

Paolo De Lucia*

BERTRANDO SPAVENTA INTERPRETE DI ROSMINI

La fama di Bertrando Spaventa¹ come interprete di Rosmini, risale essenzialmente alla Prolusione ed Introduzione alle lezioni napoletane dell'anno accademico 1861/62, universalmente note con il titolo gentiliano *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*². In questa sede, non intendiamo tuttavia saggiare la consistenza critica della lettura che qui Spaventa compie del pensiero rosminiano (riprendendo le conclusioni del suo scritto su Kant e la filosofia italiana³): lo ha già fatto - oltre trent'anni or sono - Maria Adelaide Raschini⁴. Vorremmo, invece, accogliendo un suggerimento di Luciano Malusa, ricostruire alcuni passaggi particolarmente significativi della critica che il Rosmini della *Logica* muove ad Hegel, e metterli a confronto con la replica a tale critica, che Spaventa consegna ad un articolo, pubblicato giusto un mese prima della scomparsa del Roveretano.

Potrà forse emergere, da una ricostruzione attenta, che il giudizio di un Pietro Piovani, secondo il quale la replica spaventiana coglierebbe pienamente nel segno, è suscettibile di qualche revisione⁵; soprattutto, potrà emergere la necessità di una più adeguata compulsazione delle prospettive ermeneutiche elaborate dai neoidealisti attorno al pensiero degli spiritualisti italiani del Risorgimento, se si vuole - tra l'altro - rendere adeguata ragione di quella grande avventura del pensiero, che è stata la speculazione di Giovanni Gentile.

Secondo Antonio Rosmini, «se il libero arbitrio si trovasse sempre in uno stato perfetto, e in questo stato eleggesse sempre il bene morale, l'uomo anche colla sua intelligenza procederebbe di sicuro passo alla verità e non cadrebbe in errore. Ma non essendo questa la condizione presente dell'uomo, e come l'esperienza ci mostra, la libertà

dell'umano arbitrio essendo lontana dalla sua ideale perfezione, e spesso eleggendo il male a preferenza del bene, ond'anche la ragione rimane scossa e vacillante, conviene soccorrere all'uomo da un doppio lato, cioè dal lato della volontà, coll'Etica e cogli eccitamenti alla virtù, rimovendola dal vizio, e dal lato dell'intendimento, colla Logica e cogli esercizi del diritto ragionare»⁶. In tutt'altra direzione, si muove la speculazione di Giorgio Hegel, per il quale - dato che la metafisica tradizionale appare ormai del tutto priva di valore - occorre sostituire ad essa una *nuova* logica, alla cui edificazione pone mano egli stesso. Al contrario, secondo Rosmini, è l'intera struttura della logica hegeliana, che va considerata inficiata da una serie di principi erronei.

Secondo lo Hegel dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (par. 11), «lo spirito che in quant'è sensibilità ha per *oggetto* cose sensibili, in quant'è immaginazione, immagini, in quant'è volontà, fini, prova in opposizione con queste diverse forme della sua esistenza il bisogno della riflessione, il bisogno di fare de' suoi pensieri l'oggetto del suo pensiero»⁷: si tratta di una prospettiva completamente priva di fondamento. Sostenendo ciò, infatti, Hegel a) attribuisce alla sensibilità e all'immaginazione l'intenzionamento di oggetti, mentre a queste due facoltà corrispondono solamente dei termini; l'oggetto (che è unico, e consiste nell'essere ideale) può essere intenzionato soltanto dall'intelletto; b) assegna la qualifica di pensieri, in maniera del tutto ingiustificata, alle sensazioni e agli atti dell'immaginazione e della volontà; c) considera sensibilità, immaginazione e volontà come forme in cui si incarna lo spirito, mentre sono semplici facoltà di esso; d) pone la riflessione in opposizione a tali presunte forme, mentre questa costituisce semplicemente un'altra facoltà; e) trattando dello spirito e del pensiero, omette paradossalmente qualsiasi riferimento all'intuizione, che del pensiero stesso costituisce la forma originaria.

