

Gli hegeliani di Napoli e il Risorgimento. Bertrando Spaventa e Francesco De Sanctis a confronto (1848-1862)

Fernanda Gallo

Università della Svizzera italiana – Queen Mary University of London
(fernanda.gallo@usi.ch)

Abstract

The aim of this article is to analyse the role of Neapolitan Hegelianism within the general context of the Risorgimento highlighting the connections between Hegel's reception in Italy and the process of national political emancipation. It first describes the relations between Hegelianism and the Risorgimento and then focuses on the confrontation between the two protagonists of Hegelianism in Naples, Bertrando Spaventa (1817-1883) and Francesco De Sanctis (1817-1883). Aiming at understanding the whole phenomenon from a transnational perspective it highlights this aspect both in Spaventa's "theory of the circulation of Italian and European thought" (1862) and by means of De Sanctis' exile experience in Zurich (1856-1860) and his reflections on the Italian republican tradition.

Keywords: *Bertrando Spaventa, Francesco De Sanctis, Neapolitan Hegelianism, Republicanism, Risorgimento*

Nonostante l'importanza della tradizione dell'hegelismo in Italia ed in particolare del contributo del gruppo degli hegeliani di Napoli al movimento di emancipazione nazionale i recenti studi sul Risorgimento non hanno preso in considerazione il contributo di questo gruppo di intellettuali e patrioti alla causa nazionale (Banti 2000; Beales, Biagini 2005; Duggan 2007; Riall 2007; Banti 2009 [2004]; Villari 2009; Riall *et al.* 2009; Patriarca 2010; Pécout 2011; Stewart-Steinberg 2011). Emblematico esempio dell'assenza di tale tradizione filosofica all'interno della comprensione del più generale processo di unificazione nazionale è proprio la mancanza di riferimento ai suoi principali esponenti, in particolare Bertrando Spaventa e Francesco De Sanctis, negli innumerevoli studi e convegni tenuti in ogni parte d'Italia in occasione del 150° dell'Unità d'Italia. D'altra parte il maggiore interesse filo-

sofico e letterario verso l'opera di questi due intellettuali hegeliani ha spesso confinato il contesto storico-politico a margine, soprattutto per il prevalente interesse teoretico che caratterizzò la tradizione idealistica italiana. Sebbene “i grandi uomini” – come lo stesso De Sanctis scrisse in occasione delle celebrazioni del centenario di Machiavelli – “non si onorano né con le statue, né diversamente; ma con il rivalerne lo spirito e farlo rivivere” (1972, 37), bisogna accogliere con favore i più recenti studi (Gallo 2012; 2015; Orvieto 2015; Iermano 2017; Rizzo 2017; Biagini, Orvieto, Piazzesi 2017)¹ che, in occasione del bicentenario della nascita (1817) sia di Bertrando Spaventa che di Francesco De Sanctis (entrambi deceduti anche lo stesso anno, nel 1883), hanno teso a ricollegare l'esperienza politica e culturale dei due hegeliani con il più ampio movimento risorgimentale. Tali studi però si sono concentrati in particolare su l'uno o l'altro autore, prevalentemente a causa del diverso interesse prettamente filosofico nel primo caso e letterario nel secondo. Obiettivo di questo contributo è operare un confronto tra l'hegelismo politico e militante di entrambi i pensatori al fine di dimostrare la natura transnazionale della filosofia hegeliana in Italia, attraverso la quale il pensiero italiano tornò ad affiatarsi con la filosofia europea non, però, ripetendone o riecheggiandone i temi, bensì assumendo una propria fisionomia, che traeva il suo intimo motivo ispiratore dalla passione civile del Risorgimento e dalla grande tradizione del Rinascimento.

1. *Gli hegeliani di Napoli e il Risorgimento*

Il riferimento al ruolo politico dell'hegelismo napoletano appare quanto mai rilevante, come afferma Eugenio Garin:

Se una cosa deve dirsi dell'hegelismo italiano, e non solo dell'Ottocento, è che non si è trattato mai di un fatto accademico. Il nome di Hegel in Italia è indissolubilmente legato ai grandi eventi della storia, sia che si tratti dell'opera degli Spaventa e di De Sanctis nel Risorgimento, o di Antonio Labriola nelle battaglie socialiste; sia che si pensi alle “riforme” della dialettica hegeliana di Benedetto Croce e di Giovanni Gentile, o all'Hegel “romantico e mistico” fra le due guerre, o alla discussione del rapporto Hegel-Marx dopo la seconda guerra mondiale. Proprio perché non neutrale né accademica, la “presenza” di Hegel in Italia è stata varia secondo i momenti: diverse le vie di accesso, diverse le opere “tradotte”, discusse, assimilate. (Garin 1972, 123-124)

Durante il XIX secolo molti intellettuali italiani discussero il pensiero di Hegel nei termini del più generale problema di offrire una nuova e unitaria

¹ Si segnala inoltre il volume di atti del convegno *Bertrando Spaventa. Tra coscienza nazionale e filosofia europea*, tenutosi a Chieti il 23-24 febbraio 2017 in occasione del bicentenario dell'autore e in corso di pubblicazione presso l'editore Viella.

cultura nazionale ad un non ancora unificato Stato nazionale. Tale proposta culturale si pone il difficile compito di promuovere l'istituzione di uno stato liberale moderno e per questo motivo il legame tra cultura, in particolare filosofica, e politica diviene di primario rilievo al fine della comprensione dell'hegelismo italiano. Considerando la connotazione politica della ricezione di Hegel in Italia è in primo luogo da sottolinearne le differenze tra il nord ed il sud della penisola: "prima del '48 nell'Italia del Nord opera soprattutto la *Filosofia della storia*, mentre nell'ambito meridionale cominceranno a incidere, con il De Sanctis, ma attraverso la mediazione francese, le lezioni di estetica e infine, con gli Spaventa, la *Fenomenologia*" (ivi, 125).

L'interesse per Hegel nel nord Italia cominciò nel 1832, quando Gian Domenico Romagnosi pubblicò nell'Antologia di Vieusseux una critica alla filosofia della storia hegeliana e alla sua nozione di *Weltgeist* (Romagnosi 1832), così polemica da suscitare addirittura la difesa di Giuseppe Mazzini, che non era certamente un particolare estimatore del filosofo di Stoccarda: "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" (Mazzini 1837, 324-325). Tra il 1837 ed il 1839 Giuseppe Ferrari e Carlo Cattaneo dibatterono la filosofia della storia di Hegel, mentre Giuseppe Ferrari collegò l'hegeliana concezione di *Geist* con la mente vichiana (Ferrari 1854):

Gli antichi partivano dal perfetto per giungere all'imperfetto: interprete di un sentimento moderno, Hegel parte dall'imperfetto per arrivare al perfetto; gli antichi sacrificavano l'uomo alla natura, i moderni sacrificano la natura all'uomo; il dogma del progresso si è sostituito al dogma della caduta; il nostro dogma è più utile, più morale, più umano. (Ferrari 1851, I, 222)

Carlo Cattaneo criticò invece la visione provvidenziale della storia proposta dal filosofo di Stoccarda e nel cui ritmo l'intellettuale milanese rilevava "una certa iattanza quasi militare" (Cattaneo 1960b [1839], I, 130). Nonostante ciò egli riconobbe in Vico ed Hegel gli unici teorici della metafisica dell'individuo:

