esistenti, mentre l'individuo è il miserabile cui viene negato il diritto alla vita. Quando invece i liberisti denunciano lo Stato che pretende di intervenire nella sfera economica come un intero che soffoca o inghiotte l'individuo, è chiaro che sotto la categoria di individuo sussumono in primo luogo non il miserabile bensì il proprietario che si sente minacciato da uno Stato sfuggito al controllo della sua classe. Dati tali presupposti, ognuno dei due schieramenti (liberisti e interventisti) può accusare di olismo l'altro. È quello che avviene quando si ha a che fare con categorie non ben definite, il cui valore epistemologico risulta assai problematico. Come d'altro canto è confermato dalla loro genesi storica: ad esse si richiamano autori (e partiti) di orientamento ideale assai diverso, che se ne servono per dimostrare la validità di opzioni politiche tra loro anche assai contrastanti.

È comunque un fatto. Come sul piano più immediatamente politico, così anche sul piano filosofico la resistenza all'ondata neo-liberista post-quarantottesca si sviluppa su basi hegeliane. In Germania, Lassalle osserva: «I diritti che il liberalismo vuole [...] non li vuole mai per l'individuo (in quanto tale), ma sempre per

³²⁸ Rinviamo ancora al § 118 A del corso di Heidelberg (tr. it. cit., p. 374).

l'individuo che si trovi in una situazione particolare, che paghi certe tasse, sia fornito di capitale ecc.»³²⁹. L'accusa che il discepolo di Hegel rivolge al liberalismo del suo tempo è di ignorare la categoria di individuo nella sua universalità. Per quanto riguarda l'Inghilterra, nel formulare la sua condanna di un rapporto sia pur consensuale di schiavitù o di semiservaggio, Green si appella alla insopprimibile dignità dell'«uomo»³³⁰ ovvero della «natura umana»³³¹. In un caso e nell'altro, a fondare la polemica anti-liberistica è il pathos delle categorie di universalità, di genere e di specie, quelle categorie che un ruolo centrale svolgono anche nell'appassionata difesa che i fratelli Spaventa sviluppano dell'*égalité*. In particolare, Bertrando fa un'osservazione che fa pensare a quella già vista in Lassalle: «La rivoluzione francese [...] non riconobbe altro fondamento che il diritto dell'uomo come uomo, come ragione, come pensiero, come spirito. Ma la determinazione di questo concetto, senza la quale il diritto individuale non è che un'astrazione, non fu un effetto immediato della Rivoluzione: essa fu il risultato della moderna speculazione filosofica e insieme della coscienza universale più sviluppata»³³². E cioè, non è possibile difendere realmente le ragioni dell'individuo in quanto tale, dell'uomo in quanto tale, senza far ricorso alla categoria di universalità, la quale è il risultato, al tempo stesso, del

³²⁹ Riportato in G.v. Uexküll, *Lassalle in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, cit., p. 28.

³³⁰ Th. H. Green, *Lecture on Liberal Legislation and Freedom of Contract*, cit., p. 373.

³³¹ Th. H. Green, *Lectures of the Principles of Political Obligation* (1879-1880), in Id., *Works*, cit., vol. II, p. 469.

³³² Articolo su «Il Progresso» del 5 novembre 1851, in B. Spaventa, *Lo Stato moderno*, cit., p. 70.

processo rivoluzionario francese e della riflessione teorica della filosofia classica tedesca.

Nel pronunciarsi a favore della nazionalizzazione delle ferrovie, Silvio fa notare «come i paesi nei quali le disgrazie sono minori, son quelli appunto ove si hanno ferrovie governative»³³³, e cioè propone il passaggio allo Stato di questo settore economico in nome anche del rispetto della vita di individui concreti. Si richiama anche a John Stuart Mill per giustificare «l'intervento dello Stato in questo ramo di pubblico servizio»³³⁴. Ma ciò non impedisce al propugnatore della nazionalizzazione delle ferrovie di essere subito annoverato dai suoi avversari tra i seguaci di teorie «statolatrici, socialiste e non liberali». A riferirlo è lo stesso Silvio Spaventa il quale, però, controbatte: «Lasciamo stare la statolatria e il socialismo, a questa stregua Frère-Orban sarebbe statolatria e il Gran Turco liberale, perché Frère-Orban ha propugnato ed esteso le ferrovie di Stato nel Belgio, e il Gran Turco le ha messe in mano di Società private»³³⁵.

In effetti, la categoria di «statalismo» o «statolatria» risulta ancora più ambigua di quelle precedentemente esaminate. Alle considerazioni già svolte (e che possono valere anche per l'analisi di questa ulteriore categoria), altre se ne possono aggiungere. Ben più dei suoi critici, Silvio Spaventa sviluppa un'analisi severa e spregiudicatamente realistica dello Stato esistente: in seguito al processo di concentrazione monopolistica, vediamo nei di-

³³³ S. Spaventa, *Lo Stato e le ferrovie*, cit., p. 74.

³³⁴ *Ivi*, p. 25.

³³⁵ S. Spaventa, *Le ferrovie e lo Stato. Discorsi e appunti inediti 1884-5*, a cura di C. Scarano, in S. Ricci e C. Scarano (a cura di), *Silvio Spaventa politico e statista dell'Italia unita nei documenti della Biblioteca Civica "A. Mai"*, Bergamo 1990 (Istituto Italiano per gli Studi Filosofici), pp. 596-7.

versi paesi capitalistici, «enti giganteschi» esercitare «un intollerabile potere» e tendere «a dominare le Legislature degli Stati rendendosi arbitri delle elezioni». È un processo che mette in discussione la stessa autonomia del potere giudiziario, data la «corruzione di magistrati e di uomini politici per conseguire concessioni o sovvenzioni»; in questa situazione, gli «astuti finanziari», i responsabili di «agiotaggio sfrenato» possono impunemente sviluppare le loro «frodi gigantesche [...] a danno di semplici»³³⁶. C'è almeno un contrappeso nella società civile a tale motruoso potere statale che, lungi dall'essere espressione dell'universalità della legge, sancisce e consacra le prevaricazioni del più forte? Nulla di tutto: il fatto è che le grandi società ferroviarie, e finanziarie in genere, «dispongono di quasi tutta la stampa che esse sovvenzionano e della quale comprano la parola, o il silenzio, ed esercitano sulle pubbliche Amministrazioni quella potente influenza che è propria di società dalle quali dipendono 40 e 50 mila persone»³³⁷. In virtù del peso esercitato dalla ricchezza e dal controllo che essa consente dei mezzi di informazione, non solo la magistratura, anche la pubblica amministrazione, ogni settore dell'apparato statale e governativo risulta del tutto privo di autonomia. Di fatto, sono i grandi gruppi capitalistici a «governare lo Stato» ed anzi ad asservirlo in modo completo³³⁸, sicché funziona nella realtà come un gigantesco e articolato meccanismo di oppressione e di arricchimento a vantaggio di pochi.

D'altro canto, già Hegel aveva messo in evidenza il peso crescente del «commercio del denaro» e delle

³³⁶ S. Spaventa, *Lo Stato e le ferrovie*, cit., p. 29 e p. 32.

³³⁷ *Ivi*, pp. 60-1.

³³⁸ *Ivi*, p. 43.

«banche» nella vita politica: sicché, «dato che gli Stati hanno bisogno di denaro per i loro interessi, essi sono dipendenti da questo traffico di danaro in sé indipendente»³³⁹. La rivendicazione allo Stato di compiti di intervento in campo economico-sociale in vista della realizzazione della comunità etica, non significa in alcun modo la trasfigurazione sacrale dello Stato di fatto esistente. Per il liberisti lo Stato dev'esser minimo nel senso che non deve intervenire nella sfera economica, ma invano si cercherebbe in essi una dissacrazione dell'autorità politica e statale esistente come quella che abbiamo visto in Hegel e, soprattutto, in Silvio Spaventa. In questo senso, a immergere in un'aura sacra lo Stato e l'autorità politica sono proprio i liberisti che rimuovono o si rifiutano di analizzare i rapporti concreti di dipendenza che sussistono tra Stato e autorità politica da una parte e grande ricchezza dall'altra.

Nel contestare tale rapporto di dipendenza, Hegel può lamentare l'assenza in Inghilterra di un «potere», di uno Stato realmente capace di tener testa all'«enorme ricchezza» dei privati³⁴⁰, ovvero a quella «classe» legata al vigente «sistema di proprietà» che di fatto ha saldamente «nelle mani» il potere politico e statale³⁴¹. Sulla scia del maestro, nel *Vormärz*, Rosenkranz esige un'organizzazione statale che ponga fine al «moderno feudalesimo dei padroni del capitale» (*moderner Feudalismus der Kapitalherren*)³⁴². In termini analoghi si

³³⁹ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, cit., vol. IV, pp. 520-1 (tr. it. cit., p. 293).

³⁴⁰ G. W. F. Hegel, *Über die englische Reformbill*, cit., p. 473 (tr. it. cit., p. 258).

³⁴¹ *Ivi*, p. 480 (tr. it. cit., p. 264).

³⁴² K. Rosenkranz, *Aphorismen zur Geschichte der modernen Ethik* (1847), in Id., *Neue Studien*, cit., vol. II, p. 152 sg.

esprime Silvio Spaventa il quale, ancora dopo il '48 e in clima di trionfante reazione neo-liberista, denuncia il «nuovo feudalesimo»³⁴³. Infine, Green osserva che a governare l'Inghilterra, a partire dalla morte di Guglielmo III d'Orange, è stata una «plutocrazia sotto forma feudale»³⁴⁴.

Da tale punto di vista, sono Hegel e la sua scuola ad esigere un rafforzamento dello Stato, chiamato a resistere alle prevaricazioni della grande ricchezza e a impegnarsi nella soluzione della questione sociale, in modo da potersi configurare e costruire come reale comunità dei *citoyens*. Ed è questo lo statalismo preso di mira dai liberisti, i quali però, denunciando come inammissibile l'intervento del potere politico nella sfera economica, riducono la questione sociale e la protesta dei miserabili ad un semplice problema d'ordine pubblico, che può essere adeguatamente affrontato solo da uno Stato forte e da uno Stato forte nel senso poliziesco e militare del termine. In tale prospettiva, l'azione e l'intervento della pubblica amministrazione, della magistratura, della polizia (o dell'esercito) riacquistano la parvenza dell'autonomia, motivati come sono dal puro intento di rispettare e far rispettare la legge e l'ordine pubblico. E così, i liberisti finiscono col reimmergere l'apparato statale e governativo nel suo complesso in quell'aura sacra che la cruda analisi degli «statalisti» minacciava di far dileguare.

³⁴³ S. Spaventa, *Lo Stato e le ferrovie*, cit., p. 30

³⁴⁴ Th. H. Green, *Four Lectures on the English Revolution*, in *Id., Works*, cit., vol. III, p. 364.

V.

STATO, GUERRA E RIVOLUZIONE

1. Hegelismo, edonismo e socialismo

Assente o irrilevante nei fratelli Spaventa, il fichtismo è ben presente, invece, in Mazzini. È vero, nel lamentare il fatto che nessuno osi contestare «l'autorità di Romagnosi», espressosi in modo sprezzante sulla hegeliana filosofia della storia (*supra*, cap. II, 5), il giovane Mazzini prende le difese di Hegel in nome della «teoria del progresso» messa «all'indice nei nostri atlanti letterari»³⁴⁵. Si tratta di un sistema che, se pur «erroneo nelle sue linee fondamentali», non può essere liquidato sbrigativamente: «La mente di Hegel, vasta e potente com'è, esige rispetto, e la sua filosofia storica, luminosa sempre e spesso vera e giovevole, merita esame profondo e severo»³⁴⁶. Alla filosofia hegeliana del progresso, negli anni che potremmo definire del *Vormärz* italiano, il giovane Mazzini non può non attribuire una funzione positiva, anche se già ora emergono im-

³⁴⁵ Lettera a Charles Didier (novembre 1832), in G. Mazzini, *Scritti editi ed inediti*, cit., vol. V, p. 196. Per ragioni di coerenza, riporto anche i testi francesi di Mazzini in traduzione italiana, avvalendomi quando è possibile, di quella contenuta nell'edizione qui utilizzata.

³⁴⁶ G. Mazzini, *Moto letterario in Italia* (1837), in Id., *Scritti editi e inediti*, cit., vol. VIII, p. 381, nota 1.

portanti riserve, il cui significato comincia a divenir chiaro in una lettera inviata al primo traduttore italiano, Gianbattista Passerini, della *Filosofia della storia*. Quest'ultimo, sulla scia di Cieszkowski (un «giovane» più fichtiano che hegeliano), critica Hegel per il fatto di «non aver tenuto alcun conto dell'avvenire» e del «progresso futuro» e di aver indicato, invece, «il compimento di tutto nella sua filosofia e nella monarchia prussiana». A tutto ciò viene contrapposta una diversa teoria del progresso che, respingendo ogni forma di «fatalismo storico», impedisca che la società «si materializzi troppo nei sentimenti di egoismo e di lucro» e sia in grado di «imprimere il carattere di religione e di dovere alla nostra condotta»³⁴⁷.

La contrapposizione all'oggettività del processo storico di un dovere morale inteso e sentito in termini fervidamente religiosi è certamente un motivo fichtiano. Per il Cieszkowski da cui prende esplicitamente le mosse il primo traduttore della hegeliana *Filosofia della storia*, all'età dell'«essere» (l'antichità) e all'età del «pensiero» (dal cristianesimo a Hegel) deve far seguito l'età del «volere»: in tale quadro, il nobile polacco procede ad una celebrazione del «volere» e dell'«azione», chiamati ad essere il «Signore» e la «pietra angolare» di tale nuova e decisiva epoca³⁴⁸. Non a caso Passerini è il traduttore anche dello *Stato commerciale chiuso* e, d'altro canto, di motivi chiaramente fichtiani si alimenta questa sua dichiarazione del 1830: «Noi non conoscia-

³⁴⁷ G. Passerini, Prefazione alla tr. it. di G. W. F. Hegel, *Filosofia della storia*, Capolago 1840, pp. V-XXXII (si vedano in particolare le pp. XX, XXVII e XXX-XXXII).

³⁴⁸ Cfr. H. Stuke, *Philosophie der Tat*, cit., p. 107.

mo noi stessi che nei nostri atti, uno spirito che non avesse agito non si conoscerebbe»³⁴⁹.

A Passerini invia una lettera Mazzini il quale, nel ringraziare del «volume hegeliano», scrive: «Ho letto subito la vostra prefazione; l'approvo in tutto; già sapete che appartengo alla stessa serie di idee»³⁵⁰. Indipendentemente anche da una conoscenza testuale, nel clima del Risorgimento italiano, il desiderio di azione, l'aspirazione a fuoriuscire dalla mera speculazione crea un clima favorevole per la diffusione di motivi che, direttamente o indirettamente rinviano a Fichte. Per Mazzini «la virtù è l'azione»³⁵¹, e il «ministero del Letterato» e la «missione speciale dell'arte [e della cultura in genere] è spronare gli uomini a tradurre il *pensiero* in *azione*», trasformando così il «contemplatore in apostolo»³⁵². Si comprende allora che in Mazzini Fichte assurga a modello del filosofo patriotticamente *engagé*, che non esita ad abbandonare i libri per andare a «schierarsi col fucile in spalla nelle fila dei volontari che accorrevano [...] a combattere le battaglie della patria»³⁵³. Certo, profondamente radicato in

³⁴⁹ Riportato da L. Aguzzi, *Riforma religiosa, hegelismo, comunismo e il problema del risorgimento in Italia nel pensiero e nell'opera di Giambattista Passerini (1793-1864)*, Brescia, 1985, p.331.

³⁵⁰ La lettera dell'8 luglio 1843 è ora in G. Mazzini, *Scritti editi e inediti*, cit. vol. XXIV, pp. 180-81.

³⁵¹ È una tesi cara anche a Gentile il quale, nel sottoscrivere pienamente la visione del «grande agitatore» per cui «il pensiero è vero pensiero [...] solo quando è azione» (G. Gentile, *I profeti del Risorgimento italiano*, Firenze, 1928, II ed., pp. 79, 13), rivela la forte presenza di motivi fichtiani, più che hegeliani, nel suo pathos della prassi: su ciò cfr. D. Losurdo, *Antonio Gramsci dal liberalismo al «comunismo critico»*, cit., pp. 101-09.

³⁵² G. Mazzini, *Note autobiografiche*, a cura di R. Pertici, Milano 1966, pp. 61 e 136-37

³⁵³ G. Mazzini, *Byron et Goethe (1840)*, in Id., *Scritti editi e inediti*, cit., vol. XXI, pp. 211-12.

tutta la tradizione rivoluzionaria, il pathos dell'*engagement* è ben presente anche nei fratelli Spaventa, solo che in loro il mutamento rivoluzionario non è la semplice realizzazione di ideali maturati nella singolarità della coscienza individuale, in una regione del dover essere incontaminata dallo sviluppo storico reale, ma rinvia in primo luogo a questo stesso sviluppo, al movimento profondo della realtà e dei bisogni sociali, sul quale poi s'innesta, ed è chiamato ad innestarsi, l'impegno soggettivo del singolo.

In termini analoghi a Fichte, Mazzini (giustamente da Gramsci paragonato all'autore dei *Discorsi alla nazione tedesca*³⁵⁴) non si stanca di ripetere che «la Vita è Missione; e quindi il Dovere è la legge suprema» e che «ogni altra definizione è falsa e travia chi l'accetta»³⁵⁵. Un tale pathos è agli antipodi della filosofia hegeliana. Questa, mentre da un lato stimola potentemente l'impegno politico proprio rifiutando la tesi dell'irrimediabile opacità del reale rispetto agli ideali e all'azione dell'uomo e condannando qualsiasi tentativo di evasione dall'oggettività della realtà e del processo storico, dall'altro lato contiene una critica distruttiva del moralismo magniloquente che, in contrapposizione ad un reale considerato refrattario all'ideale, gode se stesso come «un'eccellente essenza» e si riempie la bocca di «declamazioni», di «frasi eccellenti», di «essenze e fini ideali» le quali, però, «si accasciano come parole vuote che rendono elevato il cuore e vuota la ragione»³⁵⁶.

³⁵⁴ A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, ed. critica a cura di V. Geratana, Torino 1975, p. 1329.

³⁵⁵ G. Mazzini, *Note autobiografiche*, cit., pp. 295-6.

³⁵⁶ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807) in Id., *Werke in zwanzig Bänden*, cit., vol. III, pp. 289-290; tr. it., *Fenomenologia dello spirito*, a cura di E. De Negri, Firenze 1963, vol. I, p. 323.

L'antitesi tra queste due visioni del mondo non può non esplodere in modo acuto dopo il '48, allorché il fallimento della rivoluzione sembra confermare l'irrimediabile dualismo di soggetto e oggetto, di nobile idealità morale e di odiosa realtà. Ed ecco Mazzini esprimere tutto il suo disprezzo per una dottrina come quella hegeliana, nell'ambito della quale non sembra esserci posto alcuno per la santità della morale e del sacrificio. Non solo dev'essere ribadita tale santità, ma non si deve neppure dimenticare che «la Scienza non è né può esser mai criterio supremo di certezza [...] La Morale sola adempie a questa condizione»: «un solo criterio di certezza esiste per noi, la Morale». Presi di mira sono in particolare i fratelli Spaventa, come traspare dalla condanna di «una filosofia che oggi – tanto è l'amore di chi governa all'educazione della nascente Italia – s'insegna nell'Università di Napoli alla gioventù e istilla inavvertita l'adorazione alla Forza manifestata nei fatti compiuti»³⁵⁷. La santificazione del fatto compiuto è la parola d'ordine dei «materialisti»³⁵⁸. E il materialismo viene condannato, tenendo d'occhio anche il socialismo, inserito tra gli «adoratori ciechi del fatto»³⁵⁹.

³⁵⁷ G. Mazzini, *Il Cesarismo* (1865), in Id., *Scritti editi e inediti*, cit., vol. LXXXIII (Politica: 27), pp. 87-105 (si vedano in particolare le pp. 87-90).

³⁵⁸ G. Mazzini, *Questione morale* (1866), *ivi*, pp. 193-208.

³⁵⁹ G. Mazzini, *Note autobiografiche*, cit., p. 328 ss. Per la loro presunta adorazione del «fatto» i socialisti vengono considerati responsabili della passività delle masse popolari dinanzi al colpo di Stato di Luigi Bonaparte: cfr. F. Della Peruta, *I democratici e la rivoluzione italiana*, Milano 1958, p. 255 ss.; cfr. anche G. Vacca, *Politica e filosofia in Bertrando Spaventa*, Bari 1967, pp. 50-51, nota 17 e A. T. Ossani, *Letteratura e politica in Giuseppe Mazzini*, Urbino 1973, pp. 25-27, nota 36.

In tal modo, Mazzini finisce col riprendere un motivo largamente diffuso nella cultura europea del tempo. Abbiamo visto lo *Staatslexikon* mettere sul conto della famigerata proposizione contenuta nella *Prefazione alla Filosofia del diritto* il favoreggiamento dei «cosiddetti interessi materiali» (*supra*, cap. II, 2). L'unità di razionale e reale non solo legittima il moderno, ma lo legittima anche nei terribili germi di futuro che esso sembra contenere; essa rischia di giustificare quello che lo *Staatslexikon*, sulla scorta di Schelling, denuncia come il «goffo scandalo del saint-simonismo», cioè di un movimento da condannare come gravemente materialistico e socialmente eversivo³⁶⁰. Nella sua requisitoria contro la filosofia hegeliana, Schopenhauer, a sua volta, la condanna in quanto estranea e ostile a ogni «slancio per qualcosa di nobile» e sinonimo, invece, di «piatto realismo», di attaccamento agli «interessi materiali», di «eudaimonismo», di edonismo («*Gaudeamus igitur!*») e, in ultima analisi, di «comunismo»³⁶¹.

Dopo aver istituito uno stretto rapporto tra socialismo e appello alle «passioni dell'uomo», Tocqueville procede anche lui ad una dura requisitoria nei confronti della filosofia di Hegel, condannata per aver «dato origine a tutte le scuole anticristiane e antispiritualiste che hanno cercato di pervertire la Germania e infine alle scuole socialiste che tanto hanno favorito la confusione del 1848», o definita, ancora più sbrigativamente, «sensualistica e socialista»³⁶².

³⁶⁰ F. W. J. Schelling, *Vorrede zu einer politischen Schrift des Herrn Victor Cousin* (1834), in *Sämmtliche Werke*, cit., vol. X, p. 223.

³⁶¹ Cfr. D. Losurdo, *Hegel e la libertà dei moderni*, cit., cap. XI, 5.

³⁶² Lettera a F. de Corcelle del 22 luglio 1854 in Id., *Oeuvres complètes*, cit., vol. XV, 2, pp. 107-8.

Per quanto riguarda l'Italia, già verso la fine del 1845, Cavour osserva che è principalmente dalla «dotta Germania» che proviene il socialismo. È vero, non vengono fatti nomi; e tuttavia, la messa in stato d'accusa in primo luogo del «sistema metafisico dell'identità assoluta», caratterizzato dal «fatalismo», dalla confusione «tra il fatto e il diritto», e quindi dalla tendenza a «giustificare tutto ciò che accade», non può non far pensare a Hegel. E, in effetti, il liberale e statista piemontese così prosegue: se «tutto ciò che accade è ciò che doveva accadere e se la vera saggezza spiega tutto e domina tutto» e procede a «tutto assolvere e tutto giustificare», non c'è spazio per condannare sul piano morale neppure il comunismo, che anzi ritiene di avere dalla sua parte il fato, la necessità storica. Ecco «perché vediamo oggi uscire tanti comunisti dalle università tedesche, dove si professa questa pericolosa filosofia»³⁶³.

Qualche anno dopo, a mettere esplicitamente Hegel in stato d'accusa per le possibili implicazioni ever-sive sul piano politico e sociale del suo sistema filosofico, è Mamiani, le cui argomentazioni vengono da Bertrando Spaventa così sintetizzate: «L'etica hegeliana è immorale, perché nega il principio morale assoluto e afferma in luogo di quello l'utilità o la volontà del maggior numero degli uomini». Ed è sempre Bertrando a far notare che si tratta di argomenti già utilizzati da Rosmini e, in parte, anche da Gioberti³⁶⁴. Può sembrare singolare l'accostamento tra hegelismo, utilitarismo (o edonismo) e socialismo, ma esso non manca di una

³⁶³ C. de Cavour, *Des idées communistes et des moyens d'en combattre le développement* (1845), in G. Manacorda (a cura di), *Il socialismo nella storia d'Italia*, Bari 1970, vol. I, pp. 12-3.