Più in generale, la logica hegeliana si fonda sull'attribuzione della possibilità del movimento all'idea. Orbene, tale attribuzione può essere considerata arbitraria - in quanto non suffragata da alcuna prova, e falsa - in quanto smentita dall'introspezione, a cui ciascun

soggetto può sottoporre il proprio pensiero, intenzionante le idee. D'altra parte, il sistema hegeliano prende le mosse dal pensiero come oggetto del pensiero stesso, e la logica intende mostrare la prima fase dello sviluppo di tale pensiero-oggetto; senonché, essa si ripartisce *ex abrupto* in logica dell'essere, dell'essenza e del concetto, iniziando il suo cammino dalla descrizione del movimento dell'essere: in questo modo, la logica hegeliana, ponendo - come suo proprio oggetto - l'essere al posto del pensiero, identifica surrettiziamente ed ingiustificatamente essere e pensiero. Ancora l'essere, divenuto oggetto della logica, viene identificato con il «concetto» e con l'«indeterminato»: identificazione, questa, totalmente gratuita. Non si vede poi perché Hegel non dichiarasse esplicitamente di voler mettere a tema l'essere in quanto indeterminato, che in quanto tale non può essere caratterizzato da qualità, quantità e misura, come pretende il filosofo di Stoccarda.

Nella sua prospettiva, inoltre, l'essere puro si identifica con il nulla, in quanto privo di realtà; in verità, nonostante quest'ultima caratteristica, l'identificazione in questione non regge: l'essere puro, in quanto essere indeterminato, può venire viceversa identificato con l'essere ideale, vale a dire con la pura pensabilità dell'essere. Secondo Hegel, dalla identità tra essere puro e nulla consegue il fatto che la verità di entrambi è posta nella loro unità, consistente nel divenire; in realtà, l'unità di essere e nulla non è neppure pensabile, per via del principio di non contraddizione.

«D'altra parte né l'essere né il nulla *diventa*, perché l'essere è, e quello che è non diviene, e il nulla non diventa, perché è nulla, e il nulla né fa né patisce nulla; il concetto del divenire dunque non è, e non può essere né nell'essere, né nel nulla, né nella loro unione o identificazione»⁸. Ma le ragioni dell'impossibilità di una derivazione del divenire dall'essere puro non si esauriscono in queste. L'essere puro, infatti, identificabile con la pura pensabilità dell'essere, non può ontologicamente accogliere il divenire, giacché quest'ultimo inerisce unicamente agli enti reali. Anche qualora tanto l'essere puro, quanto il divenire, vengano considerati come risultato dell'unione tra l'essere ed il nulla, tra i due rimarrebbe una radicale estraneità; pur in questa ipotesi, infatti, l'unione di essere e nulla

che darebbe luogo all'essere puro, non potrebbe essere intesa che come «sintesi» di essere ideale e assenza di essere reale; viceversa, l'unione di essere e nulla che porrebbe in atto il divenire, dovrebbe essere necessariamente intesa come la «sintesi» tra la nullificazione di un ente (di un *quid*) e la produzione di un altro: si tratterebbe - come si vede - di due processi affatto eterogenei.

Non sono soltanto i suddetti principi, arbitrari ed erronei, ma è lo stesso impianto generale ad inficiare il valore della logica di Hegel. «Egli rifiuta l'antico modo di dimostrare: il sillogismo è tutt'altro, che quello conosciuto fin qui: c'è una sola dimostrazione, consistente nel complessivo sviluppo del pensiero: fino da principio egli confonde questo pensiero col suo oggetto. E questo oggetto del pensiero, come Proteo, si trasforma nelle sue mani fin che diventa, per gran fortuna, idea assoluta, e in questa cessa ogni individualità e personalità: tuttavia quest'idea poi è Dio stesso, cioè il Dio dell'Hegel, eternamente mutabile, anzi essenziale mutazione che non si può coglier mai, né conoscere in un certo stato, che contiene tutto nel suo seno, e n'esce tutto senza posa, ed in fine esce egli stesso, ed uscendo di sé, arriva, mirabil vicenda! ad annullarsi: è un Dio che s'illude, ma poi rientra in sé, e facendo giudizio, distrugge la sua illusione, che non cessa per questo d'esser perpetua, perché la sua essenza è pur sempre lo stesso *diventare*, lo stesso mutarsi, lo stesso illudersi!»⁹. Dinanzi a una tale prospettiva, si è indubitabilmente autorizzati ad intendere la speculazione hegeliana come una rinnovata forma di scetticismo¹⁰.

