

B. SPAVENTA, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, a cura di A. MARCHESI, Minerva Italica, Bergamo 1972. Un volume di pp. 206.

L'opera in esame, a cura di Angelo Marchesi, è apparsa nella collana di testi filosofici diretta da P. Prini. È corredata da una chiara introduzione del Marchesi, in cui, insieme con gli avvenimenti biografici principali dello Spaventa, viene messa in risalto la posizione teorica del filosofo nel quadro della situazione filosofica, culturale e storico-politica del tempo.

L'opera, dal titolo originario *Prolusione e introduzione alle lezioni di filosofia dell'Università di Napoli, 23 novembre-23 dicembre 1861* e che Gentile volle a ragion veduta intitolare *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea* consta di dieci capitoli, preceduti da una Prefazione dell'autore e da una Prolusione (« Della nazionalità della filosofia »). Quando G. Gentile, nel 1908, riproponeva l'attualità dell'opera spaventiana precisava che, se ormai i giobertiani nazionalisti erano scomparsi, al loro posto erano sottentrati « i positivisti, i prammattisti, i neo-spiritualisti e altri e altri sbandati della filosofia... E così *mutatis mutandis*, la questione che importa oggi, come nello scorcio del 1861, quando lo Spaventa si riprometteva iniziando il suo insegnamento a Napoli, di promuovere di là un profondo risveglio speculativo nel nostro paese, è la stessa: *giustificare il punto di vista della filosofia come sapere assoluto* » (p. 22). In questa linea (esclusi motivatamente gli esiti dello storicismo hegeliano e dell'immanentismo monistico) si colloca il Marchesi. Ma qual è l'oggetto della trattazione spaventiana e il fine che con essa l'autore vuole perseguire?

Egli vuole esporre il carattere e il progresso dei maggiori filosofi italiani dal secolo XVI (Rinascimento) fino ai suoi giorni facendo notare, contro la tesi allora vigente della nazionalità della filosofia, come « specialmente dopo il Risorgimento (*scilicet* Rinascimento), quelle che appaiono come filosofie nazionali, il cartesianesimo in Francia, il lokismo in Inghilterra, e così via via, non sono che tante stazioni per le quali passa il pensiero nel suo corso immortale. La filosofia moderna non è dunque né inglese, né francese, né italiana, né alemanna solamente, ma europea » (p. 50). E di questa veduta il nucleo davvero geniale consiste — secondo l'annotazione di G. Gentile — nella scoperta della circolazione del pensiero italiano.

Se la filosofia moderna è l'opera non di una nazione, ma di tutte, il compito dello Spaventa consiste nel cogliere, nel corso delle nazioni, l'intreccio tra lo svolgimento della filosofia italiana e di quella europea: tale esame conduce il filosofo all'enunciato (nel primo capitolo), di imponente portata etnocentrica, che « lo spirito veramente filosofico è solo lo spirito ariano, il nostro spirito ». E appena il caso di ricordare che anche Hegel giudicava dell'Oriente dall'alto scranno della sua superba consapevolezza. Nel secondo capitolo Spaventa afferma « io non comincio dai Pitagorici, perché la loro filosofia è parte della greca. Non comincio dalla Scolastica, perché la Scolastica appartiene a tutte le nazioni europee. Non posso dunque cominciare che dalla filosofia del Risorgimento (s'intende Rinascimento) ». E esplicita la critica della opinione, allora abbastanza diffusa (anche nell'ambiente universitario napoletano), secondo cui la filosofia italiana sarebbe derivata autonomamente da una filosofia italiana, a sua volta legata a precedenti influssi.

Il terzo capitolo vuole caratterizzare la filosofia del Risorgimento e la sua differenza dalla Scolastica. E questo un momento esemplare di pagamento di un forte pedaggio dello storico della filosofia ad un disegno storiografico preconstituito (con l'attenuante, occorre però riconoscerlo, della minore età della storiografia filosofica medioevale dell'epoca di Spaventa). Il Marchesi non manca, nel corso delle note e dei commenti a questa lezione, di aprire gli occhi al lettore sulle distorsioni e sulle infedeltà storiche poste in atto da Spaventa. Il frutto dei duecento anni di storia filosofica italiana si compie in Campanella e in Bruno, ai quali sono dedicate le successive lezioni quarta e quinta.