³⁶⁴ B. Spaventa, *Principi di etica*, cit., p. 613.

sua logica. Una volta assimilato il socialismo al «sensualismo», come fa Tocqueville, ovvero all'«epicureismo», alla ricerca del «maggior godimento possibile», alla «sopravalutazione dei beni materiali» e al «materialismo più avido», come fanno in Germania i nazional-liberali Zeller e Treitschke ³⁶⁵, non può non essere guardata come favoreggiatrice di tutto ciò una filosofia come quella hegeliana. Questa, indicando nel reale e nello Stato il luogo della razionalità, rende impossibile ogni evasione intimistica e ogni fuga dal mondano e dal politico e apre quindi le porte ad una concezione, dal punto di vista dei suoi critici, grossolanamente edonistica, che risulta incapace di far da argine alle rivendicazioni sociali di una massa di diseredati. Ma è proprio a tale salvezza ultraterrena che l'ideologia dominante del tempo rinvia in polemica contro «la terrena e carnale felicità» che, secondo Rosmini, è il fine illusorio di tutte le tendenze socialiste e comuniste ³⁶⁶.

I motivi ideologici qui esaminati hanno dietro di sé una storia che rinvia ancora una volta alla cultura della Restaurazione e della tradizione reazionaria. In polemica contro tale tradizione, un esponente della «Giovane Germania», Alexander Jung, celebra la filosofia hegeliana per il fatto che grazie ad essa, e grazie in particolare alla tesi da essa formulata della razionalità del reale, «l'aldilà finora irraggiungibile per lo spirito, mediante un viaggio prolungato e approdo finale, diventa *aldiqua*, totale *presenzialità*». Ora lo sguardo dell'uomo dev'essere rivolto al mondano e allo storico: «Alla distanza nulla indebolisce di più che la semplice scon-

³⁶⁵ Cfr. D. Losurdo, *Tra Hegel e Bismarck*, cit., pp. 255-8.

³⁶⁶ A. Rosmini, *Il Comunismo e il Socialismo* (1849), in *Id.*, *Opuscoli politici*, cit., p. 100.

tentezza con la terra, col tempo, la cosiddetta attesa del futuro, dell'eternità che deve sopraggiungere senza alcun intervento da parte nostra»³⁶⁷. Sia pur da posizioni ideologicamente e politicamente contrapposte, una lettura convergente sviluppa Stahl, per il quale il torto di Hegel è di aver indicato la «soluzione delle contraddizioni», la «redenzione» a cui tutti aspirano, non più nell'«aldilà» bensì nell'«aldiqua», nel «presente», tentando così di privare l'uomo della «prospettiva della futura salvezza»³⁶⁸.

Ma ogni filosofia che stimoli l'attenzione per il presente viene sospettata, soprattutto dopo il '48, di favorire le tendenze socialiste e comuniste, seminando lo scontento tra i ceti sociali più poveri, i quali sono portati a considerare sempre più intollerabile la loro situazione man mano che, distogliendo lo sguardo dal futuro ultraterreno e dall'aldilà, lo rivolgono al presente, al mondano e al politico. In questi anni, la lotta contro l'utilitarismo o l'edonismo in qualsiasi sua forma è una parola d'ordine centrale della conservazione sociale. Già dopo le giornate di giugno a Parigi, nel sottolineare che la «beneficenza» è una questione attinente meramente alla sfera extra-statale, che rinvia alla generosità dei privati e soprattutto alla «cattolica carità», Rosmini osserva:

«Noi abbiamo trattato la questione della beneficenza governativa sotto l'aspetto del diritto, perchè noi crediamo che ogni questione debba esser trattata prima di tutto sotto questo aspetto: crediamo che la politica moderna si

³⁶⁷ A. Jung, *Vorlesungen über die moderne Literatur*, Danzig 1842, p. 26 e p. 50.

³⁶⁸ F. J. Stahl, *Die Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht*, Heidelberg 1830, ora in G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, cit., vol. I, pp. 576-7.

sia traviata appunto per questo, che invece di stabilire la soluzione dei grandi problemi sociali sul terreno della giustizia, si volse unicamente alle considerazioni di utilità. La storia delle opinioni spiega questo fatto. Le dottrine sensistiche prevalsero, e queste produssero l'utilitarismo [...] Si disse: è cosa generosa ed onorifica ad un Governo sovvenire agl'indigenti: dunque si faccia. Ma non si domandò, non si dubitò tampoco, se il Governo avesse il diritto di farlo. Da questo primo errore ne vennero sciagure, perchè gli errori del Governo si traducono sempre in sciagure nella società»³⁶⁹.

Non bisogna invece confondere due «questioni distinte. È lecita o illecita questa cosa? È utile o dannosa?». Se «il giudice della prima» è la Chiesa cattolica, alla seconda sono chiamati a dare una risposta i privati. Ma una filosofia come quella hegeliana, che conferisce «allo Stato onori divini», comporta il privilegiamento dell'«utile» rispetto all'«onestà»: in questo senso la «statolatria» tende a saldarsi con l'«abietto utilitarismo»³⁷⁰.

Richiamandosi esplicitamente a Rosmini, anche Manzoni traccia una linea di continuità tra utilitarismo e socialismo (e interventismo statale): una volta che la norma morale sia stata privata della sua autonomia e assolutezza, e una volta che sia stata negata la trascendenza e la vita ultraterrena, ecco che la miseria in questo mondo viene sentita come qualcosa di intollerabile e, liberi ormai da ogni impaccio morale o religioso, si pretende di affidare «all'istituzioni» piuttosto che «agl'individui» «la grande impresa» di provvedere all'utilità

³⁶⁹ Sul «Risorgimento» del 20 luglio 1848, ora in A. Rosmini, *Progetti di Costituzione. Saggi editi ed inediti sullo Stato* (Opere edite e inedite, cit., vol. XXIV), p. 268.

³⁷⁰ A. Rosmini, *Le Principali Questioni politico-religiose della giornata brevemente risolte*, cit., pp. 130-1 e p. 135.

del più gran numero e alla felicità degli strati più poveri della popolazione³⁷¹. Assai vago è in Manzoni il riferimento a Hegel (più preciso è quello a Bentham, che però è un liberista). È un fatto, comunque, che anche il grande scrittore partecipa del clima ideologico generale di reazione e di lotta contro una filosofia che sembra favorire i disegni più radicali di sovvertimento dell'ordinamento sociale esistente. Del resto, quando Manzoni scrive che la parola d'ordine dell'utilitarismo è «Sarete come Dei», rinvia certo alla Genesi³⁷², ma sembra al tempo stesso riecheggiare il titolo di un romanzo pubblicato anonimo in Germania, *Eritis sicut Deus*, che provoca – come sottolinea l'autrice nella prefazione alla seconda edizione – «una montagna di recensioni» e che riscuote enorme successo proprio denunciando il prometeismo della filosofia hegeliana, che ha ormai travalicato l'ambito accademico e costituisce una minaccia per la società nel suo complesso³⁷³.

2. Gentile, Silvio Spaventa e l'adesione al fascismo

Il quadro storico fin qui delineato dovrebbe già aver fatto giustizia del luogo comune che pretende di tracciare una linea di continuità dall'hegelismo napoletano al fascismo e che risale, per la verità, già a Gentile. Quest'ultimo, parlando con un amico nel 1923, dichia-

³⁷¹ A. Manzoni, *Osservazioni sulla morale cattolica* (1855), in Id., *Tutte le opere*, cit., vol. III, p. 249; per il riferimento a Hegel e allo sviluppo dell'idealismo tedesco, cfr. *Dell'invenzione*, cit. p. 734.

³⁷² A. Manzoni, *Osservazioni sulla morale cattolica* (1855), in Id., *Tutte le opere*, cit., vol. III, pp. 243-4.

³⁷³ *Eritis sicut Deus. Ein anonymes Roman* (l'autrice è Wilhelmine Canz) Hamburg 1855 (II ed.), p. V.

ra che bisogna scegliere tra «due liberalismi» assai diversi, rifiutando senza esitazioni il «liberalismo democratico dei liberali d'oggi contro i quali Silvio Spaventa direbbe che hanno smarrito il senso dello Stato [...] Chi sdegna l'equivoco, farà bene perciò a dirsi fascista: che è per me come dirsi liberale». Il 31 maggio 1923, il filosofo scrive a Mussolini per annunciare formalmente l'adesione al partito fascista espressa da un «liberale per profonda e salda convinzione». La lettera si conclude con un'affermazione perentoria: «Un liberale autentico che sdegni gli equivoci e ami stare al suo posto, deve schierarsi al fianco di Lei»³⁷⁴.

Tali prese di posizione vengono in genere lette come la conferma del luogo comune in questione (si sorvola invece sul nesso che esse istituiscono tra liberalismo e fascismo). Ma Gentile si richiama anche, e in modo ben più insistente, anzi decisamente ossessivo, a Mazzini, la cui «Giovane Italia» già nel *Manifesto degli intellettuali italiani fascisti* viene collocata su una linea di continuità rispetto alle squadacce fasciste³⁷⁵! Il «profeta del nostro Risorgimento» viene considerato, «per molteplici aspetti della sua dottrina, maestro dell'odierno fascismo»³⁷⁶. Il meno che si possa dire è che questa ed altre consimili rivendicazioni di eredità vanno sottoposte ad attenta verifica. In particolare, per quanto riguarda il punto qui più propriamente in questione, sono chiare le differenze di fondo

³⁷⁴ Dichiarazione e lettera riportate in J. Jacobelli, *Croce-Gentile. Dal sodalizio al dramma*, Milano 1989, pp. 140-1.

³⁷⁵ G. Gentile, *Manifesto degli intellettuali italiani fascisti agli intellettuali di tutte le nazioni* (1925), in Id., *Politica e cultura*, a cura di H. A. Cavallera, vol. II (*Opere*: vol. XLVI), Firenze 1991, p. 7.

³⁷⁶ G. Gentile, *Il fascismo e la Sicilia* (1924), in Id., *Politica e cultura*, cit., vol. I (*Opere*: vol. XLV), Firenze 1990, p. 40.

che, anche in tema di Stato, sussistono tra i fratelli Spaventa da una parte e Gentile dall'altra. Presso quest'ultimo non sembra esserci posto per la teorizzazione dei diritti inalienabili dell'uomo in quanto tale: nel 1925, nega esplicitamente che la libertà possa essere considerata un «diritto» e, con ancora maggior forza, nega che essa possa essere identificata con l'«eguaglianza»: è invece da intendere come «privilegio e gerarchia di valori»³⁷⁷. Netta e evidente risulta l'antitesi rispetto a Silvio e Bertrando, presso i quali il tema dei diritti inalienabili dell'uomo in quanto tale e la celebrazione dell'*égalité* svolgono un ruolo fondamentale, come dimostra, fra l'altro, la simpatia con cui continuano a guardare al paese protagonista prima della Grande Rivoluzione e poi della rivoluzione del '48.

La teorizzazione presente in Hegel, e in qualche modo anche nei fratelli Spaventa, di «diritti materiali» e «positivi», risulta ancora più estranea a Gentile che prende duramente posizione, nel 1919, contro quello che definisce il «governo paterno» attento esclusivamente, o in primo luogo, ai «diritti», ai «bisogni» dei cittadini e ai «diritti sacri del lavoro» e quindi tutto impegnato a inseguire «praticità e utilitarismo e insomma comodità di vita e ventre pieno»³⁷⁸. Si rifletta sul fatto che i diritti materiali vengono qui considerati sinonimo di «governo paterno», esattamente come in Tocqueville o nei liberal-nazionali tedeschi, i quali denunciano nello Stato «previdenziale» caro a giacobini

³⁷⁷ *Ivi*, p. 46.

³⁷⁸ G. Gentile, *La crisi morale* (15 ottobre 1919), in *Id.*, *Dopo la vittoria*, a cura di H. A. Cavallera (*Opere*, vol. XLIV), Firenze 1989 (II ed.), pp. 54-5.

e socialisti il continuatore e l'erede dello Stato di antico regime.

Anche la polemica contro la «concezione utilitaria, materialistica, e quindi egoistica della vita», propria del marxismo e del socialismo³⁷⁹, alla quale Gentile contrappone il fascismo, anche tale polemica fa pensare alle analoghe accuse di «sensualismo», «epicureismo» o «materialismo avido» rivolte fra gli altri da Tocqueville, Zeller e Treitschke al socialismo e al movimento per la democrazia sociale. Se la denuncia gentiliana del «liberalismo democratico» si nutre chiaramente di motivi presenti nel filone del liberalismo post-quarantottesco, il pensiero dei fratelli Spaventa si caratterizza proprio per la resistenza nei confronti della reazione o delle tendenze neo-liberiste che trionfano in tutta Europa dopo il '48. Del resto, Silvio fa esplicito riferimento alla rivendicazione plebea del «godimento». L'edonismo di massa, motivo di scandalo prima per Tocqueville, Zeller e Treitschke e poi per lo stesso Gentile, viene in qualche modo tranquillamente teorizzato dal discepolo napoletano di Hegel. Lo Stato etico è quello che realizza la civiltà e c'è civiltà non là «dove solamente pochi sanno e godono», ma dove «sanno e godono il maggior numero» (*supra*, cap. III, 4).

Gentile non si stanca, invece, di insistere sul «sacrificio» e su una visione della vita intesa non «come campo di diritti da rivendicare», ma «come palestra di doveri da compiere»³⁸⁰. È un tema che ritorna in modo ossessivo: «La vita è fatica, è sforzo, è sacrificio, è duro lavoro; una vita in cui sappiamo bene che non c'è da

³⁷⁹ G. Gentile, *Il fascismo e la Sicilia*, cit., p. 40.

³⁸⁰ *Ibidem*.

divertirsi, non si ha il tempo di divertirsi»; «la vita non è piacere, ma dovere»³⁸¹. Ben si comprende allora il richiamo a Mazzini, celebrato come l'apostolo della lotta contro il «materialismo»³⁸², quel materialismo da lui combattuto – si badi bene – con lo sguardo rivolto anche ad Hegel e all'hegelismo napoletano. Certo, ora il tema del dovere e del sacrificio è chiamato ad assolvere una funzione politica e ideologica nuova: Gentile se ne serve non solo per sviluppare la polemica contro il «socialismo internazionalista dei senza patria e senza doveri»³⁸³, ma anche per celebrare la comunità corale della nazione tenuta a battesimo dall'enorme sacrificio consumato nella guerra e che il fascismo avrebbe il merito di salvaguardare e rafforzare ulteriormente in vista anche delle ulteriori dure prove che possono attendere la nazione.

D'altro canto, vediamo quali sono le posizioni di politica economica espresse dal fascismo nel momento in cui Gentile aderisce ad esso. Nel suo discorso d'investitura come capo di governo, Mussolini (che già l'anno prima si è pronunciato sì per il «rafforzamento dello Stato» in quanto apparato di polizia e di repressione, ma anche, al tempo stesso, per la «graduale smobilitazione dello Stato economico» e il ritorno allo «Stato manchesteriano») illustra un programma di smantellamento dell'intervento statale in economia, di abolizione del Ministero del Lavoro, di riduzione della tassazione diretta e aggravio di quella indiretta: «tutto ciò» – commenta compiaciuto Luigi Einaudi sul «Cor-

³⁸¹ G. Gentile, *Che cosa è il fascismo*, in Id., *Politica e cultura*, cit., vol. I, p. 31 e p. 36

³⁸² *Ivi*, p. 22.

³⁸³ *Ivi*, p. 35.

riere della Sera» – «è liberalismo classico»³⁸⁴. E Maffeo Pantaleoni: «Non ricordo alla camera italiana, da venti anni a questa parte, discorso più radicalmente antisocialista e antidemagogico, più manchesteriano, di quello che Mussolini tenne il 21 giugno»³⁸⁵. In quel momento, l'Italia sembra «tornare nel paradiso dell'economia classica»; ministro delle finanze del nuovo governo è De Stefani, «un rigido individualista del *laissez-faire*»³⁸⁶.

Non bisogna dimenticare che Mussolini è un estimatore di Pareto, il fervente liberista che, nel procedere alla sua requisitoria contro il «mito» dello Stato, si richiama ripetutamente ad un classico della tradizione liberale anglosassone qual'è Herbert Spencer³⁸⁷. Incondizionato è poi l'ammirazione dal duce del fascismo nutrita per Le Bon³⁸⁸, implacabile accusatore del socialismo e della sua pretesa di «regolare le condizioni dell'impiego e del salario» (con la conseguente violazione delle «leggi economiche» del libero mercato) e fustigatore della superstiziosa «idea che le istituzioni possano rimediare ai difetti della società, che il progresso dei popoli dipenda dal perfezionarsi delle costituzioni e dei governi»³⁸⁹. Nell'esprimersi sprezzantemente (alla maniera quasi di Tocqueville) a proposito della «fiducia

³⁸⁴ Cfr. L. Salvatorelli-G. Mira, *Storia d'Italia nel periodo fascista* (1964), Milano 1972 (III ed.), vol. I, p. 249; R. De Felice, *Mussolini*, Torino 1966 ss., vol. I, 1, p. 62 e p. 127.

³⁸⁵ Cfr. R. De Felice, *Mussolini*, cit., vol. II, 1, p. 127 n.

³⁸⁶ Cfr. A. Cobban, *Dictatorship. Its History and Theory* (1939), New York 1971, p. 129.

³⁸⁷ Si veda in particolare V. Pareto, *L'éclipse de la liberté* (8 giugno 1903), in Id. *Mythes et idéologies*, Genève 1966, pp. 224-5.

³⁸⁸ Cfr. R. De Felice, *Mussolini*, cit., vol. II, p. 2, p. 298.

³⁸⁹ G. Le Bon, *Psychologie des foules* (1895); tr. it. *Psicologia delle folle*, Milano 1980, p. 34 e pp. 117-8.

superstiziosa nello Stato provvidenziale», Le Bon si richiama ripetutamente anche lui a autori classici della tradizione liberale anglosassone, come Spencer, Macaulay ecc.³⁹⁰.

Una cosa è comunque chiara: allorché Gentile aderisce al fascismo, questo persegue una politica neo-liberista che non viene in alcun modo avvertita in contraddizione con la teoria dello «Stato etico» da parte del filosofo, agli occhi del quale il fascismo rappresenta una salutare reazione contro il «liberalismo democratico» e la promessa dell'auspicata depurazione del liberalismo autentico dalle successive scorie democratiche e sociali.

È anche significativo in che modo il filosofo giustifica, sempre in questo stesso periodo di tempo, le misure liberticide del fascismo: «Tutte le libertà costituzionali negli Stati più liberali sono state sospese, quando particolari ragioni ne abbiano dimostrato la necessità e tutti i teorici e difensori del liberalismo hanno sempre riconosciuto la legittimità di simili sospensioni»³⁹¹. A cavallo della marcia su Roma, l'atteggiamento assunto da Gentile fa pensare al sostegno offerto dal liberale Sieyès e, almeno inizialmente, anche da Constant e Madame de Staël, al colpo di Stato, in funzione in primo luogo anti-giacobina e antibabuvista, di Napoleone Bonaparte³⁹². La *Proclamation du général en chef Bonaparte*, che annuncia l'avvento del nuovo regime, dichiara di voler procedere

³⁹⁰ *Ivi*, p. 125, p. 122 e p. 119.

³⁹¹ G. Gentile, *Manifesto degli intellettuali italiani fascisti agli intellettuali di tutte le nazioni*, cit., p. 11.

³⁹² Cfr. H. Guillemin, *Benjamin Constant muscadin 1795-1799*, Paris 1958, pp. 275-9.

alla «dispersione dei faziosi» per assicurare il trionfo delle *idées conservatrices, tutélaires, libérales*. In un caso e nell'altro, i liberali che si schierano a favore del nuovo potere sono sì teorici dello Stato forte che però è, al tempo stesso, sul piano sociale, uno Stato minimo.

Certo, la giustificazione del colpo di Stato fascista cade in crisi, o diviene sempre meno persuasiva, man mano che il regime si rivela incapace di superare lo stato d'eccezione invocato da Gentile. D'altro canto, soprattutto dopo la grande crisi del 1929, le professioni di fede liberista diventano alquanto problematiche (ma ciò non vale solo per l'Italia). Questa nuova situazione influisce, naturalmente, sullo sviluppo ideologico sia del regime che del filosofo. Ora la retorica già vista del sacrificio e dei «doveri comuni in un sociale organismo a cui tutta la nostra persona è avvinta e a cui son pure legate tutte le nostre fortune, e per la cui salvezza ci conviene pertanto fare ogni sforzo ed esporre persino la vita»³⁹³, ora tale retorica diviene ossessiva e si carica ulteriormente di attualità, in un momento in cui l'infuriare della crisi e il profilarsi di un nuovo gigantesco conflitto mondiale rendono più che mai intollerabile qualsiasi visione «utilitaristica» o «materialistica» della vita. La celebrazione della comunità corale della nazione, propria anche dell'Italia liberale al momento dell'intervento in guerra e per tutta la durata del conflitto, viene ereditata dal fascismo, «figlio della guerra»³⁹⁴ e di cui, non a caso, diviene ideologo Gentile, liberale

³⁹³ G. Gentile, *Che cosa è il fascismo*, cit., p. 16.

³⁹⁴ G. Gentile, *Il fascismo e la Sicilia*, cit., p. 50.

convinto ma entusiasta interventista e celebratore della guerra come «atto assoluto» nel quale «si adempie la nostra vita»³⁹⁵.

Lo Stato etico non è, come in Bertrando e Silvio Spaventa, lo Stato che realizza il godimento da parte di tutti i *citoyens* sia del «diritto negativo» che del «diritto positivo» (teorizzati da Hegel), ma è – Gentile lo dichiara esplicitamente – «la santità della Patria che comanda, con ordine che non si può discutere, di essere servita senza esitazioni, senza eccezioni, fino alla morte»³⁹⁶. E dunque, la celebrazione gentiliana dello Stato etico è l'analogo di quella che in Germania è la celebrazione del *Volk* o della visione *völkisch* della politica e della vita³⁹⁷. In tale prospettiva, il socialismo è un nemico per il fatto di essere sì, come sappiamo, «senza patria e senza doveri», ma anche «esasperatore del sentimento del diritto e quindi dell'individualità»³⁹⁸. Ancora in pieno regime fascista, Gentile accusa lo statalismo socialista di essere «divoratore di ogni forma più legittima e storicamente giustificata di affermazione dell'individuo»³⁹⁹. Un motivo ideologico che, piuttosto che rinviare alle posizioni di Silvio, sembra riecheggiare gli analoghi ideologemi contro di lui lanciati da parte liberale e liberista in occasione del dibattito sulle ferrovie.

³⁹⁵ G. Gentile, *La filosofia della guerra* (1914), in Id., *Guerra e fede*, a cura di H. A. Cavallera (*Opere*, vol. XLIII), Firenze 1989 (III ed.), pp. 13-14.

³⁹⁶ G. Gentile, *Che cosa è il fascismo*, cit., p. 33.

³⁹⁷ Cfr. D. Losurdo, *Hegel e la Germania*, cit., cap. XIV, 20.

³⁹⁸ G. Gentile, *Che cosa è il fascismo*, cit., p. 35.

³⁹⁹ G. Gentile, *Discorsi di religione*, cit., p. 310.