La rosminiana *Logica*, nella quale sono contenute le osservazioni appena richiamate, esce a Torino nel 1853¹¹; nel 1855, Bertrando Spaventa (che in questi anni risiede nella città subalpina) pubblica - nel periodico torinese «Il Cimento» - una articolata risposta alle critiche del filosofo trentino, intitolata *Hegel confutato da Rosmini*¹². Ora, pur se questo articolo, nelle intenzioni dell'autore, doveva essere completato da una seconda disamina, che non venne mai edita¹³, appare egualmente rimarchevole il fatto che in esso lo Spaventa - a ben vedere - si limita a prendere in considerazione soltanto due, tra le molte critiche mosse

da Rosmini ad Hegel: la critica alla dottrina dello spirito come sensibilità, immaginazione e volontà, e quella alla tesi del movimento dell'idea.

Prendiamo innanzitutto in considerazione la critica alla suddetta dottrina. Nella sua *Logica*, Rosmini - come abbiamo avuto modo di vedere - espone la dottrina hegeliana dello spirito come sensibilità, immaginazione e volontà, citando un passo dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, passo che egli stesso traduce in questi termini: «lo spirito che in quant'è sensibilità ha per *oggetto* cose sensibili, in quant'è immaginazione, immagini, in quant'è volontà, fini, prova in opposizione con queste diverse forme della sua esistenza il bisogno della riflessione, il bisogno di fare de' suoi pensieri l'oggetto del suo pensiero»¹⁴. Alle osservazioni critiche di Rosmini, articolate in cinque punti, Spaventa replica su di un duplice registro: da un lato, ponendo in evidenza il carattere lacunoso della sopra citata traduzione rosminiana; dall'altro, contestando ciascuno dei suddetti punti, così da poter accusare Rosmini di aver completamente frainteso la dottrina hegeliana dello spirito come sensibilità, immaginazione e volontà.

In base al primo punto della critica rosminiana in esame, Hegel attribuirebbe alla sensibilità e all'immaginazione l'intenzionamento di oggetti, anziché di semplici termini. Al riguardo, Spaventa osserva che Rosmini (oltre a fondare questa critica sulla traduzione lacunosa di cui abbiamo parlato), avendo tralasciato di prendere in adeguata considerazione l'intero *corpus* della produzione di Hegel, non si avvede che al suo concetto di «termine» può ben corrispondere il concetto hegeliano dell'oggetto in generale opposto allo spirito (*Gegenstand*), nel suo momento di oggetto della sensibilità.

In secondo luogo, Rosmini rimprovera al filosofo di Stoccarda di aver ingiustificatamente attribuito lo *status* di pensieri alle sensazioni, nonché agli atti dell'immaginazione e della volontà. La replica dello Spaventa pone in evidenza il fatto che Hegel assegna in effetti alla coscienza umana, quale suo contenuto proprio, appunto il pensiero (*Denken*), ma distingue tra loro le forme in cui questo appare: le sensazioni e gli atti dell'immaginazione e della volontà manifestano il pensiero, ma non nella forma del

pensiero, bensì nella forma che è propria a ciascuna di queste espressioni dello spirito; soltanto il *Gedanken*, vale a dire il pensiero pensato, manifesta il pensiero nella forma del pensiero; nella prospettiva hegeliana, di conseguenza, sensazioni, atti dell'immaginazione ed atti della volontà risultano affatto distinti dal pensiero propriamente detto (consistente appunto nel *Gedanken*).

Nel corso del terzo rilievo critico, il Roveretano contesta ad Hegel il fatto di aver inteso la sensibilità, l'immaginazione e la volontà come forme nelle quali si manifesta lo spirito, mentre esse costituirebbero delle semplici facoltà dello spirito stesso. In questo caso, osserva Spaventa, Rosmini trascura precisamente di documentare la fondatezza della sua critica, giacché non si sforza minimamente di accertare l'esatta accezione del concetto hegeliano di «forma».