Per opera di questi due pensatori si manifestò come l'umanità fosse fonte a se medesima di quei più alti ordini di idee che indarno i popoli e le scuole avevano dimandato alle muse, alle sibille, ai geni domestici, all'estasi socratica, alla intuizione, alla anamnesi, alla gnosi, alle idee innate, alle armonie prestabilite [...] Vico ed Hegel intrapresero l'istoria delle idee nei popoli, l'*Ideologia della società*. (Cattaneo 1960a [1864], 436)

D'altra parte nell'edizione italiana del compendio di lezioni hegeliane sulla *Filosofia della storia*, tradotto nel 1840 da Giambattista Passerini durante il suo esilio svizzero, quest'ultimo concorda con la concezione hegeliana della filosofia della storia che identifica nell'individuo lo strumento della *libertà assoluta* (Passerini 1840). In effetti uno dei mezzi più importanti per la diffusione

del pensiero hegeliano in Italia furono le traduzioni dei testi in italiano: oltre alla traduzione di Passerini, che fu la prima, Antonio Turchiarulo pubblicò la *Filosofia del diritto* nel 1848, nella cui introduzione si rintracciano i fermenti rivoluzionari del momento: “Non v’ha forza umana che valga ad arrestare un popolo nel corso immutabile della sua civiltà: non valgono compatte, schiere d’armi e di armati” (Turchiarolo in Hegel 1848, 5).

Ciò che rese così interessante la filosofia della storia hegeliana per gli hegeliani italiani fu sia la nozione di libertà intesa come la liberazione dell’umanità attraverso la lotta dello spirito nella sua esistenza storica, sia l’idea di progresso e liberazione per tutte le nazioni. Queste idee assumevano un particolare rilievo nel periodo risorgimentale in quanto rintracciavano in questa filosofia della storia la certezza della futura liberazione italiana; come ad esempio afferma Andrea Luigi Mazzini da Pescia nel 1847: “L’avvenire dell’Italia e dell’Europa appartiene oramai al libero pensiero, alla scienza assoluta che sola è destinata a rendere viva [...] la verità sulla stessa, e, in tal modo, la libertà, l’uguaglianza, la fraternità di tutti i popoli” (in Saitta 1967, II, 537). In questa prima fase quindi l’hegelismo italiano è aperto a ricevere il potenziale rivoluzionario della filosofia di Hegel e, contro lo stesso avvertimento hegeliano, la dialettica della filosofia della storia lo aiuta a guardare al futuro con la conferma della promessa di una nuova età in arrivo. Rispondendo alla chiamata hegeliana per la libertà, l’Italia sarà nuovamente parte della cultura europea, così come nel periodo di Tommaso Campanella e Giordano Bruno (Nuzzo 1998).

Se quindi è possibile individuare un interesse per la filosofia di Hegel nel nord Italia, è nel Sud della penisola che tale interesse prese la forma di un vero e proprio movimento filosofico, chiamato appunto hegelismo napoletano, il quale assunse un ruolo importante nella cultura filosofica nazionale. Tale movimento fu composto principalmente da giovani studiosi della stessa generazione e provenienti dalla provincia del Regno delle Due Sicilie, i quali provarono a leggere, tradurre ed interpretare la filosofia hegeliana in Italia per circa un quarantennio (1840-1876). Come descrive Sergio Landucci:

Si sviluppò, l’hegelismo italiano, in un’epoca che sta di mezzo tra la fioritura delle filosofie neocattoliche della Restaurazione, da una parte, e, dall’altra, la fioritura del positivismo. Germogliato in sordina non solo faticosamente, sì anche clandestinamente, nella Napoli d’avanti il ’48; continuato poi, alla luce del sole e con ricchezza di vigore aggressivo, in una formulazione democratica talora assai avanzata, nella Torino di Cavour, dove erano in esilio quelli che appunto allora si appalesarono come i maggiori esponenti del movimento, Bertrando Spaventa e Francesco De Sanctis; dopo l’Unità ritrovò in Napoli, nell’Università rinnovata, un centro di irradiazione assai vivace per almeno due decenni ancora. Quarant’anni, all’ingrosso, segnati dalla rivoluzione fallita del 1848, la rivoluzione gloriosa del 1860 e poi la caduta del potere temporale. (Landucci 1965, 597)

L’obiettivo principale degli hegeliani di Napoli era quello di indirizzare la filosofia di Hegel a sostegno delle lotte di emancipazione politica italiana.

Essi erano persuasi che la riflessione sulla tradizione filosofica nazionale avrebbe permesso il processo di autocoscienza che la libertà politica richiede, ed è proprio ciò a cui Pasquale Villari esortò Bertrando Spaventa nella sua lettera dell'ottobre del 1850:

Fare intendere Hegel all'Italia, vorrebbe dire rigenerare l'Italia [...] Senza filosofia non si può diventar nazione, e filosofia italiana oggi non v'è, né vi è speranza, se qualche giovane ardito non si spinge innanzi: ardisci. L'Italia non deve correre dietro alle pedate di nessuno, ha bisogno di trovare un sistema che rappresenti tutta la nazionalità, che raccolga quanti elementi di vita sono in tutta la penisola; ma, prima di tutto, ha bisogno di ritrovare la coscienza di sé medesima, ed a questo nessun sistema è più capace dell'hegeliano. (Spaventa 1923, 78)

Questi giovani studiosi vennero dalla provincia poco prima della rivoluzione del 1848 per studiare la filosofia hegeliana e quel particolare clima culturale creatosi a Napoli in quegli anni viene così descritto da Bertrando Spaventa, che ne fu uno dei protagonisti:

In Napoli sin dal 1843 l'idea hegeliana penetrò nelle menti dei giovani cultori della scienza, i quali mossi come da santo amore si affratellavano, e con la voce e con gli scritti la predicavano. Né i sospetti già desti della polizia, 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 ed universale, che li spingeva ad un ignoto e splendido avvenire, all'unità organica dei 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 la gioia, le speranze, l'entusiasmo di quel tempo? Chi può ridire l'affetto col 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. (Ivi, 322)

Al di là della divisione geografica tra nord e sud Italia, vi è anche una distinzione temporale in due periodi dell'hegelismo napoletano, proposta per la prima volta dall'allievo prediletto di Bertrando Spaventa, Antonio Labriola: il primo periodo pre-unitario tra il 1840 ed il 1860, ed il secondo, tra il 1861 ed il 1875, caratterizzato dal governo della *Destra storica* e dalle battaglie culturali intraprese con il positivismo e lo spiritualismo. Tali correnti filosofiche consideravano Hegel un avversario da combattere e fu proprio la vigorosa resistenza di Labriola al positivismo imperante che sul finire del secolo risvegliò nella più giovane generazione l'interesse per il filosofo di Stoccarda. Fu infatti proprio l'antipositivismo ed il marxismo di Antonio Labriola ad introdurre Benedetto Croce e Giovanni Gentile agli studi hegeliani. Intorno al 1876, con la caduta della *Destra storica* e

l'affermarsi delle culture positiviste e spiritualiste, l'hegelismo gradualmente scomparve e la causa viene rintracciata da Sergio Landucci nell'esaurirsi della motivazione politica legata all'unificazione, che fu appunto, la principale ragione dell'hegelismo napoletano:

Con Spaventa e De Sanctis era giunta al culmine quella motivazione politica nazionale che fu la caratteristica in forza della quale il movimento sorto a Napoli superò i limiti di un episodio regionale [...] da noi, al contrario che in Inghilterra (e in Francia), l'hegelismo non è stato solo un movimento accademico, di professori, ma è stato un elemento della vita civile della nazione nel momento culminante del suo Risorgimento. E per questo lato, a parte differenze di livello teorico ci troviamo [...] in presenza di un problema di "tradizione". Solo a condizione di considerare l'hegelismo da un punto di vista di "storia degli intellettuali" apparirà questa sua caratteristica originale. [...] la acquisì nel giornalismo, sui quotidiani, le appendici, le riviste, del decennio di preparazione – e la forza civile che mantenne anche dopo il '60 era in parte prosecuzione e in parte memoria di quel grande impegno di battaglia. La acquisì nel periodo in cui effettivamente l'Italia fu fatta, e appunto là dove la si faceva. [...] L'hegelismo italiano fu un fatto nazionale – come interpretazione della rivoluzione nazionale che si andava compiendo e sollecitazione per uno sviluppo moderno, avanzato, di essa; e come teoria, in una parola, della connotazione eminentemente *politica* che avrebbe dovuto assumere il concetto di nazionalità. (Landucci 1965, 615-616)

Secondo tale descrizione dello sviluppo della ricezione di Hegel in Italia possiamo affermare con Bobbio che nella storia politica italiana "tutte le strade conducono a Hegel; o, che è lo stesso, tutte le strade partono da Hegel" (Bobbio 1965, 237). Durante il Risorgimento infatti le connessioni tra la filosofia hegeliana, la storiografia e la politica sono estremamente connesse e per questo sorprende l'assenza di tale dibattito nella recente letteratura sul Risorgimento.

2. *Bertrando Spaventa e la concezione della modernità*

Se da una parte la ricezione della filosofia hegeliana da parte dei due principali protagonisti dello sviluppo dell'hegelismo in Italia, Bertrando Spaventa e Francesco De Sanctis, va certamente intesa come l'elaborazione di una filosofia nazionale capace di supportare l'emancipazione culturale e politica del paese, essa va anche compresa all'interno del nuovo approccio transnazionale degli studi sul Risorgimento. Tale approccio, aprendo un dialogo tra la storia delle idee politiche e la storia culturale, ha dimostrato come il contesto transnazionale fosse di vitale importanza per la comprensione del patriottismo e del liberalismo italiano, così come lo è a mio avviso per la comprensione della ricezione di Hegel in Italia². Nel recente testo di Axel

²Tale dialogo è cominciato grazie allo studio di A.M. Banti che con il suo testo *La nazione del Risorgimento* (2000) mise in discussione la tradizionale tesi gramsciana del Risorgimento

Körner, *America in Italy*, l'autore sostiene infatti che “what the new cultural and intellectual history of the Risorgimento has shown is that ideas are not passively received but translated into a new context, where the final product often bears little similarity to the original” (Körner 2017, 24). In effetti lo stesso Spaventa invitava allo studio della filosofia classica tedesca non certo nel tentativo di una “servile imitazione della filosofia alemanna” bensì per considerare la circolazione delle idee tra la filosofia italiana e quella europea al fine di una migliore comprensione del pensiero nazionale:

Il pensiero filosofico italiano non fu spento sui roghi dei 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 [...] 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 di altri illustri. (Spaventa 2001, 31-32)

Questo approccio transnazionale acquisito dallo stesso gruppo degli Hegeliani di Napoli viene descritto dallo stesso Francesco Fiorentino, il quale fu presto affascinato dal pensiero di Bertrando Spaventa, allontanandosi dalle sue iniziali preferenze giobertiane:

In Hegel si era posato lo spirito alemanno, e gli Italiani che ne seguivano il corso s'innamorarono di quella stupenda sintesi. [...] Bertrando Spaventa perseverò costante nell'impresa di ricongiungere la filosofia italiana con la filosofia europea, disvelando la più intima parentela che legava la filosofia nostra con la germanica. (Fiorentino 2007, 21-23)

Il principale tratto di originalità della ricezione di Hegel da parte di Spaventa e De Sanctis è comunque da rintracciare nell'influenza vichiana che portò Spaventa ad interpretare l'*Assoluto* della metafisica hegeliana come *Umanità*, ovvero come aspetto pratico della autocoscienza (*Begierde*), e De Sanctis a proclamare l'“intima unione della filosofia e della storia” (De Sanctis 1972 [1869], 71), saldando insieme *verum* e *factum*, filosofia e filologia³. La ricezione spaventiana di Hegel è maggiormente legata alla *Fenomenologia dello Spirito*, mentre De Sanctis, che aveva riassunto e tradotto parte della hegeliana *Scienza della logica* nei tre anni di prigionia (dal 1850 al 1853) trascorsi a Castel

come rivoluzione passiva e carente dell'appoggio delle classi popolari e prodotto unicamente dall'élite. Egli invece sottolinea il ruolo dell'ideologia, del linguaggio e della letteratura nella trasformazione del nazionalismo italiano in un movimento di massa. Per quanto riguarda l'ap-proccio transnazionale agli studi sul Risorgimento si suggeriscono i seguenti testi: Riall 2007; 2014; Isabella 2009; 2012; Körner 2009; 2017; Raponi 2014; Riall, Janz 2014.

³Circa il contesto della cultura filosofica hegeliana a Napoli si segnalano tra gli altri Russo 1959; Landucci 1964; Oldrini 1969; 1983; Tessitore 1997.

dell'Ovo di Napoli, dove fu incarcerato con l'accusa di essere un sostenitore di Mazzini, insiste su di un rifiuto ragionato del "sistema": "Il sistema sospingeva Hegel a cercare nella forma l'idea; ma il sistema non lo sospinse sino a disconoscere l'unità organica dell'idea e della forma" (De Sanctis 1955, 604).