Campanella è presentato come il filosofo della restaurazione, partecipe dei fermenti innovatori dell'età rinascimentale e insieme legato ai motivi profondi dell'epoca trascorsa. I fermenti innovatori concernono temi quali lo Stato, la religione, la scienza

e la filosofia. Il curatore fa notare la insensibilità di Spaventa a cogliere la profonda autentica ispirazione agostiniana e cristiana del centralissimo tema campanelliano della coscienza di sé (« *sensus sui* »), ispirazione che pervade anche la concezione politica del pensatore calabrese. Nella lezione quinta, dopo aver presentato G. Bruno come simbolo della libertà di pensiero e della libertà politica (aspetto a cui tanto teneva la mentalità risorgimentale), Spaventa passa a discorrere del panteismo universale di Bruno, che lo rende precursore di Spinoza, pur tra una residua distinzione di mondo e realtà extramondana.

C'è di positivo in questa lezione la messa a confronto del pensiero italiano e di quello europeo in una prospettiva di reciproco arricchimento, mentre certe proposizioni vengono presentate senza un adeguato discorso di fondazione (tale, ad esempio, l'affermazione che la distinzione reale tra Dio creatore e mondo creato sia un *caput mortuum* della vecchia teologia). La lezione sesta, dedicata a Vico, da un lato fa notare il gran vuoto filosofico determinatosi in Italia (in quel periodo che va dai tempi di Bruno a quelli di Vico), dall'altro ci rammenta che questo è il periodo in cui i pensatori europei, da Cartesio a Spinoza a Locke e a Leibniz, portano a compimento quei germi del pensiero moderno, seminati a larga mano dai filosofi italiani del Rinascimento.

La scoperta vichiana dell'autonomia dello spirito e l'anticipazione di quello che Gioberti teorizzerà con consapevolezza « il suo (di Vico) mondo naturale, fatto solo da Dio (come provvidenza naturale), e il suo mondo umano, fatto dall'uomo e da Dio insieme, consistono nelle due attività creative, che sono i due cicli di Gioberti » (p. 116).

L'oscurità lamentata da Spaventa in Vico consiste nella ricaduta vichiana nella distinzione di mondo naturale e mondo umano e questo sarebbe accaduto perché a Vico sarebbe mancato « il concetto espresso, speculativo, metafisico della nuova unità », sarebbe mancato « il nuovo *cogito ergo sum*, il nuovo pensiero che non è la posizione immediata, ma la mediazione assoluta, e perciò perfetta trasparenza dell'essere ». Nella lezione settima Spaventa vuol dimostrare, per il periodo che va da Vico all'Ottocento, come i filosofi italiani ed europei si sono occupati con crescente consapevolezza dello stesso problema: la concezione dello sviluppo dello spirito, poco chiara in Vico, si precisa in Kant e successori, in Galluppi, Rosmini e Gioberti; dunque Kant e la filosofia postkantiana sono lo sviluppo della originaria intuizione vichiana e così la filosofia europea vive nello scambio (da Vico e Kant, da Kant ai filosofi italiani dell'Ottocento). Kant — che è visto alla confluenza di empirismo, razionalismo e illuminismo — vuole spiegare il conoscere empirico e lo spiega con il conoscere puro, trascendentale: il conoscere come concetto puro dell'intelletto e come intuizione sensibile è fondato sulla unità sintetica originaria della coscienza, che rende possibile il giudizio sintetico a priori. Come per Kant così per Rosmini, conoscere è giudicare e giudicare è sintetizzare la materia molteplice del senso (semplicemente presupposta) con la categoria o idea innata dell'essere, l'unica forma concettuale di cui l'uomo disponga (le dodici categorie kantiane vengono declassate a forme del conoscere sensibile). Come per Kant così per Rosmini lo Spaventa fa notare il presupposto dualismo gnoseologico, che sarà però superato dalla riflessione di Gioberti, il quale assume, nella filosofia italiana, quel ruolo di superatore che in Germania competeva a Hegel nei confronti della filosofia kantiana. Con Gioberti si ha — secondo Spaventa — il pieno ricongiungimento del pensiero italiano a quello europeo. A Gioberti è dedicata la nona lezione, della quale il Marchesi scrive: « è la lezione più difficile e più delicata in quanto lo Spaventa si propone di mostrare come il pensiero del Gioberti, almeno in quella parte della sua produzione che riguarda specialmente le *Opere Postume*, sia e non possa non essere convergente con l'idealismo assoluto di Hegel, nella soluzione del problema del conoscere come conoscere assoluto, inteso come un farsi, uno "Sviluppo dello spirito" » (p. 193). Ed aggiunge subito: « In realtà lo Spaventa fa solo leva su certi testi giobertiani, criticando come contraddittori, inesatti e ancora involuti quei passi dove il Gioberti fissa invece una netta distinzione tra l'attività della mente umana e la assoluta creatività dello Spirito Divino; basterà riflettere sulla stessa formula giobertiana: "l'Ente crea l'esistente" per rendersi conto che la dottrina della creazione divina non è compatibile con la prospettiva immanentistica hegeliana che è rigorosamente storicistica » (p. 193). Spaventa

esamina Gioberti dal punto di vista della teoria del conoscere e da quello del sistema della scienza.