La quarta critica del filosofo trentino verte sulla presunta attribuzione alla riflessione, da parte di Hegel, di una natura opposta rispetto a quella di facoltà «irriflesse» come le sopra menzionate sensibilità, immaginazione e volontà; a tale prospettiva, Rosmini oppone l'idea di una semplice diversità tra la riflessione e le altre facoltà, analoga a quella sussistente fra queste ultime. «Hegel» - replica Spaventa - «dice: *lo spirito* in OPPOSIZIONE (*im Gegensatze*; che non significa qui opposizione assoluta) o semplicemente DIFFERENZA da queste forme della sua esistenza (sensazioni, immagini, ecc.) prova il bisogno della *riflessione*. E Rosmini toglie la frase: O SEMPLICEMENTE DIFFERENZA [...] e grida: Hegel qui parla di *opposizione*, non di *differenza*. E per rendere più chiaro *l'errore intrinseco* del passo di Hegel, per far vedere che Hegel considera come *diverse* quelle *forme* sopradette e come *opposta* ad esse la *forma* della riflessione, rimette a suo piacere, dopo averlo tolto, il concetto di *differenza*, in modo che ottenga il risultato che vuole ottenere. Infatti dove Hegel scrive: *in opposizione o semplice differenza da queste forme*, ecc., Rosmini scrive: *in opposizione a queste forme DIVERSE* (ecco il trasporto della *differenza* da un luogo in un altro)»¹⁵.

Infine, Rosmini rimprovera ad Hegel di aver tralasciato di riferirsi all'intuizione, che costituirebbe la forma originaria del pensiero, proprio in un passo - come quello in esame - nel quale è in questione il pensiero stesso. In proposito, Spaventa osserva che nel passo suddetto Hegel non intende affatto elencare tutte le forme o facoltà del pensiero, ma semplicemente affermare il primato gnoseologico di una facoltà come la riflessione rispetto alle altre; nonostante ciò, il filosofo di Stoccarda menziona esplicitamente pure l'intuizione, che Rosmini provvede ad espungere nella sua traduzione¹⁶.

Con tutto ciò, come nota un profondo conoscitore di Spaventa - Italo Cubeddu - il vero punto focale della polemica antihegeliana di Rosmini consiste in realtà nella critica alla teoria del movimento dell'idea¹⁷. Secondo il pensatore trentino, l'attribuzione del movimento all'idea - attribuzione dalla quale prenderebbe le mosse il sistema hegeliano - va considerata ad un tempo arbitraria e falsa: per Rosmini, in effetti, tale attribuzione non viene supportata da alcuna prova, ma risulta anzi smentita dall'introspezione, giacché quest'ultima attesta l'immutabilità delle idee, sulle quali è il soggetto che può piuttosto esercitare variamente la propria attività contemplativa.

«Ora,» - obietta Spaventa - «la *proposizione* del movimento non è il *punto di partenza*, il *cominciamento* (*Anfang*) o il *principio*, come vuole Rosmini, della Logica hegeliana. Hegel assegna il *cominciamento* della Logica [...] nel § 86 dell'*Enciclopedia*: “Il puro essere è il *cominciamento*, perché ecc.”; e se nelle due Introduzioni parla di *movimento*, di *sviluppo*, ecc., ciò è detto preliminarmente, provvisoriamente, anticipatamente»¹⁸. Secondo il filosofo abruzzese, in realtà questa obiezione è più profonda di quanto si renda conto lo stesso Rosmini, poiché essa finisce con il consistere - a ben vedere - con il rifiuto del metodo hegeliano della dialettica, quale chiave di interpretazione della realtà. Superficialmente, il Roveretano si limita a formulare l'obiezione attribuendo al principio secondo il quale «l'idea si muove» le qualifiche di punto di partenza gratuito, nonché di proposizione contraddetta dall'osservazione interna, per cui lo Spaventa può replicare facilmente che il metodo della dialettica non è il punto di partenza del sistema

hegeliano, ma è come l'anima di esso; men che meno, tale metodo può essere considerato alla stregua di una proposizione del pensare comune, poiché esso si colloca ad un livello speculativo ben superiore; in quanto all'introspezione, essa appare manifestamente inadeguata ad attingere un principio della portata del *logos* hegeliano, come attesta lo stesso Rosmini, il quale non la accosta mai al «pensiero», ma solo alle «idee».