3. Tra Labriola e Gentile: Croce e i fratelli Spaventa

Può essere interessante vedere in che modo il giudizio di Croce sui fratelli Spaventa sia stato influenzato dal tentativo di Gentile di istituire una linea di continuità tra Silvio e il fascismo all'insegna dello Stato etico. Nel corso della prima guerra mondiale, prendendo decisamente posizione contro i germanofobi che leggono la storia della fortuna e della diffusione di Hegel nel nostro paese come un capitolo dei ripetuti tentativi d'invasione di una Germania massicciamente e perennemente espansionistica e reazionaria, Croce fa notare l'importante ruolo progressivo e liberale svolto dai fratelli Spaventa nel corso del Risorgimento (*infra*, cap. VI, 3). D'altro canto, sempre in quegli anni, il filosofo napoletano sottolinea il legame che sussiste tra pathos dello Stato e polemica risorgimentale (e già hegeliana) contro la denigrazione clericale e reazionaria del mondano e del politico:

«A coloro che assegnavano allo Stato la cura del corpo e alla Chiesa quella dell'anima, allo Stato la potenza materiale e il braccio secolare, alla Chiesa i compiti della moralità e della cultura, o, peggio ancora, che consideravano lo Stato come una forza brutale, peccaminosa e spesso malvagia, che la Chiesa doveva raffrenare, ribenedire e indirizzare, conveniva rispondere che lo Stato è la vera Chiesa, che esso ha cura di anime e non di soli corpi, che esercita per suo conto gli uffici della moralità e della cultura, e non li delega ad altri o non ne accetta da altri il beneficio. Non è meraviglia che questa concezione etica dello Stato si presenti in modo cospicuo in quella delle filosofie moderne, che per prima intese sul serio a togliere il *hiatus* tra cielo e terra e a tradurre i valori trascendenti in immanenti, la filosofia hegeliana, dalla quale passò alla scienza e alla pubblicistica politica germanica e di altri paesi»⁴⁰⁰.

⁴⁰⁰ B. Croce, *Frammenti di etica* (1922), in Id., *Etica e politica* (1930), Bari 1967 (I ed. economica), pp. 146-7

Il consolidamento del regime fascista sembra rendere più riservato il giudizio di Croce sui fratelli Spaventa, a giudicare almeno dall'osservazione contenuta nella *Storia d'Italia* secondo cui Silvio avrebbe accolto «la teoria germanica dello Stato etico, riflesso in forma filosofica delle concezioni arcaiche della Prussia»⁴⁰¹. Sono gli anni in cui Gentile, non solo motiva la sua adesione al fascismo richiamandosi per l'appunto all'insegnamento di Silvio Spaventa, ma comincia anche a contrapporre il «pensiero italiano» e «tedesco» al liberalismo «all'inglese» ignaro del valore e del ruolo dello Stato⁴⁰².

Poco dopo lo scoppio del secondo conflitto mondiale, Croce mette l'avvento del totalitarismo sul conto dei «concetti dell'idealismo tedesco e della sua statolatria», concetti che in Italia si fanno sentire nella «nuova filosofia» risorgimentale⁴⁰³. Il riferimento è chiaramente ai fratelli Spaventa, non più guardati con quella simpatia che caratterizzano le prese di posizione polemica, nel corso della prima guerra mondiale, contro i germanofobi che pretendevano di espellerli filosoficamente dal nostro paese. Infine, nel 1947, Croce traccia questo bilancio: «Individui e popoli [...] hanno concepito come assoluti i comandi, quali che siano, dello Stato; e di questo smarrimento gli effetti orrendi sono alla vista di tutti». Dopo aver analizzato e diagnosticato il nazismo in termini soprattutto di malattia statalistica, Croce fa

⁴⁰¹ B. Croce, *Storia d'Italia dal 1871 al 1915* (1927), Bari 1967 (I ed. economica), p. 68

⁴⁰² G. Gentile, *Il fascismo e la Sicilia*, cit., p. 46.

⁴⁰³ B. Croce, *Principio, ideale, teoria a proposito della teoria filosofica della libertà* (1939), in Id., *Il carattere della filosofia moderna*, Bari 1963 (III ed.), p. 120.

risalire «la santificazione e deificazione dello Stato» in primo luogo alla «filosofia e pubblicistica tedesca»⁴⁰⁴. Si direbbe dunque che una sia pur vaga linea di continuità venga istituita da Hegel a Hitler; e la cosa è singolare per il fatto che, per quanto riguarda l'Italia, il filosofo napoletano è il più deciso avversario della tesi che vede il fascismo come conclusione e sbocco di un lungo processo storico. È vero che nel mettere sotto accusa la «statolatria» hegeliana, Croce ha probabilmente presente l'uso che Gentile aveva fatto di questa «statolatria» come strumento di giustificazione ideologica della dittatura mussoliniana; ma allora, la tesi della continuità dovrebbe esser fatta valere per l'Italia più che per la Germania, tanto più che è lo stesso Croce a sottolineare la presenza della statolatria nella filosofia risorgimentale.

È però da notare che, nel testo sopra citato, statalismo e statolatria vengono messi in stato d'accusa con uno sguardo rivolto anche al comunismo. Non a caso di Marx si afferma che aveva «lo statalismo nelle ossa»⁴⁰⁵. Un anno prima, nel 1946, Croce aveva scritto: «A questo ideale di morte, che ora si chiama "totalitarismo", "partito unico" e "obbedienza al partito", dié avviamento e sostegno teorico l'esaltazione dello Stato che fu della filosofia hegeliana e della pubblicistica tedesca»⁴⁰⁶. Dunque, da Hegel a Stalin più ancora che da Hegel a Hitler.

⁴⁰⁴ B. Croce, *L'amore verso la patria e i doveri verso lo Stato* (1947), in Id., *Filosofia e storiografia*, Bari 1969 (II ed.), p. 244 e p. 240.

⁴⁰⁵ *Ivi*, p. 241.

⁴⁰⁶ B. Croce, *L'Anticristo che è in noi* (1946), in Id., *Filosofia e storiografia*, cit., p. 317.

Nel formulare un giudizio critico sui fratelli Spaventa, Croce avverte il bisogno di prendere le distanze a destra da Gentile e a sinistra dalla tradizione culturale e politica che prende le mosse da Labriola, di cui, negli anni lontani della gioventù, il filosofo napoletano era stato discepolo e, in qualche misura, seguace.

4. Spaventa, Labriola, Gramsci (e Hegel)

Nel tessere l'elogio di Silvio Spaventa (ma anche di Bertrando), «rivoluzionario» e cultore «squisito» della «dialettica», nonostante il suo approdo «monarchico», Labriola bolla lo spettacolo «tragicomico» della imbalsamatrice retorica degli «elogiatori» ufficiali e indegni⁴⁰⁷. Si direbbe che Labriola voglia rivendicare per sé e per il movimento operaio tale eredità. Non a caso, le due lettere sopra citate sono indirizzate ad Engels, e di Engels l'interlocutore italiano ben conosce la tesi secondo cui «il movimento operaio tedesco è l'erede della filosofia classica tedesca»⁴⁰⁸: vi fa riferimento esplicito in più occasioni, sempre nella corrispondenza con l'autore del *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*⁴⁰⁹. E sempre scrivendo a colui che era stato il collaboratore di Marx, Labriola riferisce di essersi «convertito lenta-

⁴⁰⁷ Lettere a Engels dell'1 luglio 1893 e del 14 marzo 1894, in A. Labriola, *Epistolario*, a cura di V. Gerratana e A. A. Santucci, Roma 1983, p. 425 s. e p. 471. La prima delle due lettere prende spunto dalla morte di Silvio Spaventa, ma l'elogio sembra riguardare anche (o soprattutto) Bertrando.

⁴⁰⁸ F. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, cit., p. 307.

⁴⁰⁹ Lettere a Engels dell'aprile 1890 e del 30 marzo 1891, in A. Labriola, *Epistolario*, cit., p. 287 e p. 326.

mente al socialismo» a partire da un complesso itinerario filosofico che gli aveva fatto incontrare Hegel, conosciuto nella «gioventù», tramite il «rifiore napoletano dell'hegelismo». Non a caso, la lettera in cui si tesse l'elogio già visto dei fratelli Spaventa contiene anche questa impegnativa dichiarazione: «Forse – anzi senza forse – io sono diventato comunista per effetto della mia educazione (rigorosamente) hegeliana»⁴¹⁰. Silvio Spaventa (ma anche Bertrando) aveva dunque contribuito ad avvicinare al socialismo Labriola, che legittimamente ritiene allora di poter rivendicare l'eredità del discepolo di Hegel, del filosofo «rivoluzionario» pur se «monarchico».

A di là di tale rivendicazione certamente condizionata dal modello engelsiano, è importante constatare l'analogia che, nonostante tutto, presenta, nei due paesi qui messi a confronto, la storia della fortuna di Hegel. Anche in Italia si verifica il passaggio da Hegel a Marx; ma il percorso è più lento e più accidentato. E comunque autonomo. Si potrebbe dire da Hegel a Engels (e Marx) passando per i fratelli Spaventa e per Labriola. Come ho cercato di dimostrare, gli spunti di socialismo presenti nel giovane Bertrando si spiegano in primo luogo non con la mediazione della sinistra hegeliana tedesca (che, per altro, dopo il '48 cessa in pratica di esistere), ma con l'incontro diretto con Hegel che, come abbiamo visto, in Italia continua ad esercitare una funzione rivoluzionaria nel momento stesso in cui Haym e il partito nazional-liberale lo liquidano come estraneo all'autentica tradizione tedesca e germanica.

Discepolo dei fratelli Spaventa, Labriola esercita a sua volta una notevole influenza su Gramsci che da lui

⁴¹⁰ Lettera a Engels del 14 marzo 1894, *ivi*, p. 472.

riprende la stessa definizione che dà del suo orientamento teorico e politico come «comunismo critico»⁴¹¹. Qualche altro spunto del pensiero di Silvio e Bertrando può aver ricavato Gramsci dall'assidua frequentazione dei testi di Croce e Gentile. Ci si deve porre però il problema di vedere se e in che misura può aver agito direttamente sul pensatore e dirigente comunista se non la lezione teorica dei due fratelli, in ogni caso l'esempio morale di un altro pensatore e dirigente rivoluzionario qual è Silvio Spaventa. Cominciamo col leggere una lettera dal carcere:

«In questi giorni, proprio, ho letto un libro, *Dal 1848 al 1861*, nel quale sono raccolte lettere, scritti, documenti riguardanti Silvio Spaventa [...] Mi è sembrato che in molte sue lettere, col linguaggio del tempo, cioè alquanto romantico e sentimentale, egli esprima perfettamente degli stati d'animo simili a quelli che io spesso attraverso [...] E, ciò che mi conforta, lo Spaventa non fu certo un carattere debole, un piagnucolone come altri. Egli fu dei pochi (una sessantina) che dei più che seicento condannati nel '48 non volle mai fare domande di grazie al re di Napoli; né si diede alla devozione, anzi, come scrive spesso, si andò sempre più persuadendo che la filosofia di Hegel era l'unico sistema e l'unica concezione del mondo razionali e degni del pensiero di allora»⁴¹².

Con Silvio Spaventa contrasta nettamente la figura di Federico Confalonieri che, con la domanda di grazia

⁴¹¹ A. Gramsci, *Misteri della cultura e della poesia* (19 ottobre 1918), in Id., *Il Nostro Marx 1918-1919*, a cura di S. Caprioglio, Torino 1984, p. 348; cfr. A. Labriola, *In Memoria del Manifesto dei comunisti* (1895), in Id., *La concezione materialistica della storia*, a cura di E. Garin, Bari 1969, p. 7.

⁴¹² Lettera a Tania del 13 gennaio 1930, in A. Gramsci, *Lettere dal carcere 1926-1937*, a cura di A. A. Santucci, Palermo 1996, pp. 303-4.

rivolta all'imperatore, si rivela «un uomo ridotto al massimo grado di avvilito e di abiezione»⁴¹³.

È stata solo la fermezza morale del rivoluzionario e hegeliano napoletano ad attrarre l'attenzione del dirigente e pensatore comunista rinchiuso in carcere dal fascismo? In realtà, se Labriola dichiara di essersi «convertito lentamente al socialismo» grazie anche al «rifiorire napoletano dell'hegelismo», Gramsci non si stanca di insistere, in tutto l'arco della sua evoluzione, sul fatto che «il socialismo critico poggia graniticamente sull'idealismo germanico» culminante in Hegel⁴¹⁴ e che «il marxismo si fonda sull'idealismo filosofico». È vero, è possibile sorprendere in Marx «elementi positivistic», ma «l'essenziale della sua dottrina è in dipendenza dell'idealismo filosofico»⁴¹⁵. Si tratta di una persuasione che Gramsci diffonde anche nella sua cerchia, sicché su «L'Ordine Nuovo» da lui diretto possiamo leggere, per la penna questa volta di Togliatti, che «Marx è figlio diretto di Hegel»⁴¹⁶. I lunghi e dolorosi anni di riflessione nel carcere non mettono in discussione tale risultato, anzi lo consolidano definitivamente: «l'hegelismo è il più importante» dei motivi e influssi filosofici presenti in Marx, e così stretto è il legame che unisce quest'ultimo a Hegel che si può affermare che «la filosofia della prassi è una riforma e uno sviluppo dell'hegelismo»⁴¹⁷.

⁴¹³ Lettera a Tania del 23 maggio 1932, *ivi*, p. 579.

⁴¹⁴ A. Gramsci, *La Consolata e i cattolici* (21 giugno 1916), in *Id.*, *Cronache Torinesi 1913-1917*, a cura di S. Caprioglio, Torino 1980, p. 392.

⁴¹⁵ A. Gramsci, *Misteri della cultura e della poesia*, cit., pp. 348-9.

⁴¹⁶ P. Togliatti, *Che cos'è il liberalismo?* su «L'Ordine Nuovo» del 20-27 settembre 1919, ora in *Id.*, *Opere*, a cura di E. Ragonieri e L. Gruppi, Roma 1974-1984, vol. I, p. 66.

⁴¹⁷ A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., p. 1437 e p. 1487.

Così a cuore ha Gramsci la tesi in questione che egli, anticipando in qualche modo una scoperta dei giorni nostri, mette in evidenza il fatto che «sul fondatore della filosofia della prassi» ha esercitato una forte influenza anche lo Hegel acroamatico:

«Occorre ricordare (tenuto conto specialmente del carattere eminentemente pratico-critico del Marx) che il Marx partecipò alla vita universitaria tedesca poco dopo la morte dello Hegel, quando doveva essere ancora vivissimo il ricordo dell'insegnamento orale dello Hegel e delle discussioni appassionate, con riferimento alla storia effettuale recente, che tale insegnamento aveva suscitato, discussioni nelle quali la concretezza storica del pensiero hegeliano doveva risultare molto più evidente di quanto risulti dagli scritti sistematici»⁴¹⁸.

A far maturare la convinzione del rapporto stretto e indissolubile tra Hegel e Marx ha contribuito solo la lettura di Labriola? Secondo i *Quaderni del carcere*, «Hegel può essere concepito come il precursore teorico delle rivoluzioni liberali dell'Ottocento»⁴¹⁹ e come l'espressione teorica non solo della rivoluzione francese ma anche del regime parlamentare moderno⁴²⁰: si può ben dire allora che «la cultura europea [...] ha culminato nello Hegel e nella critica all'hegelismo» (cioè Marx)⁴²¹. Da chi è mediata tale lettura? Non da Gentile, che tende a staccare Hegel dal processo storico reale, e neppure da Croce, che tende a metterlo in connessione, anche se con qualche oscillazione, con l'arretratezza della Prussia. Tale lettura non è neppure propriamente mediata da Labriola, il quale nel filosofo di Stoc-

⁴¹⁸ *Ivi*, pp. 1356-7.

⁴¹⁹ *Ivi*, pp. 1925-6.

⁴²⁰ *Ivi*, pp. 56-7 e p. 1636.

⁴²¹ *Ivi*, pp. 1825-6.

carda vede in primo luogo il teorico della dialettica e del processo storico e rivoluzionario inteso come «autocritica che è nelle cose stesse»⁴²². Questo aspetto è certo presente, ma non è esclusivo in Gramsci. Il suo Hegel sembra presupporre anche quello dei fratelli Spaventa, i quali hanno svolto un ruolo di grande rilievo in una di quelle «rivoluzioni liberali» che i *Quaderni del carcere* mettono in connessione con l'influenza del filosofo idealista tedesco. Un fatto è certo: Hegel è il filosofo del Risorgimento italiano sia per il fratelli Spaventa che per Gramsci, il quale ultimo, nel sottolineare il legame tra idealismo tedesco e rivoluzione francese, rinvia esplicitamente alla lettera di Bertrando sul «paolottismo»⁴²³.

Con un linguaggio assai significativo, polemizzando contro la cultura «paolotta» e «figlia di Maria»⁴²⁴ e contro la «tradizione gesuitica e borbonica»⁴²⁵, Gramsci sottolinea che «Hegel è sempre la bestia nera dei cattolici»⁴²⁶, anche se «nella lotta tra il Sillabo e Hegel, è Hegel che ha vinto», sancendo in tal modo la vittoria della modernità⁴²⁷. Può essere utile riflettere sulla contrapposizione Hegel/Sillabo: essa ci rinvia al drammatico scontro descritto da Sträter che vede da una parte i discepoli di Bertrando (la giovane generazione, per così

⁴²² Cfr. A. Labriola, *Del materialismo storico. Dilucidazione preliminare* (1896), in Id., *La concezione materialistica della storia*, cit., p. 105.

⁴²³ A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., p. 1472.

⁴²⁴ A. Gramsci, *Nel tempio della «Sapienza»* (7 marzo 1920), in Id., *L'Ordine Nuovo 1919-1920*, a cura di V. Gerratana e A. A. Santucci, Torino 1987, p. 455.

⁴²⁵ A. Gramsci, *Caratteri italiani* (5 marzo 1917) in Id., *La città futura 1917-1918*, a cura di S. Caprioglio, Torino 1982.

⁴²⁶ A. Gramsci, *La Consolata e i cattolici*, cit., pp. 392-3.

⁴²⁷ A. Gramsci, *Il Sillabo ed Hegel* (15 gennaio 1916), in Id., *Cronache Torinesi*, cit., pp. 71-2.

dire, dell'hegelismo napoletano) bruciare il Sillabo di condanna della modernità, dall'altra i lazzaroni tentare di uccidere il maestro di quei giovani (*supra*, cap. IV, 1). È vero, in uno scritto giovanile, Bertrando viene da Gramsci definito «reazionario» (Labriola aveva usato la categoria di «monarchico») ⁴²⁸ e i fratelli Spaventa vengono inseriti fra i «moderati hegeliani del Risorgimento» ⁴²⁹. Ma tale collocazione è motivata dalla polemica contro coloro che vorrebbero ridurre Hegel a Vico, una riduzione giustamente considerata inaccettabile dai *Quaderni del carcere*:

«Hegel non può essere pensato senza la Rivoluzione francese e Napoleone, con le sue guerre, senza cioè le esperienze vitali e immediate di un periodo storico intensissimo di lotte, di miserie [...] Cosa di simile potevano dire Vico e Spaventa? (Anche Spaventa che partecipò a fatti storici di portata regionale e provinciale, in confronti a quelli dall'89 al 1815 che sconvolsero tutto il mondo civile d'allora e costrinsero a pensare "mondialmente"? Che misero in movimento la "totalità" sociale, tutto il genere umano concepibile, tutto lo "spirito"? [...]) A quale movimento storico di grande portata partecipa Vico? Quantunque la sua genialità consista appunto nell'aver concepito un vasto mondo da un angoletto morto della "storia" aiutato dalla concezione unitaria e cosmopolita del cattolicesimo...» ⁴³⁰.

Epperò, a ben guardare, la visione che Gramsci ha del rapporto Vico-Hegel non è molto diversa da quella presente in Bertrando. Sono i «cattolici liberali» quali Rosmini, Gioberti, Tommaseo a fare di Vico il «filosofo

⁴²⁸ A. Gramsci, *Abbruciamenti* (21 luglio 1917), in Id., *La città futura*, cit., p. 256.

⁴²⁹ A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., p. 1221.

⁴³⁰ *Ivi*, p. 1317.

schiettamente italiano da contrapporre a quelli della restante Europa, figli della Riforma»⁴³¹. Sia pure in forma attenuata e in un contesto ideologico diverso, una tendenza del genere l'abbiamo vista far capolino persino in Cattaneo, ma è assente in Bertrando che sottolinea anche lui il legame esistente tra Hegel e la rivoluzione francese e che polemizza esplicitamente, e costantemente, contro la pretesa di considerare autosufficiente la tradizione filosofica italiana o di rinchiuderla in se stessa, al riparo da influenze straniere e soprattutto tedesche. Nel cercare di dare cittadinanza italiana alle idee di Hegel, Bertrando sottolinea il merito di Vico nell'aver «previsto» la «metafisica» e il ciclo filosofico iniziato in Germania con Kant⁴³², ma il riconoscimento non va oltre. Sì, la *Scienza Nuova* è letta in chiave hegeliana, nel senso che già in essa viene intravista l'idea della ragione che governa anche il mondo politico e che si serve, astutamente, delle passioni degli individui e dei popoli particolari; non per questo, tuttavia, vengono ignorati i limiti di Vico e la differenza radicale sussistente tra vaga anticipazione e piena elaborazione di una idea⁴³³. Il torto di Bertrando è invece quello di accostare eccessivamente Gioberti a Hegel, sia pur sempre a partire dall'intento non già di rendere superfluo l'idealista tedesco, bensì di facilitarne la lettura e la diffusione presso un pubblico diffidente o ostile a causa di un radicato «pregiudizio nazionale».

È anche da notare che, nello stesso momento in cui lo definisce «reazionario», Gramsci sottolinea che Ber-

⁴³¹ B. Croce, *La filosofia di G. B. Vico* (1911), Bari 1965, p. 291.

⁴³² B. Spaventa, *Paolottismo, positivismo, razionalismo*, cit., p. 501.

⁴³³ B. Spaventa, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, cit., pp. 541-7.

trando Spaventa è comunque da considerare «più liberale» dei liberali ufficiali e degli stessi mazziniani, meritevole com'è di aver rivendicato un'autentica «libertà di pensiero» contro le «formule» e i «dogmi» di «papa Mazzini e papa Pio IX»⁴³⁴. Anzi, almeno per quanto riguarda un tema, al Labriola evoluzionista (che sembra giustificare la schiavitù per i popoli arretrati prima del loro graduale passaggio alla civiltà) e che in tal modo regredisce alla visione cara a Gentile del popolo fanciullo, viene contrapposto Bertrando che polemizza contro «quelli che vorrebbero tenere sempre gli uomini in culla [...] e pensano tutta la vita [degli altri] come una culla». I *Quaderni del carcere* concludono: «Lo Spaventa, che si metteva dal punto di vista della borghesia liberale contro i "sofismi" storicistici delle classi retrive, esprimeva, in forma sarcastica, una concezione ben più progressiva e dialettica che non il Labriola e il Gentile»⁴³⁵.

Ma, al di là dei giudizi diversi e forse oscillanti sui fratelli Spaventa, il dato di fatto importante è che la lotta per il socialismo o «comunismo critico» è collocata da Gramsci in una linea di continuità con la rivoluzione risorgimentale di cui Silvio e Bertrando furono interpreti e attori di primo piano: in tal senso va letta l'affermazione per cui «i proletari [...] non sono paolotti»⁴³⁶. D'altro canto chi, liquidando aprioristicamente la rivoluzione d'Ottobre, continua a raccomandare la sotomissione delle masse agli Stati borghesi e agli stati maggiori che le immolano come vittime sacrificali sull'altare della guerra, «chi trova Lenin utopista [...] è un

⁴³⁴ A. Gramsci, *Abbruciamenti*, cit., p. 256.

⁴³⁵ A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., pp. 1366-8.

⁴³⁶ A. Gramsci, *Abbruciamenti*, cit., p. 257.

cattolico, è impaludato nel sillabo», si rivela ancora impregnato di metafisica e di teologismo, è ancora al di qua della modernità nel suo senso più alto e più forte⁴³⁷. Lo Hegel *contra* il Sillabo si è così trasformato senza difficoltà nel Lenin *contra* il Sillabo: e dunque non solo Marx, anche il dirigente della rivoluzione d'Ottobre si colloca su una linea di continuità col filosofo considerato ispiratore delle «rivoluzioni liberali». Tra queste rientra il Risorgimento, che vede tra i suoi protagonisti Silvio e Bertrando, senza i quali non è possibile comprendere l'immagine di Hegel consegnataci da Gramsci.

E tanto più significativa è la linea di continuità qui istituita (da Hegel a Lenin), per il fatto che, subito dopo la rivoluzione d'Ottobre, Croce giudica negativamente il ruolo svolto in Russia non solo da Marx ma anche da Hegel, la cui filosofia è «da adulti» e non adatta alle «menti impreparate e ancora deboli» degli «intellettuali russi», le quali, invece di essere state educate e fortificate, ne sono state «eccitate e sconvolte e irrimediabilmente rovinate»⁴³⁸.