L'approccio transnazionale permette in particolare la comprensione della riflessione sulla modernità compiuta da Spaventa come perno intorno a cui ruota la sua nota teoria della "circolazione europea del pensiero italiano", così definita da Giovanni Gentile nel suo *Bertrando Spaventa* (1920). Tale tesi spaventiana, pubblicata nel 1862 con il titolo *Prolusione ed introduzione alle lezioni di filosofia nella Università di Napoli. 23 Novembre – 23 Dicembre 1861*⁴, mirava a dimostrare: in primo luogo, che i filosofi italiani del Rinascimento furono i precorritori della filosofia moderna; in secondo luogo che i filosofi italiani a lui contemporanei – Galluppi, Rosmini e Gioberti – fossero, nei risultati del loro pensiero, in consonanza col pensiero europeo. Con questa teoria Spaventa tentò di costruire una cerniera tra le due tradizioni a cui era maggiormente legato: il pensiero rinascimentale e la filosofia classica tedesca. La teoria della circolazione si fonda sulla convinzione che il mondo moderno può essere compreso e interpretato solo da una filosofia europea, ovvero non legata esclusivamente alle singole tradizioni nazionali. Spaventa delinea un percorso di sviluppo della filosofia moderna attraverso le differenti stazioni in cui il pensiero si è fermato ed ha preso un'altra direzione. Il percorso del pensiero moderno comincia, come già aveva sostenuto negli studi del suo esilio torinese, in Italia ma, lungi dal proporre una differente versione del primato italiano, la teoria della "circolazione europea del pensiero italiano" è da considerarsi una tesi in totale contrapposizione all'idea del primato elaborato dal neoguelfismo⁵, in quanto pone in relazione la filosofia italiana con il pensiero europeo e denuncia la marginalità culturale italiana. Infatti, se da una parte Spaventa rivendica la peculiarità del pensiero italiano, dall'altra spiega come la grandezza di quella idea si sia potuta esprimere solo in altri luoghi:

Dopo le lunghe torture di Campanella e il rogo di Bruno, si formarono in Italia due correnti contrarie: quella de' nostri sommi pensatori e quella de' loro carnefici. Tale contraddizione nel seno stesso della vita nazionale impedì lo sviluppo della filosofia del Risorgimento, e fu cagione che Vico e Gioberti poco fossero compresi, anzi, dirò francamente, non comprendessero perfettamente se stessi. Così la mancanza di libertà

⁴ Giovanni Gentile ripubblicò il testo col titolo con il quale ha poi maggiormente circolato, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, nel 1908. Egli voleva sottolineare con questo nuovo titolo che l'opera non era una semplice esposizione di storia della filosofia bensì una vera e propria filosofia. L'ultima edizione è stata curata da Alessandro Savorelli (Spaventa 2003 [1862]).

⁵ L'idea del primato era l'idea di una filosofia italiana stabile nei suoi concetti, proveniente da una remota antichità autoctona e autonoma dalle "deviazioni" del pensiero straniero. Sul confronto di Spaventa con la "ideologia italiana" si veda anche il recente studio di Alessandro Savorelli (2017).

ci fece per lungo tempo come stranieri a noi medesimi, e il nostro vero pensiero divenne quasi un segreto per noi, prosperando in altre contrade. È tempo di ripigliarlo, che è nostro, ora che siamo liberi. (Spaventa 2003, 71)

La mancanza di libertà, la repressione politica e religiosa, l'isolamento culturale sono tra i motivi *storici* individuati da Spaventa per spiegare i "salti" nella storia del pensiero. Egli ritiene che, nonostante "l'isolamento" e la "marginalità" della cultura italiana, essa possedesse lo stesso carattere di tutta la filosofia moderna europea. Infatti i due poli della riflessione italiana che si svilupparono nella filosofia rinascimentale e che costituiscono la coscienza moderna furono gli stessi intorno ai quali si articolò la moderna filosofia europea: il principio della infinità reale di Dio e quello della spontaneità del pensiero umano:

Il secolo decimo sesto fu l'epoca, in cui lo spirito umano ruppe le catene che sino allora lo avevano avvinto, e fu libero. Non vi ha epoca che sia più gloriosa per l'Italia. Da quel tempo noi fummo come separati dalla vita universale, e parve che lo spirito che animava il mondo e lo spingeva, ci avesse abbandonato. (Spaventa 2008, 140)

La "Riforma" operata dalla filosofia del Rinascimento ed in particolare da Giordano Bruno e Tommaso Campanella nega, in opposizione al vecchio e al nuovo cattolicesimo, il principio della gerarchia e ogni tutela della coscienza religiosa: afferma l'intimità dell'elemento religioso nello spirito dell'uomo e la relazione immediata della sua coscienza con Dio. Pone il principio della *soggettività* come "libera determinazione di sé medesimo" al centro della vita religiosa, non ammettendo di sottoporsi ad alcuna autorità e sostenendo il valore infinito dell'uomo e delle sue relazioni. La Riforma riconosce quindi che vi sono delle opposizioni da conciliare, quelle opposizioni poste dalla Scolastica, così come lo riconobbe la dottrina religiosa dei Riformatori tedeschi. Secondo Spaventa sia la Riforma protestante che il nuovo principio che si sviluppò nella filosofia del XVI secolo hanno in fondo la stessa causa: il tentativo di emancipazione della scienza, dello Stato e della religione, e la caduta della Scolastica. Tale obiettivo viene realizzato da entrambe le esperienze mediante il concetto della potenza e del valore infinito dell'uomo.

L'elaborazione della teoria della "circolazione europea del pensiero italiano", oltre ad essere di per sé transnazionale in quanto pone immediatamente in una relazione attiva ed originale il pensiero italiano con la filosofia europea, lo è nella sua stessa elaborazione in quanto considera al centro della modernità la filosofia del Rinascimento. Essa infatti entra direttamente in relazione col diffuso dibattito europeo che nella prima metà del XIX secolo sottolineava il ruolo decisivo del protestantesimo nelle origini della modernità, implicando in questo modo una valutazione del cattolicesimo come fattore retrogrado, e proponendo un quadro interpretativo che ha dato prova di essere di lunga durata. Infatti gran parte della storiografia europea è stata condizionata per

lungo tempo dal paradigma che ha descritto i paesi cattolici come arretrati a causa del loro sviluppo storico, attribuendo una posizione subordinata e periferica alle regioni meridionali, raffigurate come una sorta di “Oriente” interno all’Europa. La riflessione sulle radici della modernità che ha avuto luogo in Europa nel corso del XIX secolo presenta alcune peculiarità nel caso dell’Italia, che, essendo il centro del potere politico della Chiesa cattolica, è divenuta il bersaglio della critica protestante. Il paradigma dell’arretratezza italiana e della debolezza morale si diffuse attraverso la Gran Bretagna, la Germania, la Francia e la Svizzera. L’aspetto più interessante di questa diffusa tesi storiografica è che essa ha permeato la coscienza di un settore significativo della élite intellettuale italiana, la quale identificava nell’assenza della riforma protestante in Italia la causa della mancanza di libertà politica e della sua decadenza morale.

Durante il XIX secolo la maggior parte degli intellettuali e storici europei erano impegnati nella definizione del paradigma della modernità e l’interpretazione hegeliana della riforma è stata significativa per lungo tempo nella storiografia dell’Europa moderna. Il filosofo di Stoccarda sostiene che la Riforma ha operato la rottura con il cattolicesimo e con il Medioevo (Fasolt 2008). Il XV secolo e i primi decenni del XVI sono, infatti, un periodo cruciale nella storia d’Europa: l’età delle scoperte, il Rinascimento e la Riforma rappresentavano le forze motrici della modernità (Sebastián 2015). Tuttavia dalla metà del XIX secolo, la filosofia della storia di Hegel aveva sancito che la vera rinascita europea fosse quella dello spirito religioso rappresentata dalla Riforma, che è la “die Revolution der Freiheit des Geistes”⁶, un prodotto della *Innigkeit*. In questo modo la triade delle forze motrici della modernità – l’età delle scoperte, il Rinascimento e la Riforma – cambia e i primi due termini passano in posizioni subordinate, mentre il terzo diviene la categoria interpretativa centrale (Iarocci 2006).