È altresì il medesimo pensatore roveretano, secondo Spaventa, a svalutare la sua critica alla teoria hegeliana del movimento dell'idea, giacché ad essa fa seguire tutta una serie di altre critiche alla logica del filosofo tedesco, le quali non si giustificerebbero, se la critica alla teoria suddetta fosse realmente probante¹⁹. «Che cosa adunque rimane di tutta questa formidabile accusa di Rosmini contro Hegel? Nulla di buono, se non la prova *evidentemente vera* che egli ha franteso, storpiato e letto sbadatamente Hegel»²⁰.

Al termine della nostra ricostruzione - forzatamente contratta - di alcune delle critiche del Rosmini della *Logica* ad Hegel e delle prime critiche spaventiane a Rosmini, possiamo osservare che né dalle une emergono particolari scrupoli filologici nella trattazione del testo hegeliano da parte del filosofo trentino, né dalle altre sembra configurarsi una vera confutazione della riserva rosminiana di fondo. Questa, infatti, sembra consistere - a ben vedere - nel rilievo della infondatezza della metafisicizzazione hegeliana dell'io, e della conseguente soppressione di ogni distinzione - per dirla in un linguaggio rosminiano - tra l'ordine reale e l'ordine ideale dell'essere. Del resto, per cogliere appieno le linee di fondo della critica rosminiana ad Hegel, lo Spaventa avrebbe dovuto confrontarsi seriamente con la *Teosofia*²¹ - cosa che non volle fare²², e con il *Saggio storico-critico sulle categorie* - cosa che non poté fare, giacché quest'ultimo fu dato alle stampe in quello stesso 1883, che vide la scomparsa del filosofo abruzzese²³.

Ciononostante, la critica spaventiana alla confutazione rosminiana dell'hegelismo può essere vista come una tappa importante sulla via della valorizzazione, da parte dello Spaventa, di quella versione immanentistica della rosminiana intuizione dell'essere che era stata formulata da Vincenzo Gioberti²⁴.

Non è difficile cogliere, nella suddetta valorizzazione, una vera e propria prefigurazione della riforma gentiliana dell'hegelismo. «La concezione immanentistica dell'essere» - come ha scritto Francesco Petrinì - «non ha problema d'incontro fra soggetto e oggetto, poiché l'oggetto non esiste; si ha "soggetto senza oggetto", come ha rilevato Rosmini [...]. Tale è il punto di partenza in Gentile, per es., o di arrivo, in Hegel. Se il soggetto è punto di partenza, produce l'oggetto; se punto di arrivo, è prodotto dallo sviluppo dell'Idea, dall'oggetto, che però, come empiricità dell'essere, non è propriamente oggetto (intelligibile) e quindi il soggetto è piuttosto autoproduzione dal nulla, autotisi: qui Gentile tira le ultime conclusioni di Hegel»²⁵.

È particolarmente significativo, in questa prospettiva, il fatto che approntando - alla vigilia della morte - la riedizione della sua tesi di laurea, concernente *Rosmini e Gioberti*, Gentile vi inserisce una nota, nella quale riconosce esplicitamente la derivazione del suo concetto di Atto puro dall'essere ideale rosminiano²⁶. Proprio alla luce di ciò, al fine di contribuire a rendere ragione del gentilianesimo e di ciò che esso ha rappresentato e rappresenta per la filosofia italiana contemporanea, appare quanto mai auspicabile una ricerca, volta a ricostruire la trama complessiva ed i singoli momenti della presenza di Rosmini all'interno di quella tradizione neoidealista spaventiana, di cui la riflessione filosofica del Gentile si proclamerà erede.

La suddetta ricostruzione, tuttavia, apparirebbe per più aspetti incompleta, se non figurasse come parte di un più ampio e complesso lavoro, volto a delineare le coordinate, entro le quali si è svolto quel processo di immanentizzazione del pensiero cattolico del Risorgimento²⁷, che possiamo qualificare, rovesciando un sintagma particolarmente efficace, come la «conversione attualistica dello spiritualismo»²⁸.

NOTE

*Università Cattolica di Milano.