5. Presenza di Hegel e peculiarità del marxismo di Gramsci

Giunti a questo punto, possiamo chiederci quali risultati teorici produca nella lettura che Gramsci fa di Marx la peculiare tradizione che è alle spalle del pensa-

⁴³⁷ A. Gramsci, *Utopia* (25 luglio 1918), in Id., *Il Nostro Marx*, cit., pp. 208-9.

⁴³⁸ B. Croce, *Il pensiero russo secondo due libri recenti* (agosto 1918), in Id., *L'Italia dal 1914 al 1918. Pagine sulla guerra* (1927), Bari 1950 (III ed.), pp. 282-3.

tore e dirigente comunista e che presenta come caratteristica centrale il richiamo alla lezione di Hegel. È un fatto su cui vale la pena di riflettere. Se in Germania autori tra loro così diversi come Weber, Scheler e Sombart leggono tutti la teoria di Marx come «interpretazione economica del corso storico» ovvero «della realtà», in Italia già Croce denuncia la gravità della confusione tra «concezione economica della storia» e «materialismo storico». Più tardi, dopo aver caratterizzato l'«economismo storico» come un insieme di «concezioni più o meno sgangherate»), Gramsci sottolinea: «Avviene spesso che si combatta l'economismo storico, credendo di combattere il materialismo storico»⁴³⁹. Con lo sguardo poi rivolto al campo marxista, i *Quaderni del carcere* ironizzano su coloro che si lasciano guidare dalla «convinzione barocca che quanto più si ricorre a oggetti "materiali" tanto più si è ortodossi»⁴⁴⁰.

A partire da tale rifiuto dell'economismo e quindi di ogni visione meccanicistica del rapporto tra «sovrastrutture» politiche e ideologiche e «struttura» economica, si può ben comprendere il fatto che Gramsci, praticamente in tutto l'arco della sua evoluzione, metta in dubbio, ridimensioni in modo più o meno radicale o rifiuti esplicitamente quella tesi cara a Marx e alla tradizione marxista che, facendo discendere l'estinzione dello Stato dall'auspicato dileguare degli antagonismi di classe, sembra negare ogni autonomia dell'elemento politico e giuridico rispetto a quello economico. Non è

⁴³⁹ A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., pp. 1592-3; su ciò cfr. D. Losurdo, *Économisme historique ou matérialisme historique? Pour une relecture de Marx et Engels*, in «Archives de Philosophie», 57; janvier-mars 1994, pp. 141-155.

⁴⁴⁰ A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., p. 1442.

questa la sede per affrontare un argomento di cui mi sono ampiamente occupato altrove⁴⁴¹. Basterà tener fermi alcuni punti. Gramsci configura il comunismo come «società regolata». Per comprendere il senso di tale definizione, bisogna partire ancora una volta da Hegel, il quale nella società borghese del suo tempo, caratterizzata dalla polarizzazione di ricchezza e povertà, vede un «residuo dello stato di natura», cioè di una condizione fatta di violenza e sopraffazione⁴⁴². Il superamento di tale condizione, da Marx e Engels definita di preistoria dell'umanità, viene da loro individuato nel comunismo che dunque rappresenta l'inizio della storia dell'umanità conciliata. Ma tale fase storica qualitativamente nuova è per Gramsci l'avvento non dell'anarchia, col venire a cadere di ogni norma giuridica, bensì di una società che è «regolata» proprio per il fatto di superare quella sorta di «stato di natura» che è l'anarchia e la sopraffazione propri di una società fondata sul dominio di classe.

Dalla rivoluzione socialista ci si può allora attendere l'esaurirsi dell'«elemento Stato-coercizione», ma tale processo di esaurimento si sviluppa «man mano che si affermano elementi sempre più cospicui di società regolata (o Stato etico o società civile)»⁴⁴³. I *Quaderni del carcere* sembrano riconoscere il debito nei confronti di Hegel allorché fanno risalire «quest'«immagine» di Stato senza Stato» ovvero di «Stato etico», il quale ha preso il posto dello Stato come organizzazione della violenza di classe, «ai maggiori scienziati della politica e del di-

⁴⁴¹ D. Losurdo, *Antonio Gramsci dal liberalismo al «comunismo critico»*, cit., pp. 181-205.

⁴⁴² G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 200 A.

⁴⁴³ A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., p. 764.

ritto» e anche esplicitamente a Hegel⁴⁴⁴. Il comunismo è per l'appunto la realizzazione di quella «"immagine" di Stato senza Stato» che nell'autore della *Filosofia del diritto* rimane al livello della «pura utopia», dato che prescinde dai colossali sconvolgimenti materiali che soli possono conferirle concretezza⁴⁴⁵.

Naturalmente non mancano e, anzi, sono numerose le dichiarazioni, improntate ad una maggiore ortodossia «marxista», che auspicano o prevedono il «riassorbimento della società politica nella società civile»⁴⁴⁶; è tuttavia da tener presente che la «società civile [...] è anch'essa "Stato", anzi è lo Stato stesso»⁴⁴⁷. La grandezza di Gramsci consiste proprio nell'aver rifiutato, con una chiarezza e una forza che non si trova in Marx e Engels, la semplicistica dicotomia liberale per cui lo Stato è sempre il luogo della violenza e della sopraffazione e la società civile il luogo della libertà: è in tal modo che vengono occultati i rapporti di dominio presenti nella fabbrica capitalistica e la violenza operante nell'ambito della società civile (ad esempio, negli USA a cavallo della guerra di Secessione era la società civile sudista ad imporre la schiavitù ovvero il semiservaggio dei neri e a respingere come un'indebita intromissione qualsiasi controllo dello Stato federale). In ogni caso, difficilmente la tesi dell'estinzione dello Stato si può conciliare con la polemica di origine spaventiana o comunque risorgimentale, che Gramsci sviluppa contro il cattolicesimo, secondo il quale, rispetto alla Chiesa (unica società veramente «perfetta») lo Stato è una realtà «puramente sto-

⁴⁴⁴ *Ivi*, p. 764 e p. 2302.

⁴⁴⁵ *Ivi*, p. 764.

⁴⁴⁶ *Ivi*, p. 662.

⁴⁴⁷ *Ivi*, p. 2302.

rica o contingente». «Nella concezione cattolica» – proseguono i *Quaderni* – «lo Stato è solo la Chiesa, ed è uno Stato universale e soprannaturale: la concezione medioevale teoricamente è mantenuta in pieno»⁴⁴⁸.

Infine, è degno di nota il fatto che lo stesso termine di statalismo non abbia in Gramsci un significato univocamente negativo: negli stessi anni in cui Croce condanna l'URSS come espressione di «estremo statalismo»⁴⁴⁹, i *Quaderni del carcere* prendono invece nettamente le distanze solo da quello «statalista dogmatico e non dialettico» che è Lassalle⁴⁵⁰.

Il rifiuto del meccanicismo ed economicismo comporta anche la permanente attenzione per la questione nazionale, che non viene vista né come immediatamente dileguante nella società post-capitalistica né immediatamente risolta e superata dall'internazionalismo comunista. Si tratta, anzi, di depurare quest'ultimo «di ogni elemento vago e puramente ideologico (in senso peggiore)», senza mai dimenticare che «una classe di carattere internazionale [...] deve "nazionalizzarsi", in un certo senso». Al contrario di Trotskij, «cosmopolita» e «superficialmente nazionale e superficialmente occidentalista o europeo», Lenin è «profondamente nazionale e profondamente europeo»⁴⁵¹. Alle spalle di tutto ciò, agisce una precisa tradizione culturale e filosofica che, passando per i fratelli Spaventa, risale a Cuoco. Quest'ultimo, nel tracciare il bilancio della rivoluzione napoletana del 1799, ne spiega il fallimento anche con la

⁴⁴⁸ *Ivi*, pp. 703-4.

⁴⁴⁹ B. Croce, *Cultura tedesca e cultura mondiale* (1930), in *Id.*, *Conversazioni critiche. Serie quarta*, Bari 1951, p. 287.

⁴⁵⁰ A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., p. 764.

⁴⁵¹ *Ivi*, p. 1729 e p. 866.

sua incapacità di radicarsi nella tradizione nazionale e locale ⁴⁵². Forte sia della lezione di Cuoco che di quella di Hegel, Bertrando Spaventa si preoccupa di conferire diritto di cittadinanza italiana alle idee filosofiche hegeliane che sono chiamate a stimolare e guidare il Risorgimento. Anche se non ne è pienamente consapevole, è comunque a tale tradizione che si riallaccia Gramsci, allorché indica nel superamento di ogni forma di deterioro «cosmopolitismo» e nella capacità di «nazionalizzare» la rivoluzione socialista una condizione essenziale del suo successo.

Ci si può infine chiedere se in tale tradizione non affondi le sue radici anche il tema della «riforma intellettuale e morale». Com'è noto, essa è chiamata a far «diventare "senso comune"» le nuove idee rivoluzionarie, la nuova concezione del mondo, risolvendo così il problema della conquista dell'egemonia e del consolidamento del nuovo ordine rivoluzionario. «Con linguaggio crociano: quando si riesce a introdurre una nuova morale conforme a una nuova concezione del mondo, si finisce con l'introdurre anche tale concezione, cioè si determina una intera riforma filosofica» ⁴⁵³. Il riferimento a Croce è la conferma dei legami del tema in questione con la tradizione filosofica dell'hegelismo napoletano. In ogni caso, la riforma intellettuale e morale deve configurarsi come «una rivoluzione popolare che abbia la stessa funzione della Riforma protestante nei paesi germanici e della Rivoluzione francese» ⁴⁵⁴. Quest'ulti-

⁴⁵² V. Cuoco, *Saggio storico sulla rivoluzione napoletana del 1799*, cit., p. 92; su ciò cfr. D. Losurdo, *Vincenzo Cuoco, la rivoluzione napoletana del 1799 e la comparatistica delle rivoluzioni*, in «Società e storia», n. 46, 1990.

⁴⁵³ A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., p. 1599 e p. 1250.

⁴⁵⁴ *Ivi*, p. 2108.

ma ha saputo realizzare «una grande riforma intellettuale e morale del popolo francese, più completa di quella tedesca luterana, perché abbracciò anche le grandi masse contadine della campagna, perché ebbe un fondo laico e tentò di sostituire alla religione una ideologia completamente laica rappresentata dal legame nazionale e patriottico»⁴⁵⁵. Per una serie di ragioni, il Risorgimento italiano non è riuscito a conquistare tale «popolarità»⁴⁵⁶, ed ecco che il nuovo Stato unitario si vede esposto al pericolo di una sorta di Vandea clericale e comunque al pericolo dell'estraneamento di larghe masse popolari, cattoliche e non, ciò che riduce la base di consenso e rende stentata e precaria la vita della nuova formazione politica. Era il problema che già si era posto Bertrando Spaventa, preoccupato del fatto – osservava Sträter – che la «coscienza cattolico-medioevale» continuasse «a costituire la mentalità delle masse ordinarie del popolo italiano». «Ci sarebbe qui ora terreno» – proseguiva lo studioso tedesco – «per una nuova riforma religiosa: un protestantesimo, vorrei dire, in spirito e in verità»⁴⁵⁷; veniva così invocato una sorta di protestantesimo politico capace di conciliare il popolo italiano col mondo moderno condannato dal Sillabo e con la realtà etico-politica che la concezione dominante continuava a considerare assolutamente impenetrabile ai valori spirituali.

È questo il punto di partenza di Gramsci. Ora la riforma intellettuale e morale deve per un verso sconfiggere la cultura «medioevale» e «i residui del mondo

⁴⁵⁵ *Ivi*, p. 1859.

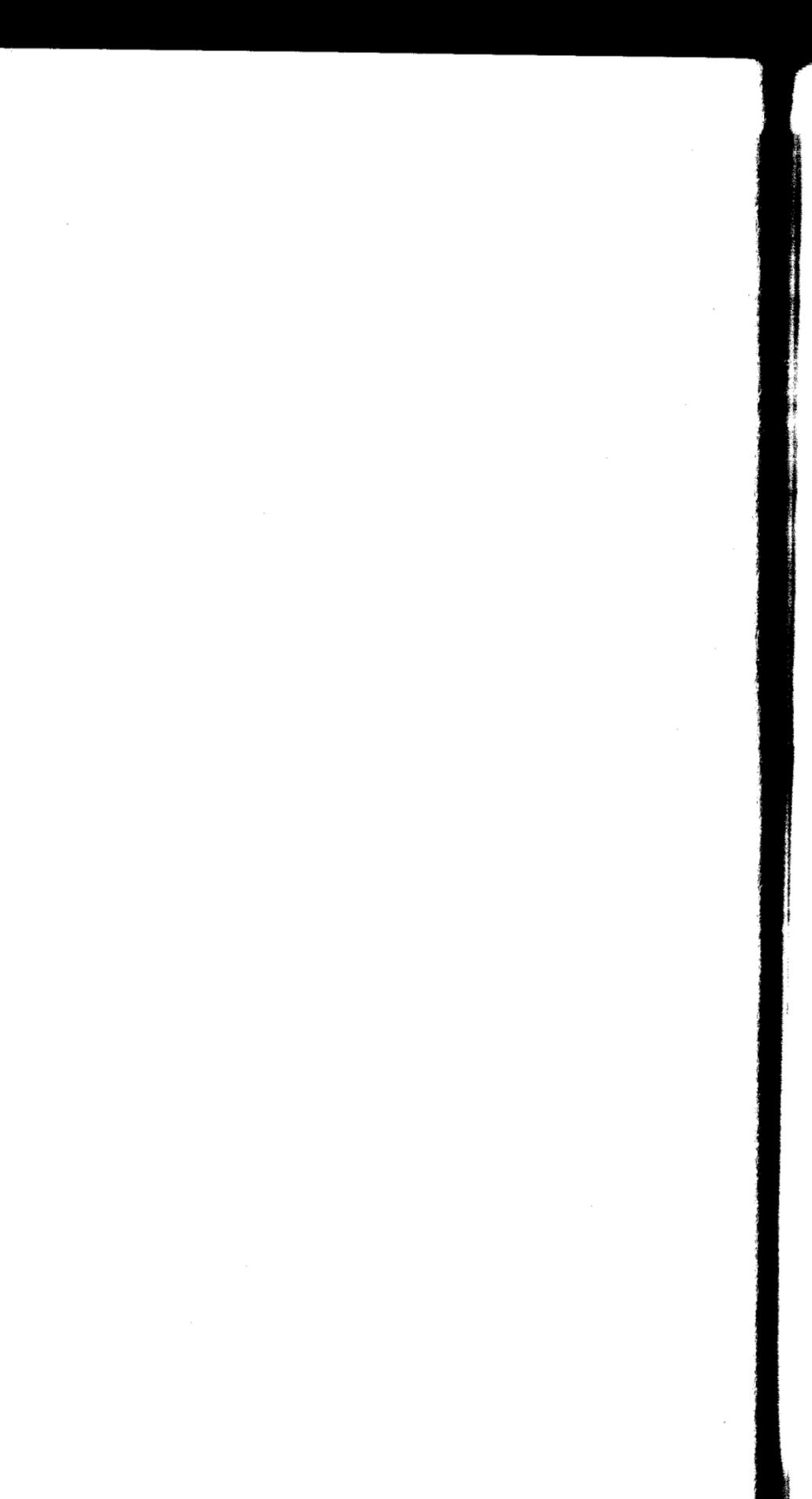
⁴⁵⁶ *Ivi*, p. 2108.

⁴⁵⁷ Th. Sträter, *Briefe über die italienische Philosophie*, tr. it. cit., p. 15 e p. 18.

precapitalistico nelle masse popolari»⁴⁵⁸, deve far penetrare i valori della modernità nelle coscienze, consolidando in modo definitivo la vittoria di Hegel sul Sillabo. Troverebbero così soluzione i problemi lasciati aperti dal Risorgimento e dalla sua mancanza di «popolarità», dalla sua incapacità di realizzare il risultato conseguito dalla rivoluzione francese che unisce i *citoyens* con un «legame nazionale e patriottico» (si tratta di un bilancio cui il diffondersi delle tendenze separatiste e secessioniste conferisce non poca attualità). Fin qui il programma gramsciano coincide sostanzialmente con quello di Bertrando Spaventa, sollecitato, come sappiamo, e impegnato a «far intendere Hegel all'Italia», in modo da «rigenerare l'Italia». Ma, ovviamente, Gramsci va oltre. La riforma intellettuale e morale è chiamata ora, per un altro verso, a misurarsi con «le ideologie moderne più raffinate» per combatterle ma anche superarle e inglobarle in una prospettiva comunista⁴⁵⁹. Se Bertrando fondava la sua riforma intellettuale e morale sulla penetrazione dell'hegelismo, Gramsci la fonda sulla penetrazione di una filosofia della prassi intesa come sviluppo dell'hegelismo. Anzi, il dramma del marxismo è che, per combattere i residui ideologici precapitalistici, «ha dovuto allearsi con tendenze estranee», e cioè col positivismo, riducendosi così a materialismo volgare e smarrendo in larga misura la sua capacità di affrontare vittoriosamente il confronto con «le ideologie moderne più raffinate».

⁴⁵⁸ A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., p. 1858.

⁴⁵⁹ *Ibidem*.



VI.

GUERRA, FINE DELLA «CIRCOLAZIONE DEL PENSIERO» E FASCISMO

1. *Alla ricerca del «tipico filosofo tedesco»*

Una pesante ombra di sospetto le vicende di questo secolo hanno proiettato sulla tradizione filosofica e culturale tedesca, spesso, ancora ai giorni nostri, arbitrariamente appiattita e letta come un lungo e inesorabile processo di incubazione del terribile virus nazista. Dopo la fine della seconda guerra mondiale e l'esperienza della barbarie nazista, quanti libri sono stati scritti con la pretesa di descrivere la storia politica e culturale della Germania come una china che, fatalmente e senza soluzioni di continuità, conduce da Lutero... a Hitler? In questo quadro nessuno dei protagonisti di tale storia riesce a farla franca: tutti finiscono sul banco degli imputati, in una sorta di Norimberga storiografica, per essere sbrigativamente liquidati come precursori e complici, a vario livello, del Terzo Reich. Libri, articoli e libelli di questo genere potrebbero abbondantemente riempire un'intera biblioteca. È di pochi anni fa la dichiarazione di Popper secondo cui i tedeschi hanno sì diritto alla riunificazione, ma solo dopo aver rinunciato alla «cattiva filosofia che hanno alle spalle» e che «ha avuto conseguenze tremende» anche sul piano più propriamente politico. In stato d'accusa non è solo Heidegger: «Ho letto recentemente un'antologia dei suoi

scritti, e ho constatato che sul piano intellettuale sono una vera truffa, non valgono nulla. Non si può discutere con Heidegger, come non si può discutere con Hitler». Come si vede non c'è spazio per le distinzioni e le sfumature. Se già è singolare l'assimilazione, piena e senza residui, al Führer del Terzo Reich di un autore che, a torto o ragione, nel bene o nel male, continua ad essere potentemente presente nel dibattito filosofico e culturale dei giorni nostri, in Europa come in America o in altri continenti, di un semplicismo disarmante risulta questa ulteriore dichiarazione: «Hitler era un tipico filosofo tedesco, e il suo *Mein Kampf* starebbe benissimo accanto alle opere di Hegel». E dunque bando all'indulgenza, e ad ogni forma di attenzione, lettura critica o confronto: bisogna finalmente debellare il «virus» con cui «la Germania ha infettato la cultura europea»⁴⁶⁰. In termini sprezzanti, sia sul piano filosofico che su quello più propriamente personale, si esprime il teorico della società aperta a proposito anche di Fichte, protagonista di una carriera filosofica «fin dall'inizio fondata sulla frode»⁴⁶¹ e che dunque, a causa della sua totale mancanza di probità intellettuale e morale, va presumibilmente annoverato tra quei «tipici filosofi tedeschi» che è ora finalmente di consegnare all'oblio e al disprezzo che già da un pezzo meritavano.

Questi giudizi perentori, anzi, questo furore oscurantista che sembra voler mettere al bando autori così significativi e, in ultima analisi, buona parte della produzione filosofica di un paese chiave nella storia del pensie-

⁴⁶⁰ R. Chiaberge, *Popper: «La mia ricetta contro la guerra»*, in «Corriere della sera» dell'8 ottobre 1990.

⁴⁶¹ K. R. Popper, *The Open Society and its Enemies* (1943); tr. it., *La società aperta e i suoi nemici*, Roma 1974, vol. II, p. 74.

ro contemporaneo, tutto ciò si può comprendere solo alla luce di quella che numerosi storici hanno definito la Seconda guerra dei Trent'anni. Già al suo scoppio, nel 1914, il conflitto viene vissuto da una parte e dall'altra in termini sostanzialmente religiosi. Sombart parla di «guerra di fedi» contrapposte, Boutroux di «una sorta di crociata filosofica che vede scontrarsi due concezioni opposte del bene e del male, e del destino umano»⁴⁶², e il liberale inglese di sinistra Hobhouse di uno scontro che si sviluppa in ultima analisi «in nome di una religione» più o meno laicizzata: «L'Europa subisce il suo martirio, milioni di persone muoiono al servizio di falsi dèi, altri milioni nel resistere ad essi»⁴⁶³. In tali condizioni, il dibattito ideologico (o teologico) non è altro che la prosecuzione e l'ulteriore acutizzazione del conflitto militare.

Più tardi, sul finire della seconda guerra mondiale, Hayek mette in stato d'accusa la cultura tedesca per aver ispirato e stimolato non solo Guglielmo II e Hitler, ma anche Stalin e il «socialismo reale» e persino il laburismo inglese, coi suoi esperimenti di pianificazione economica e di costruzione del *welfare state*. Solo così si può spiegare, secondo il patriarca del neoliberismo, la catastrofe abbattutasi sull'Europa e sul mondo intero:

«Per oltre duecento anni, le idee inglesi si sono diffuse in direzione dell'Est. Il regno della libertà, già realizzatosi in Inghilterra, sembrava destinato a diffondersi in tutto il mondo. Ma attorno al 1870 il predominio di queste idee aveva forse raggiunto la sua massima estensione. A partire da quel momento cominciò la ritirata, e un tipo diverso di

⁴⁶² É. Boutroux, *L'Allemagne et la guerre. Deuxième lettre à la revue des Deux-Mondes* (15 maggio 1916), in Id., *Études d'histoire de la philosophie allemande*, Paris 1926, p. 231.

⁴⁶³ L. T. Hobhouse, *The Metaphysical Theory of the State. A Criticism* (1918), London 1921 (II ed.), pp. 134-5.

idee, non realmente nuovo bensì piuttosto vecchio, cominciò ad avanzare a partire dall'Est. L'Inghilterra perse la sua leadership intellettuale in campo politico e sociale e divenne importatrice di idee. Nei successivi sessanta anni, la Germania costituì il centro a partire dal quale si espandevano ad Est e ad Ovest le idee destinate a governare il mondo nel ventesimo secolo».

Di tali rovinose importazioni provenienti dalla Germania (espulsa dall'Occidente e assimilata, in ultima analisi, all'Oriente) fanno parte Hegel, Marx, List, Schmoller, e in generale il fascismo e il socialismo in qualsiasi sua forma. Al bando di condanna non sfugge neppure, per fare il nome di un autore «minore», il povero Karl Mannheim, approdato anche lui a Londra per sfuggire al nazismo, in nessun modo sospettabile di simpatie nei confronti dell'Unione Sovietica, e che, tuttavia, a causa del suo rifiuto del liberismo e della sua insistenza sul tema della pianificazione, da Hayek viene inserito tra le rovinose importazioni provenienti da Est⁴⁶⁴ e da Popper è condannato in quanto sostenitore di una teoria «collettivistica e olistica» e di una teoria della «"libertà" [...] figlia di quella di Hegel»⁴⁶⁵.

La tendenza alla costruzione dello stereotipo, che imperversa a partire dalla prima guerra mondiale e che dilaga nella stessa Germania (la quale finisce con il sottoscrivere acriticamente il bilancio dei suoi nemici o ex-nemici), tale tendenza conosce, naturalmente, dei momenti di imbarazzo. Non è facile collocare l'autore del saggio *Per la pace perpetua* nell'ambito di una tradizione culturale e politica configurata come coerente-

⁴⁶⁴ F. A. v. Hayek, *The Road to Serfdom*, (1944), London 1986, p. 16.