La narrazione della supremazia protestante risulterà essere una delle eredità culturali più durature del XIX secolo. Tale operazione intellettuale esclude i paesi cattolici dal “cammino verso la modernità” e gradualmente ridusse al minimo il ruolo decisivo svolto da Italia, Spagna e Portogallo, rispettivamente protagonisti del Rinascimento e delle scoperte. È all’interno di questo più ampio quadro storiografico europeo e nazionale che va compresa la natura transnazionale della teoria spaventiana ed il rilievo attribuito alla filosofia del Rinascimento. È infatti interessante notare come nella storiografia italiana ed europea del XIX secolo all’entusiasmo per la Riforma protestante corrispondesse una concezione negativa del Rinascimento italiano, considerato un periodo culturalmente pre-moderno, soprattutto a causa della mancanza

⁶ Hegel 1840 [1837], 524. Trad. it. di Bonacina, Sichirolo 2003, 340: “rivoluzione principale della libertà dello spirito”.

di libertà politica e all'assenza dell'affermazione della Riforma protestante⁷. Lo studio di Spaventa della filosofia del Rinascimento non deve essere tanto preso in considerazione per la sua accuratezza storiografica né per l'approccio metodologico, ma va compreso all'interno del dibattito storiografico che dominava la cultura italiana ed europea. Riconoscendo nella filosofia italiana del Rinascimento gli stessi due principi che caratterizzano la modernità – l'autonomia della coscienza e il valore infinito della dignità umana –, Spaventa compie un'operazione culturale e allo stesso tempo politica, proponendo il “cammino italiano verso la modernità” e riconducendo l'Italia nell'Europa moderna e nel progresso⁸.

3. *Francesco De Sanctis tra hegelismo e Republicanesimo*

Uno dei principali contributi allo sviluppo della prospettiva transnazionale nell'interpretazione del periodo risorgimentale lo si deve certamente all'analisi di una esperienza estremamente diffusa come quella dell'esilio. Il recente studio di Maurizio Isabella, *Risorgimento in Exile*, ha accuratamente descritto la complessa interazione intellettuale che si è verificata nel XIX secolo tra i patrioti italiani e la vita culturale e politica europea: “between 1799 and 1860 [exile] was a phenomenon which affected a significant section of the Italian educated classes, if not in quantitative terms, then in terms of the importance that this group of exiled intellectuals had in Italy and continued to have abroad in the creation of a national movement and a national identity”. A differenza di altri studiosi, Isabella sottolinea la “migration of ideas from the host country into Italian thinking by way of the exiles, thus ‘decontextualizing’ it from the milieu in which it was originally conceived” (Isabella 2009, 1-2). Il carattere del Risorgimento fu il dialogo con le altre culture, che dimostra il processo di reciproca generazione delle diverse identità: “As a form of displacement, the experience of exile invites us to focus on how culture moves, on the relations that were established between Italy and diasporic community, and between the diaspora and the cultures encountered in the host countries” (ivi, 6). È a mio avviso all'interno di questo quadro che va interpretato l'esilio zurighese di De Sanctis, dove insegnò letteratura italiana al Politecnico dal 1856 al 1860.

⁷ Per le interpretazioni del concetto di Rinascimento nel XIX secolo vi sono diversi studi di approfondimento tra i quali si segnalano Croce 1945 [1939]; Russo 1959 [1928]; Canone 1998; Tessitore 2002.

⁸ Per una più attenta analisi delle interpretazioni del Rinascimento nel pensiero europeo ed italiano del Risorgimento mi permetto di rinviare al mio studio *La costruzione dell'identità nazionale e le interpretazioni del Rinascimento nell'hegelismo napoletano*, in *Bertrando Spaventa. Coscienza nazionale* presente nel volume di atti del convegno *Bertrando Spaventa. Tra coscienza nazionale e filosofia europea*, tenutosi a Chieti il 23-24 febbraio 2017 e in corso di pubblicazione presso l'editore Viella.

L'irpino arrivò a Zurigo, nel 1856, da Torino, dove si trovava in esilio con i suoi più cari amici Diomede Marvasi, Angelo Camillo De Meis e Bertrando Spaventa, tutti hegeliani meridionali come lui. Aveva accettato l'invito ad insegnare letteratura italiana al Politecnico di Zurigo soprattutto per necessità economiche e tuttavia rappresentò un valido contributo alla storia dell'Università, come dimostrano i numerosi studi dedicati al rapporto tra l'autore ed il Politecnico⁹. Lì stabilì contatti con l'avanguardia artistica e culturale europea, come i musicisti Franz Liszt e Richard Wagner o gli storici Friederich T. Visser e Jacob Burckhardt¹⁰, ed elaborò la sua concezione del Rinascimento ed in particolare la sua interpretazione del Machiavelli repubblicano¹¹.

In effetti, diversamente dagli altri Hegeliani di Napoli, De Sanctis aveva espresso simpatie per Mazzini ed il movimento repubblicano, come ben messo in risalto dai recenti lavori di Paolo Orvieto (2015) e Toni Iermano (2017). Testimonianza importante a questo proposito è la corrispondenza tra i suoi più cari amici Angelo Camillo De Meis e Diomede Marvasi ed in particolare una lettera del 2 febbraio 1865 in cui l'ormai reazionario De Meis, criticando il recente spostamento su posizioni democratiche di De Sanctis, ricorda quanto quest'ultimo avesse sempre nutrito simpatie repubblicane:

Tu e io sappiamo che non è tanto conversione quanto pare: sappiamo che in fondo c'è stato sempre in lui il *repubblicano-mazziniano*, e che c'è anche adesso – e lui ha un bel dire di no, ma non conosce gli uomini e il meno che conosce è lui stesso – ma il pubblico non sa né vuol sapere quello che egli è stato ed è in fondo, si attiene ai fatti e lo condanna. (Moscati 1933, 270)

Tali premesse mazziniane si erano sviluppate già negli anni dell'esilio calabrese, come dimostra la sua condanna dell'individualismo che emerge attraverso gli studi leopardiani del 1849 e la “relativa riabilitazione dal solipsistico e rinunciatario pessimismo al nuovo spirito combattivo e comunitario” (Orvieto 2015, 97). Il suo repubblicanesimo emerse però con maggiore chiarezza nel periodo dell'esilio zurighese: De Sanctis di solito si riferisce al paese ospitante come la libera Svizzera, ed ha avuto l'opportunità di percepire la differenza di un popolo repubblicano rispetto a quello italiano, ovvero un popolo in cui

⁹ Per un approfondimento sugli anni zurighesi di De Sanctis ed il peculiare rapporto con il Politecnico di Zurigo si indicano alcuni dei più rilevanti studi: Zoppi 1933, 1948; Caligari 1956; Isella 1985; Martinoni 2017.

¹⁰ A proposito della connessione tra l'opera di Burckhardt *Die Kultur der Renaissance in Italien* e la *Storia della letteratura italiana* di De Sanctis si veda Janner 1932; Cantimori-1932; Fubini 2000.