¹Faremo riferimento, nel presente contributo, alla seguente edizione degli scritti spaventiani: B. SPAVENTA, *Opere*, a cura di G. GENTILE, Avvertenza di I. CUBEDDU-S. GIANNANTONI, Bibliografia di I. CUBEDDU, 3 voll., Sansoni, Firenze 1972.

²Cfr. *Prolusione e introduzione alle lezioni di filosofia nella Università di Napoli. 23 Novembre-23 Dicembre 1861*, Vitale, Napoli 1862; 2^a ed., Morano, Napoli 1886 (poi, con il titolo *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, a cura di G. GENTILE, Laterza, Bari 1908; ora in *Opere*, II, pp. 405-719).

³Cfr. *La filosofia di Kant e la sua relazione colla filosofia italiana*, Pomba, Torino 1860 (poi in *Scritti filosofici*, a cura di G. GENTILE, Prefazione di D. JAJA, Morano, Napoli 1900, pp. 1-79; ora in *Opere*, I, pp. 173-255).

⁴Cfr. M. A. RASCHINI, *Validità e limiti dell'interpretazione spaventiana del Rosmini e del Gioberti*, «Giornale di Metafisica», 21 (1966), 2-3, pp. 265-269 (ora in M. A. RASCHINI, *Prospettive Rosminiane*, Japadre, L'Aquila-Roma 1987, pp. 265-274).

⁵Cfr. P. PIOVANI, *Hegel nella filosofia del diritto di Rosmini*, in *La filosofia del diritto come scienza filosofica*, Giuffrè, Milano 1963, pp. 285-332. Sulla interpretazione del pensiero di Rosmini offerta dal Piovani, cfr. G. CANTILLO, *Pietro Piovani interprete di Rosmini*, in AA. VV., *Filosofia e politica. Rosmini e la cultura della Restaurazione. Atti del convegno promosso dal Comune di Rovereto, dalla Provincia Autonoma di Trento e dall'Istituto di Scienze Religiose in Trento* (Rovereto, 20-22 novembre 1991), a cura di G.

CAMPANINI-F. TRANIELLO, Morcelliana, Brescia 1993, pp. 379-415 (poi riedito, come Postfazione, alle pp. 419-459 di P. PIOVANI, *La teodicea sociale di Rosmini*, Premessa di F. TESSITORE, 2^a ed., Morcelliana, Brescia 1997 [1^a ed., Cedam, Padova 1957]).

⁶A. ROSMINI, *Logica, libri tre*, Edizione Nazionale e Critica delle Opere editate ed inedite di Antonio Rosmini, vol. 8, a cura di V. SALA, Città Nuova, Roma 1984 (1^a ed., Pomba, Torino 1853), pp. 22-23.

⁷*Ibid.*, p. 516.

⁸*Ibid.*, p. 55.

⁹*Ibid.*, pp. 58-59.

¹⁰Cfr. *ibid.*, pp. 44-62, 281-282, 311-312, 468-477, 514-519.

¹¹Cfr. V. SALA, *Introduzione, ibid.*, pp. 11-18.

¹²*Hegel confutato da Rosmini. Saggio primo, «Il Cimento»*, Torino, 31 maggio 1855, pp. 881-906 (poi in *Da Socrate a Hegel. Nuovi saggi di critica filosofica*, a cura di G. GENTILE, Laterza, Bari 1905, pp. 151-191; ora in *Opere*, II, pp. 151-188, da cui citeremo).

¹³Cfr. *Hegel...*, cit., p. 152, nota 1.

¹⁴A. ROSMINI, *Logica...*, cit., p. 516.

¹⁵*Hegel...*, cit., p. 174.

¹⁶Cfr. *ibid.*, *passim*.

¹⁷Cfr. I. CUBEDDU, *Bertrando Spaventa*, Sansoni, Firenze 1964, pp. 80-83.

¹⁸*Hegel...*, cit., p. 181.

¹⁹Cfr. *ibid.*, *passim*.