⁴⁶⁵ K. R. Popper, *The Open Society*; tr. it. cit., vol. II, p. 442, nota 15.

mente e uniformemente anti-individualistica, antidemocratica, statalistica, militaristica e guerrafondaia. Ed ecco che già nel 1919 Schumpeter si cava d'impaccio considerando Kant un tedesco un po' spurio e anomalo, che può essere salvato solo grazie alle «influenze inglesi» presenti in lui⁴⁶⁶; ancora più radicale è ai giorni nostri Dahrendorf, il quale giunge a dire che il filosofo di Königsberg ha «scoperto e sviluppato la tradizione britannica per la Germania, e anzi, meglio, per la Prussia»⁴⁶⁷. Senza essere consultato, diviene cittadino onorario di quella che il sociologo anglo-tedesco definisce «l'isola beata, anche se non del tutto perfetta»⁴⁶⁸, e finisce con l'essere arbitrariamente annesso alla tradizione anglosassone, divenendo vittima di una sorta di *Anschluß* postumo, un autore il quale, soprattutto nel periodo di tempo in cui scrive *Per la pace perpetua* (il testo che, in particolare, dovrebbe rinviare all'Inghilterra, essendo per definizione estraneo all'anima prussiana e tedesca), procede ad un'infuocata polemica contro il paese che dirige la coalizione anti-francese e controrivoluzionaria, ad una polemica che non esita a definire Pitt, il capo del governo inglese, come «un nemico del genere umano»⁴⁶⁹. Strano modo di procedere per i patiti della tradizione anglosassone (in genere associata con l'empirismo e il metodo induttivo): invece di definire le caratteristiche della tradizione filosofica

⁴⁶⁶ J. Schumpeter, *Zur Soziologie der Imperialismen*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», vol. 46, 2; 1919, pp. 287-8.

⁴⁶⁷ R. Dahrendorf, *Fragmente eines neuen Liberalismus* (1987); tr. it., di M. Sampaolo, *Per un nuovo liberalismo*, Roma-Bari 1988, p. 216.

⁴⁶⁸ R. Dahrendorf, *Reflections on the Revolution in Europe* (1990); tr. it., di F. Salvatorelli, 1989. *Riflessioni sulla rivoluzione in Europa*, Roma-Bari 1990, p. 102.

⁴⁶⁹ I. Kant, *Handschriftlicher Nachlaß*, cit., vol. XIX, p. 605.

tedesca a partire dagli individui che la costituiscono, preferiscono espellere dal suo seno gli autori che non rispondono al «tipo» costruito a priori!

E l'apriorismo emerge con chiarezza dalla disinvoltura con cui Dahrendorf liquida come filosofo prussiano per eccellenza e responsabile dell'«apoteosi dello Stato prussiano»⁴⁷⁰ un autore come Hegel, che ha elaborato la sua concezione dello Stato ben prima di giungere a Berlino e che, anche dopo tale approdo, ha continuato a viaggiare al di fuori della Germania, al contrario di Kant, annesso alla tradizione anglosassone ma che non ha mai lasciato Königsberg e la Prussia orientale! È vero, Hegel si esprime spesso criticamente sull'Inghilterra (ma senza l'asprezza di linguaggio di Kant). Ma lo studioso anglo-tedesco, un po' acriticamente entusiasta del paese in cui è approdato, ignora che la sua celebrazione dell'«isola beata, anche se non del tutto perfetta» può vantare il precedente illustre di Federico Guglielmo IV, fervido ammiratore anche lui di «quel paese felice», e tuttavia certo non meno prussiano di Hegel, se non altro per il fatto che era il re di Prussia! Il quale ultimo, peraltro, agitava l'esempio dell'Inghilterra, in quanto paese privo di quel «pezzo di carta» che era la «costituzione» (*supra*, cap. III, 2) rivendicata in quel momento, in primo luogo, dai discepoli del filosofo odioso al re prussiano non meno che all'autore oggi entrato a far parte della Camera dei lord.

La ricerca del «tipico filosofo tedesco» o «prussiano» può incorrere in infortuni ancora più gravi o più divertenti. A Hegel presunto santificatore del fatto compiuto, Popper contrappone Schopenhauer, dipinto come

⁴⁷⁰ R. Dahrendorf, *Reflections on the Revolution in Europe*, tr. it. cit., p. 32.

una sorta di eroe che combatte solitariamente contro una tradizione maledetta. Senonché, con tale contrapposizione è d'accordo anche il Führer del Terzo Reich, per il quale Schopenhauer ha il grande merito di aver spazzato via «la mera filosofia utilitaria di uno Hegel», di averne «polverizzato il pragmatismo». E, dunque, se Dahrendorf finisce con l'esprimere su Hegel e l'Inghilterra opinioni assai simili a quelle di Federico Guglielmo IV, Popper realizza una convergenza ancora più clamorosa con Adolf Hitler in persona! Il quale ultimo non solo si vanta di aver portato dietro con sé, nel corso della prima guerra mondiale, «le opere complete» di Schopenhauer, ma ama anche citare, nelle sue conversazioni a tavola, «interi passaggi» del filosofo, dal quale sostiene di aver «molto imparato». In quella sorta di Wahlhalla filosofico, che il caporione nazista pensa di edificare a gloria eterna della Germania, dovrebbero campeggiare «i busti di Kant, di Schopenhauer e di Nietzsche, i nostri pensatori più grandi»⁴⁷¹. Come si vede, per Hegel non c'è posto, mentre grandi onori vengono riservati sia all'autore caro a Popper, sia all'autore che Schumpeter e Dahrendorf vorrebbero annettere alla tradizione anglosassone, al mondo politico e culturale al quale hanno finito con l'approdare. Va da sé che Kant non è responsabile degli sproloqui del dittatore nazista, e non lo è neppure Schopenhauer, (al quale, tuttavia, si possono addebitare spunti di greve

⁴⁷¹ Cfr. A. Hitler, *Monologe im Führerhauptquartier 1941-1944*. Die Aufzeichnungen Heinrich Heims, a cura di W. Jochmann, Hamburg 1980, p. 411; A. Hitler, *Libres Propos sur la guerre et la paix*, recueillis sur l'ordre de M. Bormann, Paris 1952, vol. II, p. 345 (conversazione a tavola del 18 maggio 1944); H. Picker (a cura di), *Hitlers Tischgespräche*, (conversazione a tavola del 7 marzo 1942), Frankfurt a. M.-Berlin 1989, p. 122.

antisemitismo ⁴⁷²); resta il fatto che non resistono all'indagine storica gli stereotipi diffusisi a partire dal primo conflitto mondiale.

2. Costruzione e alterne vicende degli stereotipi

Vediamo in che modo procede la costruzione degli stereotipi a partire dallo scoppio del primo conflitto mondiale, allorché cominciano ad affrontarsi non solo due poderosi schieramenti militari ma anche due contrapposte ideologie della guerra. Conviene qui sintetizzare rapidamente la *Kriegsideologie* – l'espressione è del Thomas Mann in qualche modo autocritico del 1928 – della Germania, la quale individua e celebra nella guerra, e nella concentrazione e nel sacrificio che essa comporta, la «situazione assoluta» o la «situazione-limite», grazie alla quale è possibile recuperare o attingere la dimensione autentica dell'esistenza, normalmente rimossa a causa della dispersione propria della banalità quotidiana. Ben si comprende allora la tesi del Thomas Mann del 1918, secondo cui inseguire l'ideale della pace perpetua significa voler rimuovere dall'esistenza il dolore e la prossimità della morte, e quindi rendersi colpevoli, in ultima analisi di «tradimento verso la Croce (*Verrat am Kreuz*)». La guerra viene qui trasfigurata non solo come *meditatio mortis* ma anche come *verbum crucis*: questa visione tragica e non filistea dell'esistenza s'incarna in

⁴⁷² Si pensi, per fare un esempio, alla ricorrente denuncia del *foetor judaicus* che impedisce all'Europa di cogliere la «vera sorgente della moralità»: A. Schopenhauer, *Über die Grundlage der Moral* (1840), in Id., *Sämtliche Werke*, a cura di W. v. Löhneysen, Darmstadt 1976-82, vol. III, p. 786.

modo privilegiato nei tedeschi, il popolo metafisico per eccellenza⁴⁷³.

L'Intesa, invece, giustifica o celebra la gigantesca carneficina come una Crociata civilizzatrice e democratizzatrice. Secondo Boutroux, i Tedeschi non solo sono «poco civilizzati», ma si rivelano anche «come i discendenti degli unni e dei vandali»⁴⁷⁴, neppure completamente convertiti «alla dottrina cristiana del dio d'amore e di bontà»⁴⁷⁵. Al contrario delle «nazioni latine», essi attribuiscono peso scarso o nullo all'«elemento morale»⁴⁷⁶ e, in ultima analisi, allo stesso individuo:

«Le nazioni diverse dalla Germania tengon fermo all'idea di un valore proprio spettante agli individui, come parti di un tutto che devono essere considerate in se stesse e per se stesse. Esse credono all'efficacia del lavoro solitario di un uomo di genio, o al dovere della comunità di rispettare la dignità propria di ciascuno dei suoi membri. Partendo dall'idea del tutto, l'organizzazione tedesca vede in ogni uomo un *Teilmensch*, un uomo parziale; e, applicando rigorosamente il principio della divisione del lavoro, essa rinchioda ogni lavoratore nel compito speciale a lui assegnato. Dell'uomo essa elimina l'umanità, sostituita dal ruolo di rotella (*rouage*) di una macchina. A partire da ciò, l'educazione proviene essenzialmente dal di fuori. Essa è addestramento, non già educazione nel senso proprio del termine, *Drill*, non già *Erziehung*. Essa insegna ad agire come parti anonime di masse sempre più smisurate»⁴⁷⁷.

⁴⁷³ D. Losurdo, *La comunità, la morte, l'Occidente. Heidegger e l'ideologia della guerra*, Torino 1991, *passim*.

⁴⁷⁴ É. Boutroux, *L'Allemagne et la guerre. Lettre à M. le Directeur de la «Revue des Deux-Mondes»* (15 ottobre 1914), in Id., *Études d'histoire de la philosophie allemande*, cit., pp. 118-9.

⁴⁷⁵ É. Boutroux, *L'Allemagne et la guerre. Deuxième lettre à la revue des Deux-Mondes*, cit., p. 234.

⁴⁷⁶ É. Boutroux, *L'Allemagne et la guerre. Lettre...*, cit., p. 124.

⁴⁷⁷ É. Boutroux, *L'évolution de la pensée allemande* (1915), in Id., *Études d'histoire de la philosophie allemande*, pp. 209-10.

Che di stereotipi si tratta, è dimostrato da un'espressione rivelatrice: a difendere il valore dell'individuo sono *les nations autres que l'Allemagne*, la quale, dunque, su tale punto, sembra contrapporsi non solo alla Francia ed ai suoi alleati, ma al resto del mondo: ma erano meno organicisti della Germania paesi come la Russia zarista e come il Giappone (guidato da un imperatore immerso in un'aura sacra e venerato come una divinità) che la combattevano? È chiaro, sfumature e differenziazioni non possono essere rispettate dall'ideologia della guerra, le cui esigenze sono implacabili: il nemico mortale della Francia e dell'Intesa viene visto incarnare in tutto il corso della sua storia, senza soluzione di continuità, uno statalismo e organicismo divoratore dell'individuo e della sua libertà. Ben lungi dal costituire il popolo metafisico per eccellenza, i tedeschi – osserva un altro autore francese – sono caratterizzati da uno «spirito puramente gregario» che li spinge a seguire passivamente «i capi del gregge» e li priva «del senso e del gusto della libertà»⁴⁷⁸. Sì, – incalza Boutroux – da un pezzo «i pensatori tedeschi divinizzavano lo Stato prussiano e la nazione tedesca»⁴⁷⁹. Per loro, «lo Stato è la realtà più alta; al di sopra di esso, nel mondo dell'esistenza, non vi è nulla. La sua funzione è di organizzare la libertà, e cioè di abolire le volontà individuali trasformandole in una volontà comune che, in virtù della sua massa e della sua unità di direzione, sia poi capace di imporsi»⁴⁸⁰.

È chiaro che, una volta così configurata la Germania, il «tipico filosofo tedesco» – per usare questa volta il linguaggio di Popper – è destinato a divenire Hegel.

⁴⁷⁸ Ch. Andler, *Les origines du pangermanisme*, Paris 1915, p. VII.

⁴⁷⁹ É. Boutroux, *L'évolution de la pensée allemande*, cit., p. 200.

⁴⁸⁰ *Ivi*, p. 206.

Dalla Francia passiamo all'Inghilterra: sul finire del primo conflitto mondiale, sotto l'impressione delle bombe che alcuni aerei tedeschi avevano fatto cadere su Londra, nel dedicare un suo libro di confutazione della *Teoria metafisica dello Stato* al figlio tenente dell'aviazione, Hobhouse denuncia nella «falsa e malvagia dottrina» di Hegel la causa ultima, o il punto di partenza, dell'avvenimento inaudito che si è appena verificato. Poi così prosegue:

«Combattere efficacemente questa dottrina significa prendere parte alla lotta nel modo consentito dalle cattive condizioni fisiche dell'età avanzata [...] Con essa iniziò la più insidiosa e sottile delle influenze intellettuali che abbiano minato l'umanitarismo razionale del diciottesimo e diciannovesimo secolo, e nella teoria hegeliana dello Stato-Dio è contenuto implicitamente ciò di cui sono stato appena testimone. Gli eletti Goti tu puoi incontrarli nell'aria, e possa assisterti l'intera potenza di una giusta causa. Io devo accontentarmi di metodi più pedestri [...] In ogni caso, puoi portare con te la certezza che siamo assieme come nel passato e che, sia pure in modo diverso, siamo entrambi combattenti di un'unica grande causa»⁴⁸¹.

Si comprende così che il liberale inglese chiami i suoi compatrioti e le forze dell'Intesa nel suo complesso a non perdere di vista «il peccato originale che ha stabilito il suo culto nella Germania» e di cui è parte integrante e essenziale la filosofia di Hegel⁴⁸².

⁴⁸¹ L. T. Hobhouse, *The Metaphysical Theory of the State*, cit., pp. 6-7; traduco con «eletti Goti» il termine *Goths* che ironicamente rinvia al tempo stesso alla popolazione barbarica e alla pretesa rimproverata alla Germania di voler costituire una sorta di aristocrazia tra le nazioni.

⁴⁸² *Ivi*, pp. 134-5.

Dinanzi all'infuriare di tali stereotipi, ha ben ragione Meinecke ad esprimere, agli inizi del 1916, il suo stupore: «I Francesi si gloriano del loro individualismo e delle loro garanzie a difesa della loro libertà personale dallo Stato e vedono in noi gli strumenti servili della volontà statale». «Sembra di sognare» – aggiunge il grande storico che non riesce a capacitarsi del radicale mutamento intervenuto nell'immagine della Germania e della Francia rispetto ai tempi di Fichte, per il quale – è sempre Meinecke ad osservarlo – «l'arte statale latina o straniera, come lui la chiama, tratta tutte le componenti della macchina come materiale omogeneo e rivela un impulso per una costituzione sempre più monarchica, mentre l'arte statale tedesca educa l'uomo e futuro cittadino ad una autonoma personalità etica». Il pensiero di Fichte viene così sintetizzato da Meinecke: «Ad Ovest uniformità e asservimento; da noi libertà, autonomia, originarietà»⁴⁸³. Sì, un capovolgimento si è verificato rispetto all'epoca delle guerre anti-napoleoniche, nel corso delle quali l'autore dei *Discorsi alla nazione tedesca* aveva cercato di stimolare la resistenza contro l'occupazione francese, rafforzando la coscienza dell'identità nazionale e culturale della Germania. In questo quadro, ben si comprende la contrapposizione dell'«arte statale autenticamente tedesca» (*echte deutsche Staatskunst*) alle «macchine sociali» considerate straniere (e cioè rinvianti alla Francia napoleonica e imperiale), nell'ambito delle quali l'individuo si riduce in ultima analisi a una delle tante uniformi e intercambiabili «rotelle» (*Räder*) di un «meccanismo» impersonale, il cui

⁴⁸³ F. Meinecke, *Germanischer und romanischer Geist im Wandel der deutschen Geschichtsauffassung*, in «Berichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften», 1916, VI, p. 125 e p. 116.

movimento viene determinato e regolato dal di fuori e dall'alto ⁴⁸⁴.

Si direbbe che, a partire dal 1914, la Francia ritorca contro la Prussia (e la Germania) quella medesima ideologia che aveva preteso di metterla sul banco degli accusati nel corso di un'altro gigantesco scontro militare (di dimensioni esso stesso internazionali) che dura quasi venticinque anni e si conclude con la caduta di Napoleone, un secolo prima dello scoppio di quella che poi è passata alla storia come la prima guerra mondiale. Nella sua requisitoria contro la rivoluzione scoppiata in Francia, Burke contrappone la «english liberty» alla «french liberty» ⁴⁸⁵, fondata, quest'ultima, su una «filosofia meccanica» (*mechanik*) che è alle origini della catastrofe verificatasi in Francia e minacciante l'intera Europa ⁴⁸⁶. Sulla scia del «grande inglese Burke» si muove Friedrich Schlegel, che gli attribuisce il merito di aver smascherato le «vuote teorie» e gli «errori rivoluzionari» che riducono lo Stato ad una livellatrice e oppressiva «macchina legislativa» e dappertutto introducono rapporti meramente «meccanici», col conseguente calpestamento di tutto ciò che è «personale», «vivente», «organico» ⁴⁸⁷. A partire da questo momento, la «li-

⁴⁸⁴ J. G. Fichte, *Reden an die deutsche Nation*, in *Fichtes Werke*, a cura di I. H. Fichte, Berlin 1971, vol. VII, pp. 363-4.

⁴⁸⁵ E. Burke, *Letters on a Regicide Peace* (1796) e *An Appeal from the New to the Old Wigs* (1791), in Id., *The Works. A new Edition*, London 1826, vol. IX, p. 110 e vol. VI, p. 118.

⁴⁸⁶ E. Burke, *Reflections on the Revolution in France* (1790), in Id., *The Works*, cit., vol. V, p. 152; tr. it. *Riflessioni sulla rivoluzione francese*, in E. Burke, *Scritti politici*, a cura di A. Martelloni, Torino 1963, p. 246.

⁴⁸⁷ F. Schlegel, *Signatur des Zeitalters* (1823) in «Concordia», ristampa anastatica a cura di E. Behler, Darmstadt 1967, p. 354, p. 180 e p. 64.

bertà tedesca» viene pensata e celebrata sul modello della «libertà inglese» da Burke contrapposta alla pseudo-libertà inguaribilmente «meccanica» propria della Francia rivoluzionaria e nemica dell'Inghilterra. Si comprende che l'ideologia della crociata anti-francese trovi la sua terra d'elezione nella Germania (bersaglio principale degli eserciti termidoriani e napoleonici), la quale dunque conferisce una sorta di cittadinanza onoraria al pubblicista inglese. Secondo Adam Müller, «l'epoca più importante nella storia della formazione della scienza tedesca dello Stato fu l'introduzione su terreno tedesco di Edmund Burke, lo statista più grande, più profondo, più poderoso, più umano, più bellicoso di tutti i tempi e popoli». Si tratta di «uno spirito di sentimenti tedeschi»; anzi, aggiunge Müller: «Lo dico con orgoglio, appartiene più a noi che ai Britannici»⁴⁸⁸. Neppure lo scoppio della Seconda guerra dei Trent'anni mette in discussione la cittadinanza onoraria tedesca così conferita al pubblicista inglese che, ancora nel 1915, viene celebrato da Sombart come «anti-inglese»⁴⁸⁹.

Anche per il Fichte cui fa riferimento Meinecke, l'arte statale latina è da considerare «meccanica», tanto più che essa tende costantemente, nonostante tutti gli sconvolgimenti rivoluzionari, a stabilire un potere monarchico assoluto⁴⁹⁰, come dimostrano in modo lampante l'ascesa e il trionfo del regime napoleonico. Con questo suo rilievo critico, l'autore dei *Discorsi alla na-*

⁴⁸⁸ A. Müller, *Deutsche Wissenschaft und Literatur* (1806) in *Kritische, ästhetische und philosophische Schriften*, a cura di W. Schroeder e W. Siebert, Neuwied und Berlin 1967, vol. I, pp. 101-2.

⁴⁸⁹ W. Sombart, *Händler und Helden. Patriotische Besinnungen*, Leipzig 1915, p. 18.

⁴⁹⁰ J. G. Fichte, *Reden an die deutschen Nation*, cit., pp. 363-4.

zione tedesca anticipa un motivo che poi trova la sua elaborazione classica nel Tocqueville post-quarantottesco, lettore e ammiratore di Burke, e impegnato anche lui a dimostrare il carattere inguaribilmente dispotico della tradizione politica francese dall'*ancien régime* sino al giacobinismo e al socialismo.

E come prima Burke, anche Tocqueville giunge subito a godere di grande popolarità negli ambienti liberal-nazionali e conservatori tedeschi, i quali nel liberale francese leggono la definitiva conferma del fatto che al nobile «individualismo germanico» e «nominalismo germanico» si contrappone, Oltretreno, la «malattia ereditaria», per dirla con Treitschke, della «smisurata attività dello Stato» e della «onnipotenza previdenziale dello Stato» (*supra*, cap. III, 1).

E l'individualismo germanico continua ad essere celebrato da intellettuali e ideologi tedeschi ancora nel corso del primo conflitto mondiale, in polemica con l'Intesa che dal canto suo non si stanca di denunciare lo spirito inguaribilmente gregario e statalistico da cui sarebbe affetta la Germania nel suo complesso. Autori pur tra loro così diversi come Scheler, Simmel, Natorp, Eucken, non si stancano di contrapporre l'«individualismo» come caratteristica «del tutto inseparabile dall'essenza tedesca» alla «congenita abitudine e fede superstiziosa nello Stato assoluto e onnipotente» propria della Francia, dove «ogni libertà risiede nella volontà generale degli uomini», e «l'intero esercita la sua pressione sul singolo» (controllato in ogni aspetto della vita) e «costituisce la suprema istanza razionale, la fonte del bene e del vero»⁴⁹¹. Più tardi, lo stesso ideologo del

⁴⁹¹ Cfr. D. Losurdo, *Hegel e la Germania*, cit., cap. XIV, 11-12.

Terzo Reich, Alfred Rosenberg, accusa Hegel di aver privilegiato lo Stato rispetto al *Volk*, allontanandosi in tal modo dalla *Weltanschauung* autenticamente germanica, quella *Weltanschauung* che, ancora nel corso della seconda guerra mondiale, non poche volte continua a essere definita, da autori tedeschi, in contrapposizione alle teorie dei «fanatici occidentali dello Stato» (*westliche Staatsfanatiker*)⁴⁹².

A questo punto, il dibattito ideologico sviluppato nel corso della Seconda guerra dei Trent'anni finisce col configurarsi come una sorta di rissa da osteria, nell'ambito della quale ognuno dei contendenti accusa l'altro di inguaribile statalismo e di intollerabile spirito gregario. L'interpretazione della guerra come *Kulturkrieg* e la conseguente configurazione stereotipa delle contrapposte tradizioni culturali, arbitrariamente considerate come le reali protagoniste del gigantesco scontro, tutto ciò conduce ad un risultato semplicemente grottesco. E il grottesco non viene superato per il fatto che, dopo due disastrose disfatte militari, gli sconfitti sembrano aver introiettato almeno in parte le accuse dei vincitori.

La costruzione dello stereotipo esige la cancellazione o il drastico ridimensionamento delle influenze reciproche fra tradizioni culturali e politiche diverse, in modo che ognuna di essa possa apparire nella sua «purezza» e nella sua radicale inconciliabilità rispetto all'altra o alle altre. In tal prospettiva, se elementi positivi possono essere sorpresi nell'ambito della filosofia e

⁴⁹² C. Petersen, *Der Seher deutscher Volkheit Friedrich Hölderlin* (1934), cit. da H. O. Burger, *Die Entwicklung des Hölderlinbildes seit 1933*, in «Deutsche Vierteljahrschrift für Literatur und Geisteswissenschaft», XVIII, 1940, Referateheft, p. 122.

cultura tedesca dominata senza scampo da uno spirito «gregario» e guerrafondaio, è chiaro che si tratta di elementi spuri, di importazione, di elementi che, ad un'analisi più attenta, rinviano ad un diverso e contrapposto ambito culturale e filosofico. Abbiamo visto il modo di procedere di Schumpeter e Dahrendorf. Secondo Boutroux, nella misura in cui Kant riconosce la dignità di fine in sé ad ogni persona e ad ogni nazione, è chiaro lo fa sotto l'influenza questa volta non della tradizione inglese ma dell'«individualismo francese»⁴⁹³.