¹¹ Per la ricostruzione dello sviluppo dell'interpretazione repubblicana di Machiavelli durante il periodo zurighese mi permetto di segnalare il mio recente contributo (Gallo 2017). Per una più approfondita analisi della relazione tra esilio zurighese e l'interpretazione del Rinascimento si segnalano i recenti contributi Rubini 2014; Orvieto 2015.

i cittadini “parlano della patria con quell’interesse che la nostra plebe mette nei suoi affari privati” (Zoppi 1932, 18).

La prova più evidente di come questa esperienza transnazionale da esule in Svizzera abbia influito sull’elaborazione dei concetti politici di De Sanctis, e non solo sulle tesi storiografiche, ci è fornita dall’analisi del registro del prestito della Stadtbibliothek di Zurigo (Besomi 1985), dall’ottobre 1859 al marzo 1860, ovvero nel periodo in cui insegnava il corso su *Machiavelli e i suoi tempi*, e testimonia la sua attenzione agli studi repubblicani. In quel semestre De Sanctis prese in prestito oltre ai volumi che gli dessero un riferimento storico per la vita fiorentina nel XVI secolo¹², il *Principe* e i *Discorsi* di Machiavelli (nell’edizione della Società Tipografica dei Classici Italiani, Milano, 1804)¹³. Egli infatti insiste sull’aspetto repubblicano del pensiero di Machiavelli differenziandosi da Hegel, che, nel suo saggio su *Die Verfassung Deutschlands* (1802-1803), si concentra sul *Principe*. Il filosofo di Stoccarda individua il principio più importante di Machiavelli nell’idea che “das Freiheit nur in der gesetzlichen Verbindung eines Volkes zu einem Staate möglich sei”¹⁴, mentre De Sanctis sottolinea gli aspetti repubblicani del pensiero di Machiavelli e il ruolo centrale del suo pensiero nell’elaborazione del concetto di patria:

Niccolò propone addirittura la costituzione di un grande stato italiano, che sia baluardo d’Italia contro lo Straniero. Il concetto di patria gli si allarga. Patria non è solo il piccolo comune, ma è tutta la nazione. L’Italia nell’utopia dantesca è il giardino dell’impero; nell’utopia del Machiavelli è la patria, nazione autonoma e indipendente. (De Sanctis 2004 [1870-1871], 491)

La connessione per De Sanctis tra questa elaborazione concettuale e storiografica con il processo di emancipazione politica che l’Italia attraversava nel periodo risorgimentale emerge con chiarezza quando nel 1871 scrive:

Siamo dunque alteri del nostro Machiavelli. Gloria a lui, quando crolla alcuna parte dell’antico edificio. E gloria a lui quando si fabbrica alcuna parte del nuovo. In questo momento che scrivo, le campane suonano a distesa, e annunziano l’entrata degli italiani a Roma. Il potere temporale crolla. E si grida il viva all’unità d’Italia. Sia gloria al Machiavelli. (Ivi, 525)

Nonostante questa sua attenzione repubblicana è indubbia l’adesione alla monarchia dei Savoia ed il sostegno alla politica di Cavour, ritenuta la soluzione più moderata tra il clericalismo ed il socialismo, e certamente la più attuabile

¹² In particolare le *Istorie fiorentine* di Giovanni Villani (22 ottobre 1859), *Vita e pontificato di Leone X* e *Vita di Lorenzo de’ Medici* di Guglielmo Roscoe (29 ottobre 1859).

¹³ De Sanctis prese anche in prestito il volume di Machiavelli *Legazioni* (12 Marzo 1860).

¹⁴ Hegel 1893, 99. Trad. it. di Cesa 1972, 104: “la libertà è possibile solo quando le persone sono legalmente unite all’interno di uno Stato”.

nell'immediato periodo post-unitario. Nonostante ciò l'esperienza zurighese segna l'inizio del processo di crisi dell'hegelismo all'interno della riflessione desanctisiana e l'elaborazione di un percorso culturale che si distaccasse dal filosofo di Stoccarda. D'altra parte la vita politica di De Sanctis fu sempre molto attiva e si affiancava all'impegno culturale in quanto rivestì diversi incarichi politici: rientrato da Zurigo a Napoli il 6 agosto del 1860, sulla scia dell'impresa dei Mille, viene nominato il 9 settembre da Garibaldi Governatore della provincia di Avellino, poi Direttore della Pubblica Istruzione del governo dittatoriale provvisorio di Napoli. In questa veste i suoi obiettivi sono quelli di rifondare la scuola napoletana, statalizzare i licei dei Gesuiti, aprire le università a tutti gli studenti, riformare l'università e sostituire i professori nominati solo per meriti politici ristabilendo in cattedra prigionieri politici e gli esuli, come il suo vecchio compagno Bertrando Spaventa, che assumerà la cattedra di Filosofia Teoretica alla Federico II di Napoli nel 1860. De Sanctis fu inoltre eletto deputato al primo Parlamento nazionale; poi ministro della Pubblica istruzione con Cavour e Ricasoli (marzo 1861 – marzo 1862) ricoprendo poi, con alcune pause, sia incarichi di deputato che di ministro fino al 1880. Fu egli stesso a definire il suo doppio impegno culturale e politico come imprescindibile per la sua realizzazione: "La vita politica non mi ha disgustato affatto: la mia vita ha due pagine, una letteraria, l'altra politica, né penso a lacerare nessuna delle due: sono due doveri della mia storia che continuerò fino all'ultimo" (De Sanctis 1993, 741).

Se da una parte l'impegno politico diretto è una caratteristica esclusiva del fenomeno dell'hegelismo in Italia, le relazioni tra hegelismo e repubblicanesimo erano dibattute in Germania, ed è proprio all'interno di questo scambio culturale transnazionale che va inserita la sensibilità repubblicana di De Sanctis. Nonostante questa connessione, la letteratura critica ha sottovalutato il rapporto tra hegelismo e repubblicanesimo – considerato come le pratiche e le istituzioni della cittadinanza come parte integrante dell'esperienza della libertà (Moggach 2011a). Pochi studiosi hanno messo in luce tale connessione all'interno del pensiero di Hegel (Patten 2002; Bohman 2010; Moggach 2011a), che è poi stata analizzata dal punto di vista della ricezione della filosofia di Hegel solo da Douglas Moggach, che ha lavorato sul gruppo tedesco della Sinistra hegeliana (Moggach 2006). Tale dibattito nell'hegelismo italiano è invece completamente assente ed il presente contributo intende andare nella direzione di un approfondimento di quella interpretazione umanistica dell'hegelismo proposta da questi studiosi. Moggach sostiene a proposito degli hegeliani del *Vormärz* che:

In this humanist and historical reading, Hegel's doctrine of absolute spirit, the mutual relation of art, religion, and philosophy, reveals itself to be in need of revision, or at least of restatement. Thus spirit must not be seen to involve the activities of a transcendent power, of God acting through us, but refers to immanent process of individual and social self-formation. (Ivi, 7)

Queste parole possono essere applicate anche al contributo filosofico, storiografico e politico degli hegeliani di Napoli, ed in particolare di Bertrando Spaventa e Francesco De Sanctis, che attuarono una lettura umanistica della filosofia di Hegel, dimostrando in questo modo di essere parte attiva del più vasto dibattito europeo sull'hegelismo e di essere inoltre soggetti di originale rielaborazione teorica e politica e non di una sterile ricezione. Tale elemento transnazionale dell'hegelismo meridionale emerge solo se si interpreta tale esperienza filosofica all'interno del vivo e dinamico contesto risorgimentale.