Sono numerose le note del curatore di questa lezione nona, intese a mostrare la tendenziosità dell'interpretazione spaventiana di Gioberti e la necessità — ai fini di una ricostruzione storicamente attendibile — di tenere ferma la trascendenza dell'Ente creatore, la libertà della creazione divina, l'intuito come apprensione dell'oggetto e non come semplice potenzialità del conoscere, il sovraintelligibile come limite insuperabile dello spirito e non come « essenza implicata, che si esplica di continuo ». In Gioberti c'è contraddizione — secondo Spaventa — tra metodo (intuito) e sistema (l'Ente crea l'esistente e l'esistente ritorna all'Ente: mediazione assoluta): per Spaventa la conoscenza è possibile come potenza assoluta del conoscere. Ci sono però coloro che, come il Bonafede, ritengono che il Gioberti sia in assoluto accordo con se stesso (il che implica poi un contrasto con l'immanentismo della filosofia moderna, e quindi con l'immanentismo spaventiano, il cui punto di partenza è altro e diverso da quello di Gioberti) (cfr. sul punto: G. Bonafede, *Gioberti e la critica*, Palermo 1950, in particolare pp. 25-55).

Due cose, in questo libro curato dal Marchesi, ci sembra doveroso sottolineare: la estrema chiarezza, di stampo quasi neo-positivistico della introduzione, dei sommari e dei commenti analitici dell'autore ai singoli capitoli, congiunta a una netta prospettiva teoretica, senza oscillazioni e senza complessi in una temperie filosofica, come l'attuale, tutt'altro che propensa alla solidità del discorso teoretico e meno ancora disposta a considerare seriamente il pensiero neo-classico. L'unica perplessità che l'apprezzabile lavoro del Marchesi ci suscita è che la sua prospettiva teoretica non sembrerebbe consentire un itinerario, quale quello giobertiano, di chiara ispirazione platonico-agostiniana, per guadagnare esiti (quali la trascendenza divina e la creazione) che sono comunque comuni all'area filosofica neo-classica. Si tratta di un importante caso di *discordia concors*?

Ci sia alla fine consentito un cenno ad un altro motivo di attualità, forse, dello Spaventa, accanto ai due (quello teoretico e quello europeistico) menzionati dal Marchesi; tenendo ferma la lettura spiritualistica del Gioberti (in evidente antitesi con quella spaventiana e con il soccorso, al riguardo, della più attendibile storiografia) ci si accorge che vi esistono temi (la trascendenza divina, la creazione, ecc.) che costituiscono oggetto della riflessione schellinghiana (del secondo Schelling), come mostra la rinascita degli studi schellinghiani. Sembra pertanto naturale che un altro o altri Spaventa si impegnino in una interpretazione (naturalmente di segno contrario rispetto a quella di Bertrando) del pensiero giobertiano in relazione a quello postkantiano, tanto più che la recente e attuale storiografia filosofica tedesca è impegnata in un ridimensionamento dei topoi storiografici, riguardo all'idealismo postkantiano, risalenti a Hegel. L'azione congiunta di studi giobertiani retamente intesi e di studi tendenti al superamento della vecchia prospettiva sull'idealismo tedesco postkantiano, oltre a restituirci una immagine storicamente più nitida degli autori studiati, potrebbe consentire quella saldatura tra pensiero italiano e tedesco in una visuale europea, come era nel disegno dell'opera spaventiana di cui ci siamo occupati.

BRUNO NEGRONI

G. PENZO, *Friedrich Nietzsche nella interpretazione heideggeriana*, Pàtron, Bologna 1976. Un volume di pp. 331.

La difficoltà di capire il pensiero di Nietzsche è dovuta soprattutto all'esistenza di contraddizioni negli scritti ed anche ai numerosi fraintendimenti di coloro che leggono le sue opere; l'unica possibilità per superare le contraddizioni sta nel cogliere il centro della problematica nietzscheana, da esso dipendono le varie interpretazioni del suo pen-