Ben diversamente aveva argomentato alcuni anni prima il filosofo francese, allorché aveva sottolineato i «germi visibili di hegelismo» presenti in Descartes⁴⁹⁴. Qui non c'è traccia di quella barriera ideologica tra Francia e Germania che compare nel corso della prima guerra mondiale, e per di più il legame tra Descartes e Hegel viene individuato nel comune rilievo conferito al *Cogito* e dunque al soggetto individuale, nel comune riconoscimento di un valore che non sembra in questo momento essere monopolio esclusivo dell'Intesa! Persino il significato e il giudizio di valore attribuito alle categorie filosofiche viene subordinato alla costruzione dello stereotipo. Boutroux, che nel 1904 difende Kant dall'accusa di «individualismo»⁴⁹⁵, nel corso della guerra attribuisce, come abbiamo visto, all'influenza decisiva dell'«individualismo francese» gli spunti positivi che, nonostante tutto, è costretto a riconoscere nel filosofo

⁴⁹³ É. Boutroux, *L'Allemagne et la guerre. Deuxième lettre...*, cit., p. 244.

⁴⁹⁴ É. Boutroux, *Sur la nécessité, la finalité et la liberté chez Hegel* (1907), in Id. *Études d'histoire...*, cit., p. 98.

⁴⁹⁵ É. Boutroux, *La morale de Kant et le temps présent* (1904), in Id., *Études d'histoire...*, cit., p. 87.

tedesco, o meglio, nel filosofo che esteriormente rinvia alla Germania ma che, nella sua essenza, rinvia secondo Schumpeter e Dahrendorf all'Inghilterra!

Il mantenimento della purezza dello stereotipo comporta un gioco incessante di privazioni della cittadinanza e di conferimenti di cittadinanza onoraria: se Burke, per la tradizione che va da dal romanticismo reazionario a Sombart, è in realtà tedesco, è chiaro invece, secondo Spengler, che Marx è propriamente inglese⁴⁹⁶. È un gioco che potrebbe essere considerato persino divertente se non fosse gravido di pericoli. Abbiamo visto i nazional-liberali tedeschi alla Haym considerare Hegel estraneo, in virtù del suo statalismo, all'anima germanica e all'essenza tedesca. Un ulteriore passo fa Schopenhauer per il quale l'«apoteosi dello Stato», con la visione superficialmente ottimistica del mondano che essa comporta, può essere propria solo dell'«ebraismo»⁴⁹⁷. È appena il caso di aggiungere che l'espulsione di Marx dalla Germania e dall'Occidente risulta nettamente più agevole.

3. *La «circolazione del pensiero europeo» e l'eredità di Spaventa*

Anche in Italia la guerra provoca uno sforzo di configurazione stereotipa della tradizione culturale tedesca. Anzi, in questo caso si assiste ad un rovesciamento di posizioni ancora più clamoroso. Dopo lo *choc* provocato dalla Comune di Parigi, e sotto la spinta al-

⁴⁹⁶ O. Spengler, *Preußentum und Sozialismus*, München 1921, p. 71 e p. 75.

⁴⁹⁷ A. Schopenhauer, *Über die Universitäts-Philosophie (Parerga und Paralipomena, I)* (1851) in Id., *Sämtliche Werke*, cit., vol. IV, p. 236.

tresi dell'enorme impressione suscitata dalla folgorante vittoria della Prussia nel corso della guerra contro la Francia, alla Parigi eternamente eversiva e che minacciava le fondamenta stesse dell'ordine sociale gli ambienti conservatori e moderati avevano contrapposto l'esempio di ordine e tranquillo buon governo proveniente dalla Berlino di Bismarck. Ma le esigenze della guerra contro la Germania provocano un completo rovesciamento del precedente stereotipo: ora «l'ideale politico tedesco» viene additato al pubblico ludibrio in quanto per definizione «aristocratico, statale, militaristico», quindi «inferiore e arretrato rispetto al nostro ideale democratico latino»⁴⁹⁸.

Di repentino rovesciamento di posizioni non si rendono responsabili solo autori minori e oggi giustamente caduti nel dimenticatoio. Negli anni precedenti lo scoppio della guerra, Guglielmo Ferrero aveva invitato a guardare in faccia la realtà: «Come non vedere che mentre le razze germaniche [i popoli della Germania, dell'Inghilterra e degli USA] ipotecano già sin d'ora l'avvenire, le razze latine vivono sulle ricchezze accumulate del passato?»⁴⁹⁹. Non solo di decadenza, anche di «cesarismo» e di ricerca ansiosa di «gloria militare» è sinonimo la latinità⁵⁰⁰, cui si contrappone, la pacifica e moderna società industriale, la «società basata sul lavoro, che la razza germanica va creando e perfezionando» e nell'ambito della quale «tutti gli uomini, an-

⁴⁹⁸ Così si esprime il giornale «Roma» (Napoli 1 ottobre 1915) in un'intervista a Croce: riportato in B. Croce, *L'Italia dal 1914 al 1918*, cit., p. 73

⁴⁹⁹ G. Ferrero, *L'Europa giovane. Studi e viaggi nei paesi del Nord*, Milano 1903, p. 417.

⁵⁰⁰ *Ivi*, pp. 203-5.

che i più umili sono collaboratori dell'universo lavoro comune»⁵⁰¹. Con lo scoppio della guerra, la Germania diviene invece sinonimo, sempre agli occhi di Ferrero, di «culto della forza», di «culto sanguinario» della forza, di sopravvivenza ostinata dell'antico regime, di implacabile ostilità, «nel pensiero e nell'azione, con i libri e con le armi, dalle Cattedre e nei Parlamenti», alle «grandi ideologie umanitarie che nacquero e crebbero in Francia tra il 1750 e il 1850»⁵⁰².

La contrapposizione tra germanesimo e latinità è rimasta viva e vitale, ma con un completo rovesciamento del giudizio di valore, sicché ora si pretende di espellere patriotticamente dall'Italia Hegel in quanto espressione concentrata di tutto ciò che di inguaribilmente guerrafondaio e reazionario vi è nella tradizione e nell'anima tedesca:

«Quando l'hegelianismo dei paesi settentrionali, dove era venuto alla luce, uscì per il mondo e tentò di valicare i confini dell'antico Impero di Roma, suscitò al suo apparire una specie di orrore. Questa sciagurata sofistica, che confondeva tutti i criteri del bene e del male a servizio di tutti gli arrivisti – fossero popoli, Stati, classi, partiti e singoli uomini – incutè ribrezzo agli spiriti più alti, più profondi e più nobili dei paesi latini».

Nel riferire un po' divertito di questi «malumori antihegeliani», Croce non ha difficoltà a confutare un quadro storico così fantasioso e, anzi, del tutto contrario alla verità: in realtà, la prima diffusione dell'hegelismo in Italia coincide con lo sviluppo dell'agitazione rivoluzionaria

⁵⁰¹ *Ivi*, p. 420.

⁵⁰² G. Ferrero, *La guerra europea. Studi e discorsi*, Milano 1915, p. 130, p. 136 e p. 240.

e con la Rivoluzione del '48; erano i tempi in cui, a Napoli, «hegeliano era sinonimo di “cospiratore contro i Borboni”»⁵⁰³. Quanto al tentativo di espellere patriotticamente dal nostro paese il filosofo che anche in Italia la passione sciovinistica e l'ideologia della guerra dell'Intesa cominciano a presentare come il «tipico filosofo tedesco» o prussiano, Croce fa notare che «gran dispregiatore dello Hegel è il filosofo pangermanista signor Houston Chamberlain»⁵⁰⁴. In effetti, sconfinato è il disprezzo esibito dall'autore notoriamente assai caro a Hitler nei confronti di «tutti gli Hegel di questo mondo»⁵⁰⁵. Non solo siamo in presenza di una condanna totale e senza riserve, ma essa è motivata con argomenti che non dovrebbero dispiacere a Popper: il filosofo di Stoccarda è da annoverare tra i peggiori «metafisici dogmatici» e «neoscolastici», affetto com'è da «delirio di filosofia della storia» e dalla pretesa di costruire o possedere un «sapere universale»⁵⁰⁶. Anche gli autori che a tale paccottiglia vengono contrapposti incontrerebbero il favore del teorico della «società aperta»: non si tratta solo di Schopenhauer, il quale ha comunque il merito di aver ridicolizzato la fede nell'«infinito “progresso dell'umanità”», propria della «grande moltitudine chiacchierona»⁵⁰⁷, e di aver pertanto espresso il meglio del «pensiero germanico», cui invece risulta estraneo Hegel⁵⁰⁸. Si tratta anche di Kant, nonché di Locke, considerato un «predecessore di Schopenhauer» e persino il «rie-

⁵⁰³ B. Croce, *Malumori antibegeliani* (1915), in Id., *L'Italia dal 1914 al 1918*, cit., pp. 43-4.

⁵⁰⁴ B. Croce, *Ancora dello Stato come potenza* (1916), *ivi*, p. 96.

⁵⁰⁵ H. S. Chamberlain, *Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts* (1898), Ungekürzte Volksausgabe, München 1937, p. 929.

⁵⁰⁶ *Ivi*, p. 189, p. 225 e p. 816.

⁵⁰⁷ *Ivi*, p. 855

⁵⁰⁸ *Ivi*, p. 1025 n. e pp. 1036-7.

laboratore della nuova visione del mondo germanica»⁵⁰⁹. Si tenga presente che oggetto del culto di Chamberlain non sono solo i tedeschi, ma anche gli anglosassoni, gli scandinavi, i germani nel senso più ampio del termine⁵¹⁰ e che il germanesimo viene visto e celebrato in contrapposizione non solo con «l'universalismo romano», ma anche con l'assolutismo monarchico, il dogmatismo e con ogni visione del mondo che sacrifica il «singolo» sull'altare della collettività⁵¹¹ (si tratta fundamentalmente dei medesimi stereotipi che avevano consentito ai liberal-nazionali di considerare Hegel estraneo alla tradizione germanica).

Non è un caso che gli imperversanti stereotipi nazionali incontrino maggiore resistenza proprio in Italia. Intanto, per ragioni oggettive: si tratta di un paese che non è tra i protagonisti principali del conflitto, e che solo dopo aver oscillato tra i due contrapposti schieramenti imperialistici della Triplice Alleanza e della Triplice Intesa si risolve infine a intervenire a fianco di quest'ultima. Prima ancora di Croce e Gentile, conviene citare in tale contesto la presa di posizione che, su un giornale italiano, assume un autore sì francese ma per tanti versi collegato ai due filosofi italiani, e in particolare al filosofo napoletano. Polemizzando in termini al tempo stesso sarcastici e amari a proposito della svolta «patriottica» di Boutroux, Sorel osserva:

«Boutroux, che occupava un posto così eminente nella filosofia francese, dopo aver consacrato la sua lunga carriera ad insegnare il culto di Kant, ha sentito il bisogno di apprenderci che non aveva mai compreso l'insegnamento del vecchio maestro di Königsberg. Il venerato patriar-

⁵⁰⁹ *Ivi*, p. 1098 p. 1088 n.

⁵¹⁰ *Ivi*, p. 866 e p. 1022.

⁵¹¹ *Ivi*, p. 1036, p. 995 n. e p. 291.

ca dell' idealismo trascendentale non sarebbe stato, secondo la nuova vulgata del Boutroux, che un esecrabile *boche*. [...] Grazie a questa scandalosa palinodia, Boutroux ha ottenuto la stima di tutti i portinai patrioti. Se non fossimo scesi agli ultimi gradi dell' imbecillità, Boutroux avrebbe pagato caro questa smania di basso favore popolare. Al contrario, hanno invidiato il suo genio pratico, e quasi tutti si sforzano di marciare su vie almeno analoghe»⁵¹².

Tale presa di posizione viene positivamente salutata e ripresa da Giovanni Gentile, anche lui impegnato a denunciare le «deformazioni storiche» cui dà luogo l'immane conflitto in atto. Anzi – osserva con lo sguardo rivolto alla Francia – c'è da abbandonarsi a «osservazioni piuttosto melanconiche intorno a questa letteratura polemica, astiosa e amara, che dilaga anche tra noi, e tra i cultori di studi filosofici» e che può annoverare lo stesso Boutroux ed altri «pensatori anche autorevoli». Costoro danno uno spettacolo poco dignitoso «ingaggiando battaglia contro la filosofia della Germania, poiché non potevano arrolarsi negli eserciti della patria»; ma «pigliarsela con Goethe o con Hegel o con Fichte perché si è in guerra con la Germania è obbedire a una passione; ciò non è lecito a chi ammaestra e deve purificare gli spiriti anche nella lotta»⁵¹³.

Contro la configurazione della guerra come scontro mortale tra *esprit* francese e *Geist* tedesco⁵¹⁴, ovvero tra la «meccanicità» incarnata, secondo Bergson, nel

⁵¹² G. Sorel, *Dubbi sull'avvenire intellettuale*, pubblicato su «Tempo» del 24 gennaio 1919: cit. in G. Gentile, *Guerra e fede*, cit., p. 239 nota. Nel leggere l'articolo di Sorel al momento della correzione delle bozze, Gentile riporta i brani citati in una nota al suo articolo, ripreso da «La Critica», *Deformazioni storiche* (20 marzo 1916).

⁵¹³ G. Gentile, *Deformazioni storiche*, cit., pp. 239-240.

⁵¹⁴ B. Croce, *Francesi e Tedeschi* (1927), in Id. *L'Italia dal 1914 al 1918*, cit., p. 333.

«Comando militare germanico» e lo «slancio vitale» rappresentato dal «Comando militare francese»⁵¹⁵, ovvero tra «germanesimo» e «latinità» ironizza e polemizza Croce⁵¹⁶. A parte ogni altra considerazione (anche a prescindere cioè dall'occultamento della genesi materiale e della posta realmente in gioco nel conflitto), non ha senso alcuno partire dal presupposto dell'esistenza di culture e tradizioni in sé omogenee e compatte e reciprocamente contrapposte in modo insanabile.

Nel polemizzare contro uno studioso belga che vede affrontarsi nel gigantesco conflitto pluralismo (e quindi individualismo) latino e anglosassone da una parte e panteismo e monismo tedesco (e quindi spirito gregario) dall'altra («nella filosofia moderna e contemporanea, il panteismo è un prodotto d'Oltretreno: rinunciamo ad esso e premuniamoci contro la sua contaminazione!»)⁵¹⁷, Gentile a sua volta osserva: sono forse monisti i tedeschi Leibniz, Herbart e Lotze? E, sul versante opposto, «tutta la filosofia latina è pluralista? E sono pluralisti Cartesio e Malebranche? Ed è pluralista Bruno?» Il già citato studioso e ideologo della guerra insiste sul panteismo di Goethe: «Ma chi non sa che il panteismo di Goethe ha origini esotiche, e rimonta a Spinoza, che non è tedesco, e al nostro Bruno?»⁵¹⁸. Forse, a quelli già fatti valere da Gentile, si potrebbe aggiungere un altro argomento: la critica del panteismo

⁵¹⁵ B. Croce, *L'entrata in guerra dell'Italia e i doveri dei suoi studiosi* (1915), in Id., *L'Italia dal 1914 al 1918*, cit., p. 52.

⁵¹⁶ B. Croce, *Lo Stato come potenza* (1915), in Id., *L'Italia dal 1914 al 1918*, cit., p. 75.

⁵¹⁷ M. De Wulff, *Guerre et Philosophie*, Paris 1915, p. 36.

⁵¹⁸ G. Gentile, *Deformazioni storiche*, cit. p. 246.

politico ha avuto origini proprio in terra tedesca, prendendo di mira in particolare Hegel, il quale viene poi dai liberal-nazionali espulso dalla tradizione germanica, in quanto considerato affetto da uno statalismo e olismo «tipicamente» francesi (*supra*, cap. III, 1). Resta il merito del filosofo neohegeliano italiano per aver contrapposto agli stereotipi nazionali la tesi della «circolazione del pensiero europeo»⁵¹⁹.

Si tratta di una tesi che rinvia a Bertrando Spaventa il quale, se da un lato ritiene «cosa naturale che un popolo libero si riconosca e abbia la vera coscienza di se stesso anche ne' suoi filosofi», dall'altro mette in guardia affinché ciò «non degeneri in vuota boria». È un atteggiamento, quest'ultimo, tanto più inaccettabile per il fatto che non tien conto dell'autentico significato della nazionalità nel mondo moderno:

«La nazionalità non ha sempre nella storia dei popoli lo stesso significato; tra il mondo antico e il moderno vi ha una profonda differenza, e anche tra i popoli stessi dell'antico mondo. In generale nel mondo antico la vita delle nazioni si forma come in campo chiuso, e con poche modificazioni da fuori; [...] la nazionalità ha un fondamento proprio, naturale, esclusivo [...] Ciò che si mostra e prevale è la loro differenza, l'effetto e insieme la causa della loro separazione originaria [...] Accade poi che nel mondo moderno, all'opposto dell'antico, la vita di ciascuna nazione si muove come all'aperto insieme con quella delle altre; ciascuna è non solo se stessa, ma anche l'altra; anzi non è veramente se stessa, che in questa relazione e intima unità colle altre. Il fondamento naturale e proprio cede, senza però sparire, a un nuovo fondamento, comune e universale; il quale non è più qualcosa d'immediato e primitivo, come la comunità originaria anteriore alla separazione, ma è il risultato di una lunga, paziente e dolorosa

⁵¹⁹ *Ivi*, p. 242.

elaborazione comune, che apparisce come rimescolamento e lotta di popoli e di stirpi; è una nuova origine, una seconda nascita»⁵²⁰.

In questo senso, la maggiore resistenza dimostrata dall'Italia nei confronti degli stereotipi propri dell'ideologia o delle ideologie della guerra non si spiega solo con il suo più modesto ruolo geopolitico e la sua incerta collocazione nell'ambito del gigantesco conflitto, ma anche con una precisa tradizione culturale che rinvia alla storia della fortuna di Hegel nel nostro paese.

4. *Hegelianismo spirituale assoluto e resistenza agli stereotipi nazionali*

Nel fervore della guerra e dell'ideologia della guerra Eucken (per fare solo un esempio) parla di «fede tedesca» e «animo tedesco», e persino di «creatività artistica tedesca» e di «conoscenza tedesca»⁵²¹. Secondo Gentile, invece, parlare di «filosofia tedesca» o di «poesia tedesca» è una contraddizione di termini: «se fossero tedesche, non sarebbero né poesia né filosofia. Le quali sono a patto di essere universali»⁵²². Pur animato da ardente zelo sciovinistico – come di lì a poco avrebbe confermato la sua adesione al fascismo – il filosofo neo-hegeliano conclude il suo articolo contro le «deformazioni storiche» con questo significativo appello: «Non buttiamo nel fuoco divoratore il patrimonio sacro che è comune a tutta l'umanità sen-

⁵²⁰ B. Spaventa, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, cit., pp. 426-8.

⁵²¹ R. Eucken, *Deutsche Freiheit. Ein Weckruf*, Leipzig 1919, p. 20.

⁵²² G. Gentile, *Deformazioni storiche*, cit., p. 240.

za frontiere»⁵²³. Naturalmente, anche in Italia non manca chi vuole procedere ad una sorta di angusta «nazionalizzazione» della cultura. Ecco Guglielmo Ferrero denunciare il fatto che «le classi alti e le classi colte dell'Italia sono state troppo germanizzate, negli ultimi trent'anni [...] Basti dire che – vergogna quasi incredibile – noi abbiamo assistito in Italia, al principio del ventesimo secolo, per opera di Benedetto Croce, a una specie di rinascita della più sciagurate tra tutte le sofistiche che la Germania abbia create per confondere i criteri del bene e del male a servizio di tutti i potenti e per giustificare in ogni caso il successo»⁵²⁴. Riferendosi a questo genere di sconclusionata letteratura patriottarda, Gentile commenta ironicamente: «Benedetto Croce ha letto e legge molti libri tedeschi; e apprezza non solo i grandi scrittori italiani e spagnuoli e francesi e inglesi o americani, e greci o latini, ma anche i tedeschi; egli ha tradotto Hegel, e v'ha scritto intorno un libro, che ne è una critica, ma è anche un'esaltazione; e lo cita troppo spesso. E c'è di peggio: proprio ora, mentre infuria l'uragano della guerra, continua a studiare Goethe e si industria persino di tradurlo. Egli è più tedesco che italiano: dàlli al filosofo senza patria!»⁵²⁵.

In realtà, – fa notare sempre Gentile, citando Croce – al filosofo napoletano spetta il merito di aver ridicolizzato, già nel 1906, «i pregiudizi degli storici e sociologi tedeschi», i quali pretendevano di mettere «l'ipoteca su tutte le virtù e tutte le più alte capacità

⁵²³ *Ivi*, p. 247.

⁵²⁴ G. Ferrero, *La guerra europea*, cit., pp. 240-1.

⁵²⁵ G. Gentile, *Benedetto Croce e i Tedeschi* (13 ottobre 1918), in *Id.*, *Guerra e fede*, cit., p. 149.

umane, aggettivandole come *fedeltà tedesca, volontà tedesca, castità tedesca*, ecc.». Lo stereotipo nazionale può facilmente trasformarsi in stereotipo razziale. Fisare in termini grevemente nazionali o nazionalistici la cultura è già procedere alla sua naturalizzazione, e tale naturalizzazione, spinta all'estremo, produce lo «pseudoconcetto» di «razza», come Gentile lo definisce sempre sulla scorta di Croce, delle cui parole, peraltro, esplicitamente si serve allorché sottolinea che nulla guadagna in serietà e validità quello pseudoconcetto se viene utilizzato per dimostrare, invece che «la senile decadenza latina», l'«inferiorità della razza germanica»⁵²⁶.

Sì, secondo il filosofo napoletano c'è pure un campo in cui «l'internazionalità e l'umanità» devono esser fatte valere ed essere rispettate, ed è il campo «della scienza e dell'arte»⁵²⁷: esse costituiscono «le due forme con le quali lo spirito umano esce di continuo e si mette in perpetuo al di sopra della *mêlée* o tumulto della pratica»⁵²⁸, ovvero – per dirla questa volta con l'altro rappresentante del neo-hegelismo italiano – al di sopra del «tumulto della mischia»⁵²⁹. Pur dando prova di lealismo patriottico, ognuno nel proprio campo, gli intellettuali e i filosofi del tempo sono chiamati a non lasciarsi trascinare e svilire del tutto dalla guerra, dato che «sopra il dovere stesso verso la Patria c'è il dovere verso la Verità, il quale comprende in sé e giustifica l'altro»⁵³⁰.

⁵²⁶ *Ivi*, p. 151.

⁵²⁷ B. Croce, *Diritto internazionale ed altre questioni congiunte* (1916), in *Id.*, *L'Italia dal 1914 al 1918*, cit., p. 123.

⁵²⁸ B. Croce, *La guerra e gli studi* (1917), *ivi*, p. 211.

⁵²⁹ G. Gentile, *Deformazioni storiche*, cit., p. 240.

⁵³⁰ B. Croce, *L'entrata dell'Italia in guerra e i doveri degli studiosi*, cit., pp. 52-3.

Questa, almeno, l'opinione di Croce, il quale poi così sintetizza il suo atteggiamento: «In quanto uomo sono nato in Italia» (e quindi il lealismo «patriottico» è fuori discussione), ma «in quanto filosofo, sono nato nel cosmo» (e dunque in tale veste non ha doveri verso lo Stato Maggiore e il governo italiano)⁵³¹. A tale distinzione più difficilmente riesce ad attenersi Gentile, secondo il quale, se i cattolici italiani prendessero sul serio la condanna della guerra di Benedetto XV e la professione di «neutralità, che la Chiesa romana ostenta ogni giorno sulle colonne dell'*Osservatore Romano*», finirebbero col distruggere «in loro la sostanza più viva e vibrante del loro essere di cittadini, che, nel momento della patria in pericolo, è la parte essenziale della loro personalità»⁵³². Nello sforzo di tener fede alla distinzione tra cittadino e uomo da lui formulata, a Gentile Croce consiglia, invece, di «lasciare in pace il Papa, che fa il Papa e non può far altro»⁵³³. Fra l'altro, da più fine politico qual'è, il filosofo napoletano si rende ben conto del leale impegno di collaborazione fornito dalla Chiesa Cattolica alla mobilitazione totale del nostro paese (così come dei paesi nemici).