²⁰*Ibid.*, p. 187. Il 1° luglio 1855, vale a dire circa un mese dopo la pubblicazione di *Hegel confutato da Rosmini*, il pensatore roveretano muore; poco dopo, Niccolò Tommaseo, suo grande amico, ne pubblica una commemorazione sulle pagine della torinese «Rivista contemporanea». Riferendosi alle repliche di Spaventa, Tommaseo osserva che le critiche mosse da Rosmini ad Hegel, non più severe di quelle avanzate da Gioberti, risultano attenuate da altre osservazioni, certamente più benevole; d'altra parte, nota lo scrittore dalmata, i rilievi dello Spaventa agli errori commessi da Rosmini nella traduzione di alcuni passi di Hegel, non ne inficiano affatto la comprensione della filosofia hegeliana, comprensione che – anzi – finisce paradossalmente per essere attestata dalle stesse rettifiche di Spaventa. In risposta, quest'ultimo dà alle stampe un altro articolo, intitolato *Sopra alcuni giudizi di N. Tommaseo*. All'interno di esso, lo Spaventa, oltre a svolgere alcune precisazioni attorno al rapporto Hegel-Gioberti, ha buon gioco a rimarcare la scarsa consistenza della difesa tommaseiana di Rosmini: mentre sottolinea l'irrilevanza delle suddette osservazioni benevole, ribadisce che la lettura rosminiana del testo hegeliano, parziale ed errata, dà luogo a critiche completamente prive di fondamento. Cfr. N. TOMMASEO, *Antonio Rosmini*, Pelazza, Torino 1855 (Estratto dai Quaderni 23 e 24 della «Rivista contemporanea»; 3^a ed., a cura di C. CURTO, Sodalitas, Domodossola-Milano 1958); B. SPAVENTA, *Sopra alcuni giudizi di N. Tommaseo*, «Il Cimento», Torino, 15

novembre 1855, pp. 730-741 (poi in *Da Socrate...*, cit., pp. 193-212; ora in *Opere*, II, pp. 189-206).

²¹Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, Edizione Nazionale delle Opere editate e inedite di Antonio Rosmini, voll. VII-XIV, a cura di C. GRAY, Edizioni Roma-Bocca, Roma-Milano 1938-1941 (inedito databile agli anni 1846-1855; 1^a ed., 5 voll., Società Editrice di Libri di Filosofia-Franco-Bertolotti, Torino-Intra 1859-1874).

²²Cfr. P. P. OTTONELLO, *Il mito di Rosmini «Kant italiano»*, «Rivista rosminiana di Filosofia e di Cultura», 89 (1995), 3, pp. 229-240 (ora in P. P. OTTONELLO, *Rosmini. L'ideale e il reale*, Marsilio, Venezia 1998, pp. 53-66).

²³Cfr. A. ROSMINI, *Saggio storico-critico sulle categorie*, Edizione Nazionale e Critica delle Opere editate ed inedite di Antonio Rosmini, vol. 19, a cura di P. P. OTTONELLO, Città Nuova, Roma 1997 (inedito databile agli anni 1846-1847; 1^a ed., Unione Tipografico-Editrice, Torino 1883).

²⁴Cfr. A. SAVORELLI, *Hegel e Gioberti: prime reinterpretazioni e revisioni in Bertrando Spaventa*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia», S. III, 14 (1984), 4, pp. 1415-1439.

²⁵F. PETRINI, *Rosmini e l'idealismo nella teoresi di M. A. Raschini*, in AA. VV., *Responsabilità della cultura. Studi in onore di Maria Adelaide Raschini in occasione del 20° di Cattedra universitaria*, Japadre, L'Aquila-Roma 1990, p. 205 (l'intero contributo è alle pp. 191-209).

²⁶Cfr. G. GENTILE, *Rosmini e Gioberti. Saggio storico sulla filosofia italiana del Risorgimento*, 2^a ed., Sansoni, Firenze 1955 (1^a ed., Nistri, Pisa 1898; 3^a ed., Sansoni, Firenze 1958), p. 222, nota 1.

²⁷Cfr. A. DEL NOCE, *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, Il Mulino, Bologna 1990, p. 203, nota 9.

²⁸*La conversione spiritualistica dell'attualismo* è il titolo della Parte IV – dedicata agli esponenti del cosiddetto «spiritualismo cristiano», nonché al Movimento di Gallarate – del bel volume di P. PRINI concernente *La filosofia cattolica italiana del Novecento*, Laterza, Roma-Bari 1996 (pp. 115-162).