Riferimenti bibliografici

- Banti A.M. (2000), *La nazione del Risorgimento. Parentela, santità, onore alle origini dell'Italia unita*, Torino, Einaudi.
- (2009 [2004]), *Il Risorgimento italiano*, Bari-Roma, Laterza.
- Banti A. M., Chiavistelli Antonio, Mannori Luca, Meriggi Marco, a cura di (2011), *Atlante culturale del Risorgimento. Lessico del linguaggio politico dal Settecento all'Unità*, Roma-Bari, Laterza.
- Beales Derek, Biagini E.F. (2005), *Il Risorgimento e l'unificazione dell'Italia*, Bologna, il Mulino.
- Besomi Ottavio (1985), "De Sanctis 'in partibus transalpinis' ma non 'infedelium': letture zurighesi", in Dante Isella, *Per Francesco De Sanctis. Nel centenario della morte*, Atti del Convegno di Studi (Politecnico di Zurigo, 2 dicembre 1983), Bellinzona, Casagrande, 89-116.
- Biagini Enza, Orvieto Paolo, Piazzesi Sandro, a cura di (2017), "Francesco De Sanctis (1817-2017)", *Rivista di Letteratura Italiana* 35, 1.
- Bobbio Norberto (1965), *Da Hobbes a Marx. Saggi di storia della filosofia*, Napoli, Morano.
- Bohman James (2010), "Is Hegel a Republican? Pippin, Recognition, and Domination in the Philosophy of Right", *Inquiry* 53, 5, 435-449.
- Caligari Guido (1956), *L'arrivo e il soggiorno del De Sanctis a Zurigo. Discorsi pronunciati il 30 aprile 1956 per il centenario dell'insegnamento di Francesco De Sanctis al Politecnico*, con un'introduzione di S.E.M. Coppini, Zurigo, Edizioni Poligrafiche.
- Canone Eugenio, a cura di (1998), *Brunus redivivus. Momenti della fortuna di Giordano Bruno nel XIX secolo*, Pisa-Roma, Istituti editoriali e poligrafici internazionali.
- Cantimori Delio (1932), "Sulla storia del concetto di Rinascimento", *Gli Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa* 1, 3, 229-268.
- Cattaneo Carlo (1960a [1864]), "Dell'antitesi come metodo di psicologia sociale", in Cattaneo 1960b, 407-493.
- (1960b), *Scritti filosofici*, a cura di Norberto Bobbio, in Comitato italo-svizzero (a cura di), *Edizione delle opere di Carlo Cattaneo*, vol. I, Saggi, Firenze, Le Monnier.
- Croce Benedetto (1945 [1939]), "La crisi italiana del Cinquecento e il legame del Rinascimento col Risorgimento", in Id., *Poeti e scrittori del pieno e del tardo Rinascimento*, vol. I, Bari, Laterza, 1-16.
- De Sanctis Francesco (1955), *Opere*, vol. V, *Lezioni e saggi su Dante*, a cura di Sergio Romagnoli, Torino, Einaudi.

- (1972 [1869]), “Conferenze su Niccolò Machiavelli”, in Id., *Opere*, a cura di Carlo Muscetta, vol. XIV, *L'arte, la scienza e la vita. Nuovi saggi critici, conferenze e scritti vari*, a cura di M.T. Lanza, Torino, Einaudi, 34-92.
- (1993), *Epistolario (1863-1869)*, a cura di Attilio Marinari, Giovanni Paoloni, Giuseppe Talamo, Torino, Einaudi.
- (2004 [1870-1871]), *Storia della letteratura italiana*, in Id., *Opere*, a cura di Niccolò Gallo, Roma, Istituto della enciclopedia italiana (facs. Ricciardi 1961).
- Duggan Christopher (2007), *The Force of Destiny. A History of Italy since 1796*, London, Penguin Books.
- Fasolt Constantin (2008), “Hegel’s Ghost: Europe, the Reformation, and the Middle Ages”, *Viator* 39, 1, 345-386.
- Ferrari Giuseppe (1851), *Filosofia della rivoluzione*, vol. I, London.
- (1854 [1837]), *La mente di Gianbattista Vico: Aggiuntovi il primo scritto storico di Vico*, Milano, Società tipografica dei classici italiani.
- Fiorentino Francesco (2007 [1881]), “Considerazioni sul movimento della filosofia in Italia dopo l’ultima rivoluzione del 1860”, in Id., *Manuale di storia della filosofia [ad uso dei licei]*, vol. IV, *La filosofia in Italia dopo il 1860*, Napoli, La Scuola di Pitagora, 11-80.
- Fubini Riccardo (2000), “Considerazioni su Burckhardt: Il libro sul Rinascimento in Italia; De Sanctis e Burckhardt”, *Archivio Storico Italiano* 158, 583, 85-118.
- Gallo Fernanda (2012), *Dalla patria allo Stato. Bertrando Spaventa, una biografia intellettuale*, prefazione di Maurizio Viroli, Bari-Roma, Laterza.
- (2015), “Philosophical Revolution and the Shaping of European Consciousness: Bertrando Spaventa’s *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*”, *Phenomenology and Mind* 8, 213-222.
- (2017a), “Francesco De Sanctis interprete del Rinascimento”, in Enza Biagini, Paolo Orvieto, Sandro Piazzesi 2017, 59-74.
- (2017b, c.d.s.), *La costruzione dell’identità nazionale e le interpretazioni del Rinascimento nell’hegelismo napoletano*, in *Bertrando Spaventa. Coscienza nazionale* (Chieti il 23-24 febbraio 2017), Roma, Viella.
- Garin Eugenio (1972), “La fortuna nella filosofia italiana”, in Gaetano Calabrò, Alberto Caracciolo, Eugenio Garin *et al.* (a cura di), *L’opera e l’eredità di Hegel*, Bari, Laterza, 123-138.
- Gentile Giovanni (1920), *Bertrando Spaventa*, Firenze, Vallecchi.
- Hegel G.W.F. (1840 [1837]), *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, hrsg. von Eduard Gans, Berlin, Dunder und Humblot. Trad. it. e cura di Giovanni Bonacina, Livio Sichirrollo (2003), *Lezioni sulla filosofia della storia*, Laterza, Roma-Bari.
- (1848), *Filosofia del diritto*, trad. it. e introduzione di Antonio Turchiarulo, Napoli, Fibreno.
- (1893), *Kritik der Verfassung Deutschlands*, Kassel, Fisher & Co Verlag. Trad. it. di Claudio Cesa (1974), *Costituzione della Germania*, in G.W.F. Hegel, *Scritti politici (1798-1831)*, a cura di Claudio Cesa, Torino, Einaudi.
- Iarocci Michael (2006), *Properties of Modernity: Romantic Spain, Modern Europe and the Legacies of Empire*, Nashville, Vanderbilt UP.
- Iermano Toni (2017), *Francesco De Sanctis. Scienza del vivente e politica della prassi*, Pisa-Roma, Fabrizio Serra.

- Isella Dante (1985), *Per Francesco De Sanctis, nel centenario della morte*, Atti del convegno di studi (2 dicembre 1983, Politecnico di Zurigo), Bellinzona, Casagrande.
- Janner Arminio (1932), "Jacob Burckhardt und Francesco De Sanctis", *Zeitschrift für schweizerische Geschichte* 12, 2, 210-233.
- (1933), "Problemi del Rinascimento", *Nuova Antologia* 11, 3-8.
- Körner Axel (2009), *The Politics of Culture in Liberal Italy. From Unification to Fascism*, New York-London, Routledge.
- (2017), *America in Italy. The United States in the Political Thought and Imagination of the Risorgimento, 1763-1865*, Princeton, Princeton UP.
- Landucci Sergio (1964), *Cultura e ideologia in Francesco De Sanctis*, Milano, Feltrinelli.
- (1965), "L'hegelismo in Italia nell'età del Risorgimento", *Studi Storici* 6, 4, 597-628.
- Marini Giuliano, a cura di (1987), "Introduzione a Hegel", in G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello Stato in compendio*, trad. it. di Giuliano Marini, Roma, Laterza.
- Martinoni Renato (2017), "Cultura e gossip. 'Von Heiligen' a Zurigo", in Enza Biagini, Paolo Orvieto, Sandro Piazzesi 2017, 351-364.
- Mazzini Giuseppe (1837), "Moto letterario in Italia", in Id. (1862), *Scritti editi e inediti*, vol VI, Milano, Daelli Editore, 289-334.
- Moggach, Douglas (2011a), "Hegelianism, Republicanism and Modernity", in Id., *The New Hegelians. Politics and Philosophy in the Hegelian School*, Cambridge, Cambridge UP, 1-23.
- ed. (2011b), *Politics, Religion, and Art: Hegelian Debates*, London, Northwestern UP.
- ed. (2006), *The New Hegelians. Politics and Philosophy in the Hegelian School*, Cambridge, Cambridge UP.
- Moscati Ruggero (1933), "Spigolature sul 'professore' dalla corrispondenza tra A.C. De Meis e D. Marvasi", *Irpina* 5, 5-6, 255-283.
- Nuzzo Angelica (1998), "An Outline of Italian Hegelianism (1832-1998)", *The Owl of Minerva* 29, 2, 165-205.
- Oldrini Guido, a cura di (1969), *Il primo hegelismo italiano*, prefazione di Eugenio Garin, Firenze, Vallecchi.
- (1973), *La cultura filosofica napoletana dell'Ottocento*, Roma-Bari, Laterza.
- Orvieto Paolo (2015), *De Sanctis*, Roma, Salerno Editrice.
- Passerini G.B. (1840), Prefazione del traduttore, in G.W.F. Hegel, *Filosofia della storia*, compilata dal Dott. Edoardo Gans, tradotta dal tedesco da G.B. Passerini, Capolago, Tipografia e Libreria Elvetica, V-XXXII.
- Patriarca Silvana (2010), *Italian Vices: Nation and Character from the Risorgimento to the Republic*, Cambridge-New York, Cambridge UP.
- Patten Alan (2002), *Hegel's Idea of Freedom*, Oxford-New York, Oxford UP.
- Pécout Gilles (1997), *Naissance de l'Italie contemporaine*, Paris, Nathan. Trad. it. di Marco di Sario (2011), *Il lungo Risorgimento. La nascita dell'Italia contemporanea (1770-1922)*, a cura di Roberto Balzani, Milano, Mondadori.
- Riall Lucy (1994), *Italian Risorgimento: State, Society and National Unification*, London, Routledge. Trad. it. di Pinella Di Gregorio, David Scafeï (2007 [2001]), *Il Risorgimento. Storia e interpretazioni*, a cura di David Scafeï, Roma, Donzelli.
- (2014), "Travel, Migration, Exile: Garibaldi's Global Fame", *Modern Italy* 19, 1, 41-52, <<http://dx.doi.org/10.1080/13532944.2013.871419>>.

- Riall Lucy, Körner Axel (2009), "Alberto Banti's Interpretation of Risorgimento Nationalism: A Debate", *Nations and Nationalisms* 15, 3, 396-461.
- Riall Lucy, Oliver Janz (2014), "Special Issue: The Italian Risorgimento: Transnational Perspectives. Introduction", *Modern Italy* 19, 1, 1-4.
- Rizzo Francesca (2017), "La costruzione della tradizione idealistica italiana", *Il Pensiero Italiano. Rivista di Studi Filosofici* 1, 1, 1-19, doi: 10.6092/2532-6864/2017.1.1-19.
- Romagnosi G.D. (1832), "Alcuni pensieri sopra un'ultra metafisica filosofia della storia", *Antologia: giornale di scienze, lettere e arti* 46, 16, 23-36.
- Rubini Rocco (2014), *The Other Renaissance: Italian Humanism Between Hegel and Heidegger*, Chicago, University of Chicago Press.
- Russo Luigi (1959 [1928]), *Francesco De Sanctis e la cultura napoletana*, Firenze, Sansoni.
- Saitta Armando (1967), *Sinistra hegeliana e problema italiano negli scritti di A.L. Mazzini*, Roma, Istituto Storico Italiano per la Storia moderna e contemporanea, 3 voll.
- Savorelli Alessandro (2017), "Bertrando Spaventa, il decennio di preparazione e l'ideologia italiana", *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, 13, 1, 18-33.
- Sebastián Javier Fernández (2015), "A Distorting Mirror: The Sixteenth Century in the Historical Imagination of the First Hispanic Liberals.", *History of European Ideas*, 41, 2, 166-175.
- Spaventa Bertrando (2008 [1851]), "Giordano Bruno", in Id., *Saggi di critica filosofica, politica e religiosa*, Napoli, Scuola di Pitagora, 137-175.
- (2003 [1908]), *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, a cura di Alessandro Savorelli, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura.
- (2001), *Studii sopra la filosofia di Hegel. Le prime categorie della logica di Hegel*, a cura di E.A. Colombo, Milano, CUSL.
- Spaventa Silvio (1923), *Dal 1848 al 1861. Lettere, scritti, documenti*, a cura di Benedetto Croce, Bari, Laterza.
- Stewart-Steinberg Suzanne (2008), *The Pinocchio Effect. On Making Italians 1862-1922*, Chicago-London, University of Chicago Press. Trad. it. di A.M. Paci (2011), *L'effetto Pinocchio. Italia 1861-1922. La costruzione di una complessa modernità*, Roma, Elliot.
- Tessitore Fulvio (1997), "La filosofia di De Sanctis", in Id., *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, vol. III, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 31-70.
- (2002), "L'idea di Rinascimento nella cultura idealistica italiana tra Ottocento e Novecento", in Id., *Nuovi contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, vol. V, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 218-246.
- Villari Lucio (2009), *Bella e perduta. L'Italia del Risorgimento*, Bari-Roma, Laterza.
- Zoppi Giuseppe (1932), *Francesco de Sanctis a Zurigo: Prolusione letta nel Politecnico federale il 16 gennaio 1932*, Aarau, Sauerländer.