Nel complesso, intanto i due neo-idealisti italiani possono procedere alla denuncia degli stereotipi nazionali, in quanto hanno presente la lezione hegeliana dello spirito assoluto, che forse agisce in loro tramite anche la mediazione di Bertrando Spaventa, il quale al

⁵³¹ Lettera a K. Vossler del 9 gennaio 1915, in *Carteggio Croce-Vossler 1899-1949*, con prefazione di V. De Caprariis, Bari 1951, p. 193.

⁵³² G. Gentile, *La guerra del papa* (3 gennaio 1918) in Id., *Guerra e fede*, cit., p. 99.

⁵³³ Riportato in G. Gentile, *Lettere a Benedetto Croce*, a cura di S. Giannantoni, vol. V (*Opere complete*, Epistolario, 7) Firenze 1990, p. 169, nota 7.

tema dello «spirito sopramondano» dedica un significativo e impegnato capitolo dei suoi *Studi sull'etica di Hegel*. In Germania, tra gli esponenti della destra hegeliana, non erano mancate letture in chiave intimistica e di evasione dalla realtà politica della categoria in questione che, proprio per questo, era stata talvolta guardata con sospetto o aperta ostilità da parte di elementi della sinistra, come il Ruge pre-quarantottesco⁵³⁴. Bertrand, invece, sembra mettere in rapporto spirito oggettivo e assoluto come la sfera rispettivamente del *citoyen* e dell'*homme*: «La comunità politica è l'oggettività, la mondanità dello spirito; ma questa oggettività non sarebbe reale, se lo spirito non fosse in sé superiore ad essa; se in sé non superasse se stesso come mondo; se non fosse in sé lo *spirito* del mondo: *umanità*»⁵³⁵. Fermo resta così il pathos del *citoyen*, la cui azione nell'ambito di una determinata comunità politica trova però un essenziale punto di riferimento in un insieme di valori che sono propri dell'uomo in quanto tale. Lo spirito assoluto viene letto come la consacrazione definitiva del concetto universale di uomo e di diritti dell'uomo in quanto tale.

Ma, a questo punto, risultano evidenti le differenze rispetto a Gentile e Croce (almeno quello degli anni a cavallo del primo conflitto mondiale) i quali, invece, assumono un atteggiamento scettico o di derisione nei confronti della teorizzazione dei diritti dell'uomo in quanto tale scaturita dalla rivoluzione francese, nei confronti, per dirla con Croce, delle menzognere, «alcinesche seduzioni [...] della Dea Giustizia e della Dea

⁵³⁴ Cfr. D. Losurdo, *Hegel e la Germania*, cit., cap. II, 8.

⁵³⁵ B. Spaventa, *Principi di etica*, cit., p. 789.

Umanità», delle «insipidezze giusnaturalistiche, antistoriche e democratiche», dei «cosiddetti ideali dell'89»⁵³⁶. Non sul piano filosofico (dove continua a farsi sentire in qualche modo la lezione hegeliana dello spirito assoluto), ma sul piano più immediatamente politico, i due neo-idealisti hanno in questo momento raggiunto le posizioni dei liberal-nazionali tedeschi post-quarantotteschi i quali, però, forse più conseguentemente, alla condanna della rivoluzione francese facevano corrispondere la liquidazione di una filosofia che troppo si era alimentata di motivi e di suggestioni da essa scaturiti. Abbiamo visto, invece, i fratelli Spaventa muoversi controcorrente rispetto al clima dominante dopo il '48. Si comprende allora che, se in Bertrando «l'assolutezza dello spirito» è sinonimo di «universalità» e «umanità»⁵³⁷, essa sta piuttosto a denotare in Croce e Gentile una sfera più ristretta e più confortevole, che comunque garantisce il carattere sovranazionale della cultura e dello scambio intellettuale.

5. *Destino, storicità e «circolazione del pensiero»*

Secondo Bertrando, liberandosi da ogni «determinazione naturale», compresa la stessa nazionalità, lo spirito assoluto trascende il «destino». Sì, è vero, «ogni popolo ha la sua nazionalità, la sua sostanza, la sua comunità etica, e questa è il suo destino. Ora lo spirito si libera da questo destino»⁵³⁸. Non bisogna dimentica-

⁵³⁶ B. Croce, *Materialismo storico ed economia marxistica* (pref. alla III ed., 1917), Bari 1973, pp. XIII-XIV.

⁵³⁷ B. Spaventa, *Principi di etica*, cit., p. 788.

⁵³⁸ *Ibidem*.

re che, nel mondo contemporaneo, «la nazionalità non ha più lo stesso significato di prima. Non apparisce più come qualcosa che è dato naturalmente e immediatamente e dirò quasi ciecamente da un inesorabile destino»⁵³⁹. Sia pure alle prese con una situazione ben più drammatica di quella che Bertrando avrebbe potuto anche solo prevedere, Croce e Gentile assumono, a tale proposito, un atteggiamento molto più cauto e titubante. Il primo, pur concedendo quanto «di naturalistico, di materialistico e di opprimente per ogni spirito moderno» vi sia nell'idea di patria (e di fedeltà alla patria sino alla morte), si affretta subito a precisare che «la patria non si porta sotto la suola delle scarpe»: non è lecito, dunque, abbandonare «la patria che si giudica a sé non confacente ma che è naturale, per una patria migliore ma artificiale»; in realtà, «dove la Provvidenza ci fa nascere, colà essa ci assegna l'esercizio dei nostri doveri»⁵⁴⁰. Qui «Provvidenza» è chiaramente sinonimo di «destino»: ma essa non sembra investire direttamente la sfera da Hegel definita come «spirito assoluto». In nome di tale «Provvidenza», Croce respinge, tuttavia, ogni «internazionalismo» che pretenda di valicare l'ambito strettamente culturale: i socialisti di una città italiana che nel settembre 1916 si rifiutano di esporre la bandiera a festa per celebrare l'annunciata conquista di Gorizia (che tanti morti era costata fino ad assurgere a simbolo in una canzone popolare di protesta: «Gorizia tu sei maledetta»), vengono accusati della «più triste rozzezza di mente e d'animo», di «cecità e ottusità spi-

⁵³⁹ B. Spaventa, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, cit., p. 428.

⁵⁴⁰ B. Croce, *L'organizzazione* (marzo 1917), in Id., *L'Italia dal 1914 al 1918*, cit., pp. 171-2.

rituale», di «stoltezza» e «insensibilità morale» e di altro ancora, per non aver saputo mettere «la Patria, e la difesa della Patria, e la gloria della Patria» al di sopra dei «contrastati dei partiti e delle classi»⁵⁴¹.

Gentile, a sua volta, contro ogni titubanza o incrinatura del lealismo patriottico, non solo fa appello alla fedeltà «alla nostra missione, al nostro destino», al «comune destino», ma accusa anche la Russia rivoluzionaria e desiderosa di pace di voler «disertare il posto che il destino gli aveva assegnato, nel gran conflitto mondiale»⁵⁴². Il pathos del «fato nazionale», e del «sacrificio» che esso comporta, svolge un ruolo importante nella marcia di avvicinamento e nella finale adesione di Gentile al fascismo⁵⁴³. D'altro canto, se dall'Italia passiamo alla Germania, vediamo che, proprio agitando la parola d'ordine del «destino», numerosi intellettuali di rilievo e filosofi come Jaspers e Heidegger confermano la propria incondizionata lealtà e fedeltà nei confronti della Germania, in pace e in guerra, e anzi il secondo, in nome del «destino comune della nazione» e del «destino tedesco», esprime, nel celebre discorso sull'*Autoaffermazione dell'università tedesca*, la sua adesione al nazismo⁵⁴⁴.

Man mano che conferisce maggior rilievo al tema del destino, Gentile è portato a prendere le distanze dalla difesa che ha fatto nel corso della guerra dell'uni-

⁵⁴¹ B. Croce, *I socialisti e la patria* (settembre 1916), ivi, p. 151.

⁵⁴² G. Gentile, *La guerra del papa*, cit., p. 98; G. Gentile, *Lo spettro bolscevico* (19 novembre 1918) e *L'idea monarchica* (15 marzo 1919), in Id., *Dopo la vittoria*, cit., p. 27 e p. 118.

⁵⁴³ G. Gentile, *Che cosa è il fascismo*, cit., p. 14

⁵⁴⁴ Cfr. D. Losurdo, *La comunità, la morte, l'Occidente*, cit., *passim* e, in particolare, cap. II, § 1 III, § 6.

versalità della filosofia, dell'arte e della scienza fino a rinnegare completamente le precedenti posizioni: «Non solo non ci può essere vita d'uomo che non rechi l'impronta della sua nazionalità, ma non c'è neanche scienza vera, scienza, voglio dire, che sia scienza d'un uomo, la quale non sia scienza nazionale»⁵⁴⁵. Il filosofo si rende ben conto della svolta che si è operata in lui e non la nasconde:

«Non dubito che molti tra voi, a sentirmi ora parlare di una scienza nazionale, si saranno ricordati che se molti in questi anni passati energicamente protestarono che la scienza sia per natura sua e debba essere nazionale, non mancò chi ammonisse a non lasciarsi travolgere dall'onda del sentimento: poiché la guerra sarebbe passata, ma la verità non passa mai e non tramonta; e quel che è destinato a tramontare, non può essere che errore. Non mancò chi ammonisse che ciò che è vero per la scienza e ciò che è bello per l'arte, è vero e bello di qua e di là d'ogni frontiera; e solo a questo patto è degno del suo nome»⁵⁴⁶.

Ma, ormai, una più matura riflessione costringe a trarre una conclusione diversa e contrapposta:

«la realtà, ogni più alta e sostanziale realtà, la verità stessa, di cui si pasce lo spirito ed in cui attinge ogni valore il pensiero umano più degno d'esser pensato, è nella vita stessa, nello sviluppo della mente, ossia dell'umana personalità. La quale, idealmente inafferrabile, in concreto è sempre personalità *storica* [...] E poiché chi dice personalità concreta, dice nazionalità, riepilogando credo di poter asserire, che né la scuola né la scienza conoscono sapere che non sia sapere nazionale»⁵⁴⁷.

⁵⁴⁵ G. Gentile, *La nazionalità del sapere e della scuola* (1919), in Id., *La riforma dell'educazione. Discorsi ai maestri di Trieste*, Bari 1923 (II ed.), p. 13.

⁵⁴⁶ *Ivi*, pp. 7-8.

⁵⁴⁷ *Ivi*, pp. 14-5.

Ho evidenziato col corsivo l'aggettivo «storica». È in nome per l'appunto della «storicità» peculiare e intranscendibile dell'esistenza che nella Germania, a cavallo della repubblica di Weimar, viene bollato come «*tradimento nei confronti dell'esistenza storica*» (e nazionalmente determinata), come tradimento quindi della nazione tedesca, ogni discorso che, riprendendo l'infausta tradizione della rivoluzione francese e della proclamazione dei diritti dell'uomo, pretenda di parlare di uomo in quanto tale⁵⁴⁸. E anche Gentile, lasciandosi sempre più travolgere dalla passione sciovinistica, si avvicina progressivamente al fascismo in nome del «destino», del carattere irriducibilmente «storico» della vita e del sapere, in nome di quella tradizione politica e culturale esclusiva dell'Italia, di cui il regime di Mussolini gli appare come l'espressione.

Rinnegando la tesi della circolazione del pensiero europeo cui precedentemente si è richiamato, il filosofo attualista giunge ora a conclusioni direttamente contrapposte a quelle di Betrand Spaventa, il quale, qualche decennio prima, si era chiesto: «Sono possibili, dopo il medio evo e ne' tempi moderni, tante filosofie nazionali, quanti sono i popoli civili di Europa? O invece quelle che si dicono filosofie nazionali non sono altro che momenti particolari dello sviluppo comune della filosofia moderna nelle diverse nazioni? Si può dire, p. es., che ci sia una filosofia italiana essenzialmente diversa da una filosofia francese, inglese, tedesca, come si dice che ci è stata [nell'antichità] una filosofia greca essenzialmente diversa da quella indiana?». E a tale

⁵⁴⁸ Cfr. D. Losurdo, *La comunità, la morte, l'Occidente*, cit., cap. III, § 2.

problema Bertrando aveva dato una risposta inequivocabile: «unico è il carattere, lo sviluppo e l'indirizzo generale della filosofia ne' popoli moderni»; la filosofia è «forma e attività universale dello spirito»⁵⁴⁹.

La contrapposizione tra i due autori qui messi a confronto risulta in modo ancora più netto da un ulteriore particolare. Secondo Gentile, la consapevolezza del carattere intranscendibilmente nazionale del sapere emerge col mondo moderno che così si colloca in «diretta antitesi con l'idea classica della verità celeste e remota dal travaglio di tutte le cose terrene»:

«Fu concetto degli antichi, prodotto del genio greco, che la scienza, la verità si libri fuori della vita umana, al di sopra di tutte le vicende mortali, di là dalla storia tormentata da contrasti fatali di errori [...] ma fu concetto che, attraverso la riflessione speculativa posteriore due volte millenaria, si palesò astratto, e come tale fallace»⁵⁵⁰.

Esattamente contrapposto è il punto di vista di Bertrando: certo, nel mondo antico «la filosofia indiana e la greca sono, più o meno, intimamente nazionali»⁵⁵¹; ma il quadro cambia totalmente con l'avvento della «civiltà moderna di Europa», la quale presuppone «la idea stessa dell'umanità, ignota agli antichi e rivelata dal cristianesimo»:

«La essenza di tale idea era la libera comunità d'interessi, di pensieri, di sentimenti e di destinazione di tutti i popoli; comunità che non era possibile nella coltura greca e latina, perché quella aveva per fondamento lo stato

⁵⁴⁹ B. Spaventa, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, cit., pp. 419-20.

⁵⁵⁰ G. Gentile, *La nazionalità del sapere e della scuola*, cit., p. 13.

⁵⁵¹ B. Spaventa, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, cit., p. 420.

meramente nazionale e tale da escludere ogni civiltà diversa; e l'altra, sebbene aspirasse ad abbracciare tutto il mondo delle nazioni, pure non conseguiva l'unità se non col negare e assorbire ogni nazionalità particolare nell'astratto formalismo della città romana»⁵⁵².

Risulta evidente ancora una volta che, contrariamente ai miti correnti, la marcia di avvicinamento di Gentile verso il fascismo è scandita dal suo progressivo distacco rispetto alle posizioni di Bertrando e, più in generale, dei fratelli Spaventa. D'altro canto, qualche anno più tardi, nel suo discorso sull'*Autoaffermazione dell'università tedesca*, Heidegger motiva la sua adesione al nazismo con l'affermazione che dinanzi al «destino tedesco» il sapere meramente teorico deve piegarsi e riconoscere la propria «impotenza (*Unkraft*)», per cedere il posto ad un sapere che è «la più intima forza determinante dell'intero esserci statale-popolare (*des ganzen volklich-staatlichen Daseins*)»⁵⁵³. Solo che, a differenza di Gentile, Heidegger è dell'opinione che tale visione del sapere sia già presente nella greicità originaria e autentica, e polemizza a tale proposito con Husserl il quale, invece, attribuisce ai Greci il merito di aver per primi sviluppato «un atteggiamento puramente teoretico», mirante ad elaborare «una "theoria", nient'altro che una "theoria"» intesa come «fine autonomo»⁵⁵⁴.

⁵⁵² B. Spaventa, *Carattere e sviluppo della filosofia italiana dal secolo XVI sino al nostro tempo*, cit., p. 303.

⁵⁵³ M. Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität* (1933), Frankfurt a. M. 1983, p. 10, p. 12 e p. 15.

⁵⁵⁴ E. Husserl, *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie* (1935), in Id., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (*Husserliana*, vol. VI), pp. 326-8; tr. it. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano 1987, pp. 338-340.

La rottura Husserl-Heidegger presenta non poche analogie con quella Croce-Gentile. A partire dall'affermazione del sapere come «sapere nazionale» e indissolubilmente legato ad una concreta «personalità storica», ovvero all'«esserci statale-popolare» di una concreta «storicità», Gentile e Heidegger aderiscono rispettivamente al fascismo e al nazismo, suscitando le proteste di Croce e Husserl, i quali, nel prendere le distanze da una presa di posizione politica considerata inopportuna o inaccettabile, ribadiscono l'autonomia e l'internazionalità della cultura.

6. Gramsci e la radicalizzazione anti-crociana dell'eredità di Croce

La sintonia con la cultura neo-idealistica italiana è in Gramsci, innanzi tutto, una presa di posizione contro l'ideologizzazione della guerra e la costruzione ad essa connessa di stereotipi nazionali. Già gli scritti giovanili sembrano far tesoro della lezione hegeliana dello spirito assoluto:

«La *Royal Society* di Londra ha proposto, e i delegati delle Accademie di Parigi, di Roma, di Bruxelles, di Washington, riuniti nella sua sede, hanno acconsentito, di rompere per sempre ogni relazione con la scienza tedesca [...] La *Royal Society* ha proposto di rompere per sempre ogni legame con la scienza nemica. Noi concludiamo: la Svizzera è destinata a un meraviglioso avvenire scientifico»⁵⁵⁵.

⁵⁵⁵ A. Gramsci, *Colei che non si deve amare* (27 ottobre 1918), in Id., *Il Nostro Marx*, cit., pp. 381-2.

Alle forsennate ideologie della guerra, compresa quella dell'Intesa che sembra talvolta voler inserire tra le «razze inferiori» quella «germanica»⁵⁵⁶, all'«antitedeschismo» e allo sciòvinismo che finisce col negare il carattere universale della cultura e della scienza, il giovane rivoluzionario contrappone «l'ideale umano di Goethe e di Winkelmann, che erano tedeschi come potevano essere italiani o francesi o inglesi»⁵⁵⁷. Si avverte in tali formulazioni l'eco della lettura di Croce, cui ancora i *Quaderni del carcere* attribuiscono il merito di aver mantenuto, nel corso del primo conflitto mondiale, un «atteggiamento che si può chiamare goethiano» e di aver dato sul piano «etico» una prova di «fermezza di carattere»: mentre «tanti intellettuali perdevano la testa», lasciandosi coinvolgere in pieno dal «frenetico connubio» tra «filosofia e ideologia», il filosofo napoletano cercava in qualche modo di mantenersi «"au dessus"» della mischia. E assumeva tale atteggiamento anche per rispondere alla sfida rappresentata dal materialismo storico⁵⁵⁸.

E cioè, Croce è troppo buon conoscitore di Marx e troppo robusto ha il senso della concretezza storica per abbandonarsi alla volgare interpretazione corrente della guerra come *Kulturkrieg*, interpretazione che Gramsci continua a criticare con forza. Attribuire al conflitto un «carattere religioso [...] teoricamente dovrebbe portare all'annientamento del nemico»; in ogni

⁵⁵⁶ A. Gramsci, *La guerra continua, signori...* (20 gennaio 1920), in Id., *L'Ordine Nuovo 1919-1920*, cit., p. 391.

⁵⁵⁷ A. Gramsci, *La difesa dello Schultz* (27 novembre 1917), in Id., *La città futura*, cit., pp. 459-61.

⁵⁵⁸ A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., p. 1216 e p. 1356; cfr. anche p. 1318. Per una più ampia trattazione di questi aspetti del rapporto Gramsci-Croce, cfr. D. Losurdo, *Antonio Gramsci dal liberalismo al «comunismo critico»*, cit., pp. 46-58.

caso ciò conduce alla «guerra totale»⁵⁵⁹, che continua ad infuriare anche dopo la firma dell'armistizio. I campioni della crociata contro «l'impero asburgico, negazione di Dio e della Giustizia umana» non si accontentano della sua disfatta e dissoluzione. Infieriscono con l'embargo contro Vienna:

«Una città di tre milioni di abitanti, costituitasi nei secoli con una sua figura e una sua funzione particolare nell'Europa, si è trovata, da capitale di un aggregato di cinquanta milioni di uomini, ad essere la capitale di un aggregato di sei milioni. Vienna si decompone, la sua compagine umana si dissolve; i bambini muoiono, muoiono le donne; la popolazione langue e si esaurisce in una prigione economica senza possibilità di evasione. La guerra continua, implacabile; la distruzione del nemico procede inesorabile. I viennesi dovranno abbandonare la loro sede abituale come un giorno gli ebrei abbandonavano la Palestina; l'emigrazione si è iniziata con l'esodo dei bambini, con l'esodo dei più deboli, dei più indifesi che sciamano in cerca della pietà internazionale»⁵⁶⁰.

In conclusione, la «tendenza alla distinzione nazionale ha fatto sì che la guerra, invece di essere semplicemente politica, è diventata una guerra di anime nazionali, coi suoi caratteri di profondità passionale e di ferocia»⁵⁶¹. È evidente ancora una volta la presenza del filosofo napoletano a proposito del quale, però, i *Quaderni del carcere* formulano importanti riserve. È vero, egli si è opposto allo «scatenamento di fanatismi religiosi della guerra» e ha reagito contro una visione del conflitto in atto «come guerra di civiltà e quindi a ca-

⁵⁵⁹ *Ivi*, pp. 1212 e 1916.

⁵⁶⁰ A. Gramsci, *La guerra continua, signori...*, cit., p. 391.

⁵⁶¹ A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., pp. 285-6.

rattere religioso, ciò che teoricamente dovrebbe portare all'annientamento del nemico»⁵⁶². E, tuttavia,

«questi termini non comprendono esattamente l'atteggiamento del Croce. Non si può dire, infatti, che egli sia contro l'impostazione "religiosa" della guerra in quanto ciò è necessario politicamente perché le grandi masse popolari mobilitate siano disposte a sacrificarsi in trincea e a morire: è questo un problema di tecnica politica che spetta di risolvere ai tecnici della politica. Ciò che importa al Croce è che gli intellettuali non si abbassino al livello della massa, ma capiscano che altro è l'ideologia, strumento pratico per governare, e altro la filosofia e la religione che non deve essere prostituita nella coscienza degli stessi sacerdoti. Gli intellettuali devono essere governanti e non governati, costruttori di ideologie per governare gli altri e non ciarlatani che si lasciano mordere e avvelenare dalle proprie vipere».

La crociana «internazionalità» ristretta al campo «della scienza e dell'arte» appare a Gramsci viziata di doppiezza; essa in realtà esprime «un cosmopolitismo [...] di casta, di cultura»⁵⁶³, che lascia fuori le masse, le quali, destinate come sono ad essere immolate nel gigantesco rito sacrificale, devono essere tenute il più possibile al riparo dal pensiero propriamente critico, in modo che possano essere mobilitate e fanatizzate mediante un'ideologia della guerra intesa come guerra di civiltà. Già negli anni giovanili, rispondendo alla dura presa di posizione anti-socialista assunta da Croce a proposito di Gorizia e dei socialisti italiani, Gramsci aveva accusato il filosofo idealista di aver finito con l'abbracciare «un'idea territoriale della patria, della nazione», mettendosi allo stesso livello di Barrès e rica-

⁵⁶² *Ivi*, p. 1212.

⁵⁶³ *Ivi*, pp. 1212-3.

dendo quindi «nel vecchio pregiudizio evoluzionistico» e positivistico⁵⁶⁴. Il positivismo di cui qui si parla è sinonimo di filosofia positiva, di filosofia che considera intranscendibile e irrigidisce a «destino», per dirla con Bertrando Spaventa, quella «determinazione naturale» che è la nazione o il suolo patrio, tanto più che esso, in tempo di guerra, diviene «una cosa viva, che sanguina»⁵⁶⁵. «Cattolici e positivisti» sono i seguaci dell'*Action Française*, cui Gramsci rimprovera di costruire il loro discorso sugli «pseudo-concetti di razza, di regione, di anima», e cioè di anima e essenza nazionale intesa in termini di esclusività e incomunicabilità, con lo smarrimento o la negazione di ogni superiore unità dello spirito e del genere umano⁵⁶⁶. Le categorie crociane utilizzate per criticare l'*Action Française* vengono da Gramsci fatte valere anche per criticare lo stesso Croce fermo ad un'«idea territoriale» che finisce col vanificare la conclamata «internazionalità».

Dopo Caporetto, mentre chiama gli Italiani a impegnarsi «con animo concorde, con animo feroce, come dicevano i Romani» per realizzare «la cacciata del nemico dal nostro suolo», Croce prende di mira le «tristi dottrine» quali «l'internazionalismo e il pacifismo»⁵⁶⁷. È il 3 novembre 1917. Si configura oggettivamente come una risposta a tale presa di posizione l'articolo che, quello stesso giorno, Gramsci pubblica su «Il Grido del Popolo» e che accusa i «borghesi» di essere capaci di

⁵⁶⁴ A. Gramsci, *L'idea territoriale* (3 novembre 1916), in Id., *Cronache Torinesi*, cit., p. 609.

⁵⁶⁵ *Ivi*, p. 608.

⁵⁶⁶ A. Gramsci, *Misteri della cultura e della poesia*, cit., pp. 347-8.

⁵⁶⁷ B. Croce, *Parole di un italiano* (3 novembre 1917), in Id., *L'Italia dal 1914 al 1918*, pp. 229-230.

sentire simpateticamente solo le sofferenze di «individui della loro classe nella loro nazione». A tale atteggiamento il giovane rivoluzionario contrappone il «nostro internazionalismo» che consiste nel «senso vivo del valore di ogni singolo individuo» al di là delle frontiere statali e nazionali, sicché

«nella guerra noi non vediamo solo l'urto di due Stati, di due concezioni, di due civiltà, ma vediamo anche gli uomini, le lunghe file di uomini, gli eserciti come composti di singoli uomini e vediamo questi uomini vivere, muoversi, gettarsi gli uni sugli altri. È questa sensibilità squisita dell'uno e della collettività che caratterizza la nostra passione, che ha dato il brivido umano e carnale alla nostra concezione ideologica, che ci fa non semplici cervelli astratti, combattenti per un ideale astratto, ma uomini vivi, immersi nell'ambiente attuale, palpitante con la vita del mondo»⁵⁶⁸.

Forse alla polemica di Bertrando Spaventa contro l'irrigidimento naturalistico dell'idea di patria e la sua riduzione a «destino» è più vicino Gramsci. Tanto più che quest'ultimo, a differenza di Croce e Gentile, ritiene di dover recuperare in qualche modo gli ideali scaturiti dalla rivoluzione francese, distinguendo nei loro confronti «un sarcasmo appassionatamente "positivo", creatore, progressivo», che di quegli ideali mette in discussione solo la «forma immediata, connessa a un determinato mondo "perituro"», da «un sarcasmo di "destra", che è raramente appassionato, ma è sempre "negativo", scettico e distruttivo non solo della forma contingente, ma del contenuto umano di quei sentimenti e credenze»⁵⁶⁹. E fra

⁵⁶⁸ A. Gramsci, *Il senso della guerra* (3 novembre 1917), ora in Id., *La città futura*, cit., p. 418.

⁵⁶⁹ A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., p. 2300.

queste idee da ereditare e ulteriormente sviluppare c'è il concetto universale di uomo, quel concetto che, secondo Bertrando, mette in crisi la nazionalità intesa come destino. Se Gentile condanna la Russia rivoluzionaria per aver voluto «disertare il posto che il destino gli aveva assegnato, nel gran conflitto mondiale», Gramsci saluta con calore la rivoluzione d'Ottobre scoppiata sull'onda della lotta contro la guerra, il massacro e il «destino».

INDICE DEI NOMI

- Abeken, Bernard Rudolph, 136n
 Acton, John E., 107
 Aguzzi, Luciano, 149n
 Alderisio, Felice, 54n
 Alessandro Magno, 16
 Alighieri, Dante, 82
 Allegra, Giovanni, 132n, 133n
 Ambrosoli, Luigi, 63n
 Andler, Charlus, 196n
 Aristotele, 16
- Baader, Franz v., 119 e n, 131
 Bachmann, Carl Friedrich, 31
 e n
 Barrés, Maurice, 227
 Bauer, Bruno, 35, 36n, 58, 59n,
 61, 64, 68, 92 e n, 120 e n
 Baumgart, Winfried, 95n
 Bausola, Adriano, 16n
 Beaumont, Gustave de, 102 e n,
 103n
 Behler, Ernst, 199n
 Benedetto XV (papa), 215
 Bentham, Jeremy, 157
 Bergson, Henri, 209
 Bernstein, Eduard, 107n
 Bismarck, Otto v., 75, 205
 Blanqui, Louis-Auguste, 52
 Bloch, Ernst, 91n
 Bolin, Wilhelm, 40n, 42n
 Bonacina, Giovanni, 19n
 Bonaparte, Luigi (Napoleone
 III), 68, 74, 89, 101, 133,
 151n
- Bonaparte, Napoleone, 18, 48,
 73, 78, 89, 163, 175, 199
 Bormann, Martin, 193n
 Borruso, Gaetano, 121n
 Boutroux, Emile, 189 e n, 195 e
 n, 196 e n, 203 e n, 208, 209
 Briegleb, Klaus, 20n
 Bruno, Giordano, 37, 78, 79,
 121, 210
 Buchner, Rudolf, 95n
 Burger, Heinz Otto, 202n
 Burke, Edmund, 89, 92, 93,
 101, 199 e n, 200, 201, 204
- Calogero, Guido, 77n
 Campanella, Tommaso, 37, 79
 Caprioglio, Sergio, 171n, 172n,
 174n
 Carlo Martello, 45
 Carové, Friedrich Wilhelm, 92
 Castelli, Enrico, 126n
 Cattaneo, Carlo, 63 e n, 82 e n,
 97, 98, 176
 Cavaignac, Louis-Eugène, 53
 Cavallera, Hervé A., 158n,
 159n, 165n
 Cavour, Camillo Benso di, 153
 e n
 Cellesi, Francesco, 81n
 Cesa, Claudio, 21n, 36n
 Chamberlain, Houston Stewart,
 207 e n, 208
 Canz, Wilhelmine, 157n
 Chiaberge, Riccardo, 188n

- Chiari, Alberto, 98n
 Cicerone, 40
 Cieszkowski, August, 59 e n, 148
 Cobban, Alfred, 51n, 162n
 Codignola, Ernesto, 34n
 Colletti, Lucio, 42n
 Comte, Auguste, 55
 Confalonieri, Federico, 171
 Constant, Benjamin, 57 e n, 91, 163
 Corcelle, Francisque de, 103n, 105n, 152n
 Cornicelius, Max, 90n
 Cousin, Victor, 92n
 Croce, Benedetto, 28n, 29n, 118n, 166 e n, 167 e n, 168 e n, 169, 171, 173, 176n, 178 e n, 179, 182 e n, 183, 205n, 206, 207 e n, 208, 209n, 210 e n, 213, 214 e n, 215 e n, 216, 217 e n, 218 e n, 219n, 224, 225 e n, 227, 228 e n, 229
 Cubeddu, Italo, 38n, 54n, 103n
 Cuoco, Vincenzo, 63 e n, 182, 183 e n

 Dahrendorf, Ralf, 191 e n, 192 e n, 193, 203, 204
 Daub, Karl, 26n
 De Caprariis, Vittorio, 215n
 De Felice Renzo, 162n
 Della Peruta, Franco, 29n, 151n
 De Lorenzo, Giuseppe, 23n
 De Luca, Antonio, 29n
 De Meis, Camillo, 68, 69n, 100
 De Negri, Enrico, 150n
 De Sanctis, Francesco, 28
 De Sanctis, Francesco M., 54n

 Descartes, René (Cartesio), 203, 210
 De Stefani, Alberto, 162
 De Wulff, Maurice, 210n
 D'Hondt, Jacques, 36n
 Didier, Charles, 147n
 Donoso Cortés, Juan, 132 e n, 133 e n, 134
 Doß, Adam v., 17n
 Dotti, Ugo, 28n
 Droz, Jacques, 106n
 Duboc, Edouard Casimir Benjamin, 27n

 Einaudi, Luigi, 161
 Engels, Friedrich, 20 e n, 22 e n, 27, 41n, 42 e n, 43 e n, 53 e n, 57 e n, 64n, 65 e n, 66 e n, 67, 75 e n, 87n, 106, 137 n, 169 e n, 170 e n, 180, 181
 Eucken, Rudolf, 201, 212 e n

 Fatta, Corrado, 77n
 Federico II di Hohenzollern, re di Prussia, 77
 Federico Guglielmo IV di Hohenzollern, re di Prussia, 65, 72, 95, 192, 193
 Ferdinando II di Borbone, re delle due Sicilie, 131
 Ferrari, Giuseppe, 28 e n
 Ferrero, Guglielmo, 205 e n, 206 e n, 213 e n
 Feuerbach, Ludwig, 38, 39 e n, 40 e n, 41 e n, 42, 43 e n, 58, 94 e n
 Fichte, Immanuel Hermann, 199n

- Fichte, Johann Gottlieb, 60, 73, 79, 82, 91, 149, 150, 188, 198, 199n, 200 e n, 209
- Frauenstädt, Julius, 17n
- Frère-Orban, Hubert Joseph Walther, 142
- Fries, Jakob Friedrich, 130
- Furet, François, 58, 88
- Galilei, Galileo, 82, 121
- Gargano, Antonio, 123n
- Garin, Eugenio, 59 e n, 82n, 171n
- Gentile, Giovanni, 29n, 113, 114n, 149n, 157, 158 e n, 159 e n, 160 e n, 161 e n, 163 e n, 164 e n, 165 e n, 166, 167 e n, 168, 169, 171, 173, 177, 208, 209 e n, 210 e n, 212 e n, 213 e n, 214 e n, 215 e n, 216-218, 219 e n, 220n, 221, 222 e n, 223, 224, 229, 230
- Gerlach, Leopold v., 134 e n
- Gerratana, Valentino, 150n, 169n, 174n
- Ghisalberti, Fausto, 98n
- Giannantoni, Simona, 215n
- Gioberti, Vincenzo, 29 e n, 33, 81, 83, 153, 175, 176
- Goethe, Johann Wolfgang, 18, 209, 210, 213, 225
- Gramsci, Antonio, 150 e n, 170 e n, 171 e n, 172 e n, 173, 174 e n, 175 e n, 176, 177 e n, 178 e n, 179 e n, 180 e n, 181, 182 e n, 183 e n, 184, 185 e n, 224 e n, 225 e n, 226n, 227, 228 e n, 229 e n, 230
- Green, Thomas Hill, 107 e n, 108, 109, 141 e n, 145 e n
- Gruppi, Luciano, 172n
- Guglielmo II di Hohenzollern, imperatore di Germania, 189
- Guglielmo III d'Orange, re d'Inghilterra, 145
- Guillemin, Henri, 163n
- Guizot, François, 48, 88 e n
- Haller, Carl Ludwig v., 119, 120n, 124, 127
- Hamberger, Julius, 119n
- Hamilton, Emma, 102
- Hansemann, David, 45n, 89, 106
- Hayek, Friedrich August v., 107 e n, 109, 110, 128 e n, 189, 190 e n
- Haym, Rudolf, 9 e n, 35 e n, 45 e n, 84, 85, 89 e n, 90n, 92, 93n, 95, 101, 105, 135, 170, 204
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 9, 12 e n, 18, 19 e n, 20, 23, 26 e n, 27 e n, 28 e n, 29, 30 e n, 31 e n, 33, 34n, 36-38, 46, 55n, 59, 60, 63-67, 69, 70 e n, 71, 73, 74 e n, 75, 77 e n, 78-80 e n, 81-85, 89, 90-92n, 94, 100-102, 105-108, 109 e n, 110 e n, 114, 115 e n, 116, 119, 120, 121 e n, 122, 123 e n, 124 e n, 125, 126, 130, 131, 132, 135, 136 e n, 137 e n, 138, 139 e n, 140, 141, 143, 144 e n, 145, 147, 148 e n, 150n, 152, 153, 155 e n,

- 157 e n, 159-161, 165, 166, 168, 170, 171-176, 178-180 e n, 181, 183, 185, 188, 190, 192, 193, 196, 197, 202-204, 206-209, 211-213, 218
- Heidegger, Martin, 187, 188, 219, 223 e n, 224
- Heims, Heinrich, 193n
- Heine, Heinrich, 20 e n, 22 e n, 92
- Herbart, Johann Friedrich, 210
- Herre, Paul, 13n
- Hess, Moses, 53, 59n
- Hinrichs, Hermann Friedrich Wilhelm 21 e n
- Hitler, Adolf, 168, 187-189, 193 e n, 207
- Hobhouse, Leonard Trelawney, 189 e n, 197 e n
- Hoffmann, Franz, 119n
- Hoffmeister, Johannes, 12n, 26n, 35n
- Hübscher, Arthur, 17n
- Husserl, Edmund, 223 e n, 224
- Ilting, Karl-Heinz, 27n, 109n
- Jacobelli, Jader, 158n
- Jardin, André, 52n
- Jaspers, Karl, 219
- Jochmann, Werner, 193n
- Jodl, Friedrich, 40n, 42n
- Jung, Alexander, 154, 155n
- Kant, Immanuel, 18, 60, 73, 79, 126, 137 e n, 176, 191 e n, 192, 193, 203, 207, 208
- Kapp, Friedrich, 40n, 94 e n
- Kaye, Friedrich Benjamin, 139n
- Ketteler, Wilhelm Immanuel v., 125, 126
- Kraus, Otto, 134n
- Labriola, Antonio, 169, 170, 171n, 172, 173, 174n, 175, 177
- Laffitte, Jacques, 48
- Landucci, Sergio, 55n, 65n
- Lassalle, Ferdinand de, 32 e n, 71 e n, 106, 107n, 140, 141 e n, 182
- Lasson, Georg, 77n, 121n
- Le Bon, Gustave, 162 e n, 163
- Lehrs, Karl, 13n
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, 210
- Lenin (Vladimir Ilic Uljanov), 42 e n, 177, 178, 182
- Leo, Heinrich, 134 e n, 135
- List, Friedrich, 190
- Lobeck, Christian. A., 13n
- Locke, John, 207
- Löhneysen, Wolfgang v., 194n
- Löwith, Karl, 36n,
- Losurdo, Domenico, 19n, 41n, 50n, 60n, 73n, 92n, 93n, 109n, 138n, 149n, 152n, 154n, 165n, 179n, 180n, 183n, 195n, 201n, 216n, 219n, 221n, 225n
- Lotze, Rudolf Hermann, 210
- Lübbe, Hermann, 21n
- Ludz, Peter Christian, 59n
- Luigi Filippo d'Orléans, 87
- Lukács, György, 59n
- Lutero (Martin Luther), 28n, 77, 78, 81, 187
- Macaulay, Thomas Babington, 163

- Machiavelli, Niccolò, 82
 Märklin, Christian, 11n, 55n
 Maine, Henry Sumner, 107
 Malebranche, Nicolas, 210
 Malusa, Luciano, 81n
 Mamiani, Terenzio, 80, 153
 Manacorda, Gastone, 153n
 Mandeville, Bernard de, 139 e n
 Mann, Thomas, 194
 Mannheim, Karl, 136 e n, 190
 Manzoni, Alessandro, 98 e n, 156, 157 e n
 Marat, Jean-Paul, 54
 Margiocco, Mario, 98n
 Maria Carolina d'Asburgo, regina di Napoli, 102
 Martelloni, Anna, 199n
 Marx, Karl, 20n, 27, 41n, 43n, 46n, 47n, 56 e n, 57 e n, 58, 59 e n, 61, 62 e n, 64 e n, 65 e n, 68, 69 e n, 71, 106, 137 e n, 168-170, 172, 173, 178-181, 190, 204, 225
 Matteucci, Nicola, 52n
 Mayer, Gustav, 32n
 Mayer, Jacob Peter, 52 n
 Mazzini, Giuseppe, 29, 81 e n, 147 e n, 149 e n, 150 e n, 151 e n, 152, 158, 161, 177
 Meinecke, Friedrich, 198 e n, 200
 Merker, Nicolao, 70n
 Metternich, Klemens W. v., 133
 Mevissen, Gustav, 106
 Meyendorff, Peter v., 132 n
 Michel, Karl Markus, 19n
 Michelet, Carl Ludwig, 47 e n, 94 e n
 Mill, John Stuart, 52 e n, 142
 Mira, Giovanni, 162n
 Möser, Justus, 136 e n
 Moldenhauer, Eva, 19n
 Moleschott, Jakob, 40, 41n
 Müller, Adam Heinrich, 200 e n
 Muscetta, Carlo, 28n
 Mussolini, Benito, 158, 161, 162, 221
 Natorp, Paul, 201
 Nelson, Horace, 102
 Nerrlich, Paul, 22n
 Nettleship, Richard Lewis, 107n
 Nicolin, Gunther, 12n
 Niethammer, Immanuel, 70n
 Nietzsche, Friedrich, 193
 Oberti, Elisa, 121n
 Oldrini, Guido, 21n, 24n, 32n, 81n, 131n
 Ossani, Anna T., 151n
 Palmer, Robert R., 102n
 Pantaleoni, Maffeo, 162
 Pareto, Vilfredo, 162 e n
 Passerini, Gianbattista, 59, 148 e n, 149
 Pertici, Roberto, 149n
 Petersen, Carl, 202n
 Picker, Henry, 193n
 Pintor, Giaime, 28n
 Pio IX (papa), 81, 124, 177
 Pisacane, Carlo, 28
 Pitt, William, 191
 Poels, Werner, 11n, 72n
 Pombeni, Paolo, 125n
 Popper, Karl Raimund, 134 e n, 135, 187, 188n, 190 e n, 192, 193, 196, 207
 Quesnay, François, 104

- Radowitz, Joseph Maria v., 72, 75
- Ragionieri, Ernesto, 172n
- Rampini, Gino, 51n
- Rapp, Adolf, 10n
- Rapp, Ernst, 11
- Reeve, Henry, 134n
- Restaino, Franco, 52n
- Ricci, Saverio, 101n, 142n
- Robespierre, Maximilien de, 49, 98
- Rochau, Ludwig August v., 96 e n, 97
- Romagnosi, Giandomenico, 63 e n, 82 e n, 147
- Rosenberg, Alfred, 202
- Rosenberg, Hans, 45n
- Rosenkranz, Johann Karl Friedrich, 12 e n, 13 e n, 14 e n, 15, 17, 18 e n, 21 e n, 22n, 31 e n, 32n, 33 e n, 45 e n, 46, 67, 144 e n
- Rosmini, Antonio, 29, 126 e n, 127, 128 e n, 129 e n, 153, 154 e n, 155, 156 e n, 175
- Rotteck, Carl v., 67n
- Rousseau, Jean-Jacques, 29, 90, 98, 117
- Ruge, Arnold, 22 e n, 32 e n, 41n, 53 e n, 58, 68, 69, 92, 216
- Saint-Simon, Claude Henri de, 63 e n
- Salomon, Gottfried, 54n
- Salvatorelli, Franco, 191n
- Salvatorelli, Luigi, 162n
- Sampaolo, Michele, 191n
- Sancipriano, Mario, 127n
- Sanna, Giovanni, 34n
- Santucci, Antonio A., 169n, 171n, 174n
- Savy-Lopez, Paolo, 23n
- Scarano, Cesare, 142n
- Scheel, Wolfgang, 120n
- Scheidler, Karl Hermann, 67n
- Scheler, Max, 179, 201
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, 12n, 15, 16 e n, 79, 82, 132, 152 e n
- Schiller, Friedrich, 30 e n
- Schlegel, Friedrich, 199 e n
- Schmidt, Alfred, 39n
- Schmitt, Carl, 132n
- Schmoller, Gustav v., 190
- Schön, Theodor v., 13n
- Schopenhauer, Arthur, 17 e n, 18, 23 e n, 152, 192-194n, 204 e n, 207
- Schroeder, Walter, 200n
- Schucht, Tania, 171n, 172n
- Schumpeter, Joseph Alois, 191 e n, 193, 203, 204
- Schuffenhauer, Werner, 43n
- Scribano, Maria Emanuela, 139n
- Sebastiani, Horace François Bastien, 48
- Siebert, Werner, 200n
- Sieyès, Emmanuel-Joseph, 163
- Simmel, Georg, 201
- Smith, Adam, 138 e n
- Socrate, 21, 28n, 37
- Sombart, Werner, 179, 189, 200 e n, 204
- Sorel, Georges, 208, 209n
- Spaventa, Bertrando, 23, 24n, 27-29 e n, 32 e n, 33n, 36 e n, 37 e n, 38 e n, 39 e n,

- 43, 49 e n, 50 e n, 53, 54n, 55 e n, 56 e n, 58, 59 e n, 60 e n, 61 e n, 62 e n, 63, 64 e n, 65 e n, 66 e n, 67, 68 e n, 69 e n, 76 e n, 77n, 78 e n, 79n, 80 e n, 81 e n, 83 e n, 84 e n, 85n, 99 e n, 100 e n, 102 e n, 103 e n, 110, 111 e n, 112-114 e n, 115 e n, 116 e n, 117 e n, 121 e n, 122 e n, 123 e n, 129, 130 e n, 131 e n, 136, 138, 141 e n, 153 e n, 159, 165, 169 e n, 170, 171, 174-176 e n, 177, 178, 183-185, 211, 212n, 215, 216 e n, 217 e n, 218 e n, 221, 222 e n, 223 e n, 228, 229, 230
- Spaventa, Silvio, 24, 25, 28n, 43, 46, 47, 53, 55, 68 e n, 69, 70 e n, 83 e n, 84, 85n, 102 e n, 105 e n, 116, 117 e n, 118 e n, 135 e n, 137, 138, 142 e n, 143n, 144, 145 e n, 158-160, 165-167, 169 e n, 170, 171, 177, 178
- Spaventa, Bertrando e Silvio (fratelli Spaventa), 38, 43, 53-55, 58, 59, 71, 75, 84, 85, 99, 101, 110, 113, 120, 135, 141, 147, 150, 151, 159, 160, 166, 167, 169, 170, 174, 175, 182, 217, 223
- Spencer, Herbert, 107, 162, 163
- Spengler, Oswald, 204 e n
- Spini, Giorgio, 98n
- Spinoza, Baruch, 79, 210
- Staël-Holstein, Anne Louise-Germain N. de, 163
- Stahl, Friedrich Julius, 155 e n
- Stalin (Josif Vissarionovic Dzugasvili), 168, 189
- Stein, Lorenz v., 53-55 e n
- Stirner, Max, 61
- Sträter, Theodor, 123 e n, 174, 184 e n
- Strauss, David Friedrich, 9, 10 e n, 11 e n, 12 e n, 15, 27, 28, 46, 55n
- Stuke, Horst, 59n, 148n
- Thiers, Adolphe, 48, 51
- Tocqueville, Alexis de, 51, 52 e n, 67, 93, 101, 102 e n, 103 e n, 104 e n, 105 e n, 128, 134 e n, 135, 136, 137 e n, 138, 152, 154, 159, 160, 162, 201
- Togliatti Palmiro, 172 e n
- Tommaseo, Niccolò, 175
- Treitschke, Heinrich v., 88 e n, 90 e n, 91 e n, 96 e n, 105 e n, 135, 154, 160, 201
- Trendelenburg, Friedrich Adolf, 22, 23n
- Trevelyan, George Macaulay, 93n
- Trotskij, Lev Davidovic, 182
- Uexküll, Gosta v., 71n, 141n
- Vacca, Giuseppe, 29n, 100n, 151n
- Vanini, Giulio, 78, 79
- Varnhagen von Ense, Carl August, 14 e n
- Vasoli, Cesare, 23n
- Vico, Giambattista, 38, 79, 82, 175, 176

Villani, Pasquale, 63n
Villari, Pasquale, 27, 28
Vischer, Friedrich Theodor,
9, 10n, 11, 12n, 15 e n,
27, 28, 46, 55
Voigts, Johanna W. J. v.,
136n
Vossler, Karl, 215n
Weber, Max, 179
Wehler, Hans-Ulrich, 96n
Welcker, Carl, 67n
Winckelmann, Johann Joachim,
225
Wolff, Kurt Heinrich, 136n
Zeller, Eduard, 11n, 154, 160

Finito di stampare dalle Arti Grafiche «Il Cerchio» - Napoli
nel mese di dicembre 1997
per le Edizioni «La Città del Sole» della *Manes Editori* di Emiliano Manes
Napoli - Fax 081